

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

- Aus dem Inhalt**
- Papst Johannes Paul II.: Zwei Ansprachen:
An die Delegierten der Bischofskonferenzen für die Beziehungen
zum Judentum, 6. 3. 1982
Bei der ökumenischen Begegnung mit Vertretern der
christlichen, islamischen und jüdischen Bekenntnisse, 14. 5. 1982
 - Kardinal-Bea-Symposion im Vatikan anlässlich
seines 100. Geburtstags: Ansprache von Papst Johannes Paul II.
Gerhart Riegner (Jüdischer Weltkongress):
Kardinal Bea und die Religionsfreiheit
 - Leitlinien zum christlich-jüdischen Dialog.
Ökumenischer Rat der Kirchen, London-Colney, 26. 6. 1981
 - Institut für Jüdisch-Christliche Forschung in Luzern
(22. 10. 1981)
 - Msgr. Jean-Marie Lustiger, Paris:
Ansprache im Martin-Buber-Haus, Heppenheim, 30. 6. 1981
 - Zum Tode von Gershom Scholem
 - Michael Wyschogrod:
Ein neues Stadium im jüdisch-christlichen Dialog
 - Vor 40 Jahren: »Endlösung der Judenfrage«.
Staatssekretärs-Konferenz am Berliner Wannsee, 20. 1. 1942
 - Israel: Zwei dokumentarische Berichte (Frühjahr 1982)
 - Juden und Christen auf dem 19. Deutschen Evang. Kirchentag
in Hamburg, 17.–21. 6. 1981
 - Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen in Israel (Nahariyya)

Immanu^{אלוהים עמנו}

Dokumente des heutigen religiösen Denkens und
Forschens in Israel. Hebräische Veröffentlichungen aus Israel in
deutscher Übersetzung X/1982. Hrsg.: Ökumenisch-Theologische
Forschungsgemeinschaft in Israel und Freiburger Rundbrief

Nach Redaktionsschluss:

Johannes Paul II.: Nach dem Angelusgebet, 10. Oktober 1982

Nach Redaktionsschluss

Zu unserem grossen Bedauern können kirchliche Reaktionen auf den Libanon-Krieg in dieser Jahresfolge keinen Raum mehr finden. Diese und andere Reaktionen, auch auf unser unten angeführtes Schreiben^{***}, folgen in der Jahresfolge XXXV/1983*. Auch wir haben protestiert^{***}.

Dem »L'Osservatore Romano«, Wochenausgabe in deutscher Sprache (12/42), Vatikanstadt, 15. 10. 1982, entnehmen wir folgende Reaktion:

Johannes Paul II. nach dem Angelusgebet nach der Heiligsprechungsfeier von Maximilian Kolbe am 10. Oktober 1982

In italienischer Sprache fuhr der Papst fort:

Die heutige Heiligsprechungsfeier legt uns nahe, auch an die vielen anderen Menschenleben zu denken, die sich im Zweiten Weltkrieg dem selbstlosen Dienst am Nächsten, vor allem am erniedrigten, leidenden und bedürftigen Bruder opferten. Zu ihnen gehört auch Janusz Korczak^{**}, der polnische Pädagoge jüdischer Abkunft, der im August 1942 in einem Vernichtungslager bewusst den Tod auf sich nahm zusammen mit einer Gruppe jüdischer Waisenkinder, die er im Ghetto von Warschau betreut hatte.

Das tragische Schicksal so vieler Juden, die erbarmungslos in den Konzentrationslagern umgebracht wurden, hat schon die klare und unwiderrufliche Verurteilung durch das Gewissen der Menschheit erfahren. Aber leider wiederholen sich auch in unserer Zeit verbrecherische Ausbrüche von antisemitischem Hass. Mit tief betrübtem Herzen denke ich an das jüdische Kind, das gestern hier in Rom sein Leben verloren hat, und an die anderen bei dem ruchlosen Attentat an der Synagoge verletzten Personen.

In Erneuerung meines lebhaften Bedauerns über diesen schauerlichen terroristischen Akt empfehle ich dieses unschuldige Opfer dem barmherzigen Gott und bitte ihn um Trost für die Eltern und Verwandten sowie um Genesung für die Verletzten. Ich drücke der ganzen jüdischen Gemeinde von Rom meine tiefempfundene Solidarität aus.

* Vgl. dazu auch u. S. 2.

** *Der polnische Jude, Arzt, Pädagoge und Schriftsteller Dr. Henryk Goldszmit, mit dem Pseudonym Janusz Korczak, wurde 1972 posthum mit dem Friedenspreis des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels ausgezeichnet. Korczak wurde am 22. 7. 1878 oder 1879 in der assimilierten Familie eines jüdischen Rechtsanwalts in Warschau geboren. Seit 1911 wohnte er ständig im Waisenhaus für jüdische Kinder, das im Herbst 1940 von den Nazis in das neugegründete Warschauer Ghetto verlegt wurde. Korczak teilte das Schicksal seiner Zöglinge. Am 22. 7. 1942 begann die Massenausrottung des Ghettos. Er hätte sich wiederholt retten können. Die Mörder hatten ihm, dem berühmten Erzieher, die Freiheit angeboten. Er schlug sie aus, begleitete seine Kinder in den Tod. Zum letztenmal gingen die 200 Kinder in geschlossener Ordnung aus dem Waisenhaus durch die Warschauer Strassen, die beiden Erzieher – Dr. Henryk Goldszmit sowie Frau Stefania Wilczynska – voran zum »Umschlagplatz«, in die Waggonen nach Treblinka in die Gaskammern. Hanna Mortkowicz-Olczakowa schreibt: »Der Name Janusz Korczak wurde zum Sinnbild jener Namenlosen, zum Symbol eines heldischen Opfergangs.«*

Vgl. dazu u. a.: Janusz Korczak: Wie man ein Kind lieben soll. Göttingen 1971, Vandenhoeck & Ruprecht. – Hanna Mortkowicz-Olczakowa: Janusz Korczak, Arzt und Pädagoge. München-Salzburg, Pustet Verlag (s. in: FrRu XX/1968, S. 137). – Erwin Sylvanus: Korczak und die Kinder. Ein Stück. St. Gallen 1959, Tschudy Verlag u. Hamburg, Rowohlt (vgl. in: FrRu XIII/1961, S. 114).

*** Freiburger Rundbrief. 7800 Freiburg,
Arbeitskreis für christlich-jüdische 18. September 1982
Begegnung e. V.

S. Exzellenz Herrn Erzbischof Guido del Mestri
Apostolischer Nuntius
Turmstr. 29, 5300 Bonn¹

Betr.: Empfang des Papstes für PLO-Chef Arafat

Exzellenz,

Für Ihr gütiges, mich und auch den Freiburger Rundbrief im Dienste christlich-jüdischer Begegnung ermutigendes Schreiben vom 20. Juli 1982 möchte ich sehr herzlich danken. Sehr dankbar sind wir für die u. a. ebenfalls zur Veröffentlichung im »Rundbrief« vorgesehenen Ansprachen des Hl. Vaters vom 6. März anlässlich der Audienz für die Delegierten der Bischofskonferenzen für die Beziehungen zum Judentum und die Ansprache bei der ökumenischen Begegnung in Lissabon vom 14. Mai mit Repräsentanten der jüdischen, christlichen und islamischen Bekenntnisse.² Wir sind äusserst bestürzt über die Audienz von Herrn Arafat beim Papst, hat sich doch Herr Arafat in keiner Weise bisher von den mörderischen Terrorakten der PLO distanziert, weder von dem jahrelangen Greuel der PLO im Libanon, noch von den kürzlichen Anschlägen auf Synagogen und jüdische Einrichtungen, die immer wieder besonders vor hohen jüdischen Feiertagen geschehen. Wir beschränken uns hier auf die religiösen Gesichtspunkte. Mir ist unvergesslich, als ich auf meinen damaligen Hilfsfahrten durch Deutschland am Jom Kippur 1942 Rabbi-

ner Dr. Leo Baeck, den Präsidenten der Reichsvereinigung der Juden in Berlin, bei meinem Besuch inmitten weinender Mütter fand. An jenem Morgen waren die 14jährigen Juden auf ihren langen Wegen zur Fabrikarbeit – sie durften keine Fahrzeuge benutzen – deportiert worden und nie zurückgekommen. Dr. Baeck sagte nur: »Sie wissen, dass wir nur beschränkt Lebensmittel erhalten, aber sie haben noch gefastet.«

Es scheint uns, dass die vatikanische Diplomatie diese Gesichtspunkte übersehen hat und nicht weiss, dass die Juden und das Judentum diese Demütigungen, Beleidigungen und Leid immer wieder erfahren haben.

Infolge des Empfangs mit dem PLO-Chef Arafat sind wir als glaubwürdiger Gesprächspartner mit dem Judentum noch für lange Zeit in einer äusserst schwierigen Lage. Wir bitten den Heiligen Vater auch zu bedenken, dass vielleicht jüdische Reaktionen gegenüber Arafats Besuch durchaus verständlich sind und christlicher Tadel nicht angebracht ist.

Wäre es vielleicht möglich gewesen, im Hinblick auf ein dem Frieden dienendes, ausgewogenes Gespräch zwischen dem Papst mit Herrn Arafat zuvor den israelischen Botschafter in Rom, Herrn Ron, zu sich zu bitten?

Mit verehrungsvollen
Grüssen

Dr. Gertrud Luckner
Professor Dr. Clemens Thoma

¹ s. u. S. 3–5

(Alle Anmerkungen d. Red. des FrRu)

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

XXXIV. Folge 1982 / Nr. 129-132

Freiburg, Juli 1982

1	I	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 . . .	3
	II	Dem Weg des Erbarmens folgen. Ansprache von Papst Johannes Paul II. bei der ökumenischen Begegnung mit Vertretern der christlichen, islamischen und jüdischen Bekenntnisse in Lissabon, 14. 5. 1982 . . .	4
2		Kardinal Bea, 1881-1968: Symposium anlässlich seines 100. Geburtstags im Vatikan, 19. 12. 1981	
	I	Ansprache von Papst Johannes Paul II. an die Teilnehmer des Symposiums . . .	5
	II	Kardinal Bea und die Religionsfreiheit. Vortrag von Dr. Gerhart Riegner, Generalsekretär des Jüdischen Weltkongresses, Genf . . .	7
3		Leitlinien zum christlich-jüdischen Dialog. Verabschiedet von der Konsultation »Kirche und jüdisches Volk«, Ökumenischer Rat der Kirchen, London-Colney, 26. 6. 1981 . . .	9
4		Institut für Jüdisch-Christliche Forschung in Luzern	
	I	Wissenschaft vom Judentum und christliche Theologie. Prinzipien und Probleme einer Zusammenarbeit. Vortrag von Shemaryahu Talmon, Prof. für Bibelwissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem. Luzern, 22. 10. 1981 . . .	12
	II	Zur Eröffnung des Institutes an der Katholischen Fakultät Luzern, 22. 10. 1981 . . .	16
5		Herausforderungen, die wir prüfen müssen. Ansprache von Msgr. Jean-Marie Lustiger, Erzbischof von Paris, anlässlich des Internat. Kolloquiums des »Council of Christians and Jews (ICCJ)« im Martin Buber-Haus, Heppenheim, 30. 6. 1981 . . .	17
6		Bei Chagall in Mainz. Von Dr. Ludwig Kaufmann . . .	18
		Marc Chagall am 7. Juli 1982 95 Jahre: »Arbeit statt Feier« . . .	19
7		Zum Tode von Gershom Scholem: »Wenn ein Weiser stirbt, kann niemand ihn ersetzen«. G. Scholem: Kabbala – Von der lebendigen Kraft im Judentum . . .	19
8		Ein neues Stadium im jüdisch-christlichen Dialog. Von Dr. Michael Wyschogrod, Prof. für Philosophie am Baruch College der City University, New York . . .	22
9		Vor 40 Jahren: »Endlösung der Judenfrage«. Programm zur Ausrottung. Staatssekretärskonferenz am Berliner Wannsee, 20. 1. 1942. Von Prof. Dr. Wolfgang Scheffler . . .	26
10		Gedichte als Zeugnisse der Menschenwürde. Lyrik aus den NS-Konzentrationslagern . . .	28
11		Benedicta M. Kempner – Zum Gedenken (1904-1982) . . .	32
12		Israel: Zwei dokumentarische Berichte (Frühjahr 1982)	
	I	Was bedeutet Israels Rückzug aus dem Sinai? . . .	33
	II	Die Rolle Israels in einem sich wandelnden Mittleren Osten. Von Yitzak Shamir, Aussenminister des Staates Israel . . .	36
	III	Die PLO in Beirut – IV Beschluss des Jüdischen Weltkongresses vom 8. 7. 1982 . . .	39
	V	Erklärung der Deutsch-Israelischen Gesellschaft zur Lage im Nahen Osten, Juli 1982 . . .	39
13		Papst Johannes Paul II.: Aufruf an die Katholiken in der Welt zum Gebet um Frieden und Versöhnung der »beiden Völker« im Heiligen Land, Palmsonntag, 4. 4. 1982 . . .	40
14		Echo zur Rundbrief-Folge XXXIII/1981: Gesamtregisterband I-XXX/1948-1978 . . .	40
15		Rundschaue (u. a.): Juden und Christen auf dem 19. Deutschen Evang. Kirchentag in Hamburg, 17.-21. 6. 1981 – Tagung bischöflicher Delegierter und anderer Experten für die Beziehungen der katholischen Kirche und dem Judentum im Sekretariat zur Förderung christlicher Einheit, 2.-5. 3. 1982 – Tagung: Juden im Religionsunterricht, Frühjahr 1982 – Karl der Grosse und die Juden. Zu einer Tagung der Bischöflichen Akademie Aachen – Exodus und Exil. Tagung des Deutschen Koordinierungsrats der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, Aachen, 7. 3. 1982 – Papst ehrt Opfer des Nationalsozialismus – Genossen in Utopia: Martin Buber und Gustav Landauer) . . .	40
16		Literaturhinweise (u. a.: A. Biesinger/G. Biemer/P. Fiedler: Was Juden und Judentum für Christen bedeuten. Lernprozess Christen Juden, Bd. 3 – A. J. Heschel: Gott sucht den Menschen – G. Lanczkowski: Einführung in die Religionswissenschaft – Clemens Thoma: Die theologischen Beziehungen zwischen Judentum und Christentum – Eduard Schweizer: Das Evangelium nach Lk – Marc Chagall/Kl. Mayer: Der Gott der Väter – W. Güde: Die rechtliche Stellung der Juden in den Schriften deutscher Juristen des 16. und 17. Jahrhunderts – A. Haverkamp: Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der früheren Neuzeit – G. Kisch: Forschungen zur Rechts-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Juden – Peter Schäfer: Synopse zur Hekhalot-Literatur. Texte und Studien zum antiken Judentum – F. E. Wilms: Freude vor Gott – Bernhard Rübenach (Hg.): Begegnungen mit dem Judentum – Willy Israel Cohn: Als Jude in Breslau 1941 – Martin Höllen: Heinrich Wienken, der »unpolitische« Kirchenpolitiker – Helmut Krausnick/Hans H. Wilhelm: Die Truppe des Weltanschauungskrieges, 1938-1942 – Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder: Ev. Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz – R. Halabi: Die Westbank-Story) . . .	60
17		Aus unserer Arbeit (u. a. Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen in Israel [Nahariyya]) . . .	102
18		Systematische Übersicht über die Literaturhinweise – 19 Systematisches Register über den Inhalt Jg. XXXIV . . .	108
20		Personenregister Jg. XXXIV . . .	111
		»IMMANUEL«, Dokumente des heutigen religiösen Denkens und Forschens in Israel. X/1982, Hrsg. Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel und Freiburger Rundbrief: Sinaibund, Prophetie und Israels Erwähltheit in der rabbinischen Polemik. Von Benjamin Uffenheimer, Professor für Bibelwissenschaft an der Universität Tel Aviv – Jehoshua Amir zum 70. Geburtstag. Von Professor Dr. Benjamin Uffenheimer – Der Text der Mischna. Neue Faksimile-Ausgaben von Mischna-Handschriften und Editionsversuche. Teil I – Einleitung: Die drei vollständigen Mischna-Handschriften. Bearbeitet von Dr. Michael Krupp, Jerusalem – Personenregister IMMANUEL, Jg. X . . .	114
		Nach Redaktionsschluss: Papst Johannes Paul II. nach dem Angelusgebet, 10. 10. 1982 . . .	US 2

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

Herausgegeben (mit Unterstützung der Deutschen Bischofskonferenz und des Deutschen Caritasverbandes e. V.) von Dr. Willehad P. Eckert OP, 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)

An unsere Leser

Für alle Hilfe und das Echo, die der Aufruf an unsere Leser und auf den Gesamtregisterband (FrRu XXXIII/1981) gefunden hat, danken wir herzlich.

Die wiederum gestiegenen Kosten für die Herstellung unseres »Rundbriefs« und u. a. beträchtliche erneute Porti-Erhöhung bedeuten eine erhebliche Erschwerung unserer Aufgabe und Arbeit.

Dies veranlasst uns, alle, die sich diesem Anliegen verpflichtet wissen, und alle, die diese nun auch aufgrund des Registerbandes sich fortgesetzt ausweitende Arbeit unterstützen und weiterhin zu fördern wünschen, auf eine dringend erforderliche finanzielle Hilfe anzusprechen.

Das wachsende Interesse an unserer Arbeit und an den Erscheinungen des Zeitgeschehens, auch von 1933–45, ist erfreulich. Das kam u. a. anlässlich der Koje »Freiburger Rundbrief« gemeinsam mit der Bischöflichen Akademie Aachen auf dem Düsseldorfer Katholikentag zum Ausdruck. Dieses Interesse, zugleich Chance und Dringlichkeit, erfordert eine Intensivierung der Aufgaben.

Der Freiburger Rundbrief erscheint jährlich in unregelmässiger Folge. Er bringt wegen seines dokumentarischen Charakters die Ereignisse aus einer grösseren Distanz. Seit der Jahresfolge XIX/1967, die Ende des 1. Quartals 1968 erschien, um auch noch im Zusammenhang von Ereignissen des vorhergehenden Jahres zu berichten, hat sich der Rhythmus des Erscheinens etwas verschoben. Es werden auch noch die aktuellen Ereignisse in Israel mit einbezogen.

Um nun wieder im laufenden Jahr zu erscheinen, war die dafür vorgesehene Folge XXXIV/1982 noch 1982 geplant. Der im Juli 1982 erschienene Gesamtregisterband I–XXX/1948–1978 (XXXIII/1981) verursachte eine erhebliche zusätzliche Mehrbelastung. Hinzu kamen andere Umstände (u. a. monatelange Erkrankung des Mitarbeiters), wodurch sich die für August oder September vorgesehene und im Juli im wesentlichen abgeschlossene Jahresfolge verzögert hat. Wir bitten um Verständnis, dass die Ereignisse des Libanon-Krieges und Reaktionen darauf erst in Folge XXXV/1983 erfolgen. Auch erscheint uns erforderlich, wegen der Komplexität der Thematik eine ausgewogene, abgerundete Dokumentation auf Ereignisse zu geben.

Allen, die im Laufe der vergangenen 34 Jahre an dieser Arbeit Anteil nahmen, diese unterstützten und uns dabei ermutigten, sind wir zu Dank verpflichtet. Wir danken im voraus allen, die uns damit helfen, das in hoher Auflage und in aller Welt verteilte Heft und die damit verbundene Arbeit in der bisherigen Weise fortzusetzen.

Das starke Echo, das der »Rundbrief« in all den Jahren seines Bestehens allseits gefunden hat, ermutigt uns, das heute nicht minder als zuvor notwendige Werk weiterzuführen. Den an alle Mitarbeiter, Förderer und Interessierte unten (s. US 3) ausgesprochenen herzlichen Dank geben wir auch an dieser Stelle weiter.

Die Herausgeber

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

HEIMSUCHUNG*, zu Psalm 84 (85), 11**:

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

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

* Vgl. Lk 1, 39–56.

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

Voraussichtlich in Folge XXXV: Neues jüdisch-christliches Dokument aus Österreich – Juden und Christen auf dem 87. Deutschen Katholikentag, Düsseldorf, 1.–5. 9. 1982 – Schweizerische Gesellschaft für judaistische Forschung – Libanonkrieg – Papstbesuch Arafats – 3. Symposium der drei Weltreligionen Islam, Judentum, Christentum in der staatlichen Akademie für Lehrerfortbildung Donaueschingen, Januar 1982 – In IMMANUEL: Yehoshua Amir: Eine Untersuchung über jüdisch-hellenistische Selbstbezeichnung – Aaron Oppenheimer: Der Bar Kokhba-Aufstand – Rivka Schatz-Uffenheimer: Existenz und Eschatologie in der Lehre des Maharal (Teil I) – Eliezer Schweid: Die jüdische Weltansicht Gerschom Scholems – Ithamar Grünwald: Die Methodenfrage bei der Erforschung des rabbinischen Denkens.

Der Freiburger Rundbrief erscheint in unregelmässiger Folge. Unkostenbeitrag für dieses Heft DM 20,- und Zustellgebühr (Folge XXXIV Nr. 129–132). – Dr. Gertrud Luckner/Rundbrief, Postscheckkonto Karlsruhe Nr. 680 35-750. Bezug durch Freiburger Rundbrief. Postanschrift: Lorenz-Werthmann-Haus, Postfach 420, D-7800 Freiburg i. Br.

Gesamtherstellung: Druckhaus Rombach + Co, Freiburg i. Br.



FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

1 Papst Johannes Paul II.:

I Aufforderung zu einer dem Judentum und Christentum entsprechenden Verkündigung und Forschung

Ansprache an die Delegierten der Bischofskonferenzen für die Beziehungen zum Judentum anlässlich einer Audienz am 6. März 1982*

Die Ansprache wurde von Papst Johannes Paul II. bei einer Audienz für die Teilnehmer an der ersten Zusammenkunft der Vertreter der Bischofskonferenzen und anderer Experten über die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum gehalten. Diese von der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum angeregte Zusammenkunft fand vom 2. bis 5. März im Sekretariat zur Förderung christlicher Einheit statt. An ihr haben auch einige Vertreter der orthodoxen Kirchen, der anglikanischen Kirche, des Lutherischen Weltbundes und des Ökumenischen Rates der Kirchen teilgenommen. Unter diesen Vertretern nahmen weiterhin einige Behörden der Römischen Kurie teil: der Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche, die Hl. Kongregationen für den Klerus und für das katholische Bildungswesen, das Sekretariat für die Nichtchristen und die Päpstliche Kommission »Justitia et Pax«. Die Sitzungen wurden vom Vizepräsidenten des Einheitssekretariats, Bischof Ramon Torrelle Cascante**, und vom Sekretariat der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Msgr. Jorge Mejia, geleitet.

Liebe Brüder im Bischofsamt und Priesteramt, meine Schwestern, meine Damen und Herren!
Aus verschiedenen Gegenden der Welt sind Sie in Rom zusammengekommen, um über die wichtige Frage der Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum Bilanz zu ziehen. Und die Bedeutung dieses Problems wird gleichzeitig hervorgehoben durch die Anwesenheit von Vertretern der orthodoxen Kirchen, der anglikanischen Kirchengemeinschaft, des Lutherischen Weltbundes und des Weltrates der Kirchen unter Ihnen, die ich voll Freude begrüße und denen ich für ihre Mitarbeit danke.

Euch Bischöfen, Priestern, Ordensleuten, Laienchristen drücke ich ebenfalls meine volle Anerkennung aus. Eure Anwesenheit hier sowie euer Einsatz in der Seelsorge oder auf dem Gebiet der biblischen und theologischen Forschung zeigen, in welchem Grade die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum an verschiedene Aspekte des Lebens und der Tätigkeiten der Kirche rühren.

Das begreift man sehr wohl. Das Zweite Vatikanische Konzil sagt in der Tat in seiner Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra aetate*, Nr. 4)¹: »Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist.« Und ich selbst hatte Gelegenheit, das mehr als einmal auszusprechen: Unsere beiden Religionsgemeinschaften »sind auf der Ebene ihrer eigenen Identität verbunden« (vgl. *Ansprache an die Vertreter der jüdischen Organisationen und Gemeinschaften vom 12. März 1979*)². In der Tat – und hier ist wieder der Text der Erklärung *Nostra aetate* (Nr. 4) anzuführen: »Die Kirche Christi anerkennt, dass nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und

ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden . . . Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, dass sie durch jenes Volk . . . die Offenbarung des Alten Testaments empfing . . . Die Kirche hat auch stets die Worte des Apostels Paulus vor Augen, der von seinen Stammverwandten sagt: »Sie haben 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, 4–5), der Sohn der Jungfrau Maria.«

Das heisst, dass die Bande zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk sich auf den Plan des Bundesgottes gründen und – als solche – notwendigerweise in gewissen Einrichtungen der Kirche, insbesondere in ihrer Liturgie, Spuren hinterlassen haben.

Als vor zweitausend Jahren an dem gemeinsamen Stamm ein neuer Zweig auftauchte, waren die Beziehungen zwischen unseren beiden Gemeinschaften natürlich von dem Unverständnis und den Ressentiments gekennzeichnet, die uns bekannt sind. Und wenn es seit dem Tag der Trennung Missverständnisse, Irrtümer und sogar Beleidigungen gegeben hat, geht es jetzt darum, sie in Verständnis, Frieden und gegenseitiger Achtung zu überwinden. Die schrecklichen Verfolgungen, die die Juden in den verschiedenen Geschichtsepochen erlitten haben, haben endlich die Augen geöffnet und die Herzen aufgerüttelt. Die Christen befinden sich auf dem guten Weg, dem Weg der Gerechtigkeit und der Brüderlichkeit, wenn sie mit Achtung und Ausdauer versuchen, sich mit ihren semitischen Brüdern um das für alle so reiche gemeinsame Erbe zu sammeln. Bedarf es, vor allem für diejenigen, die noch immer skeptisch, ja sogar feindselig bleiben, der Klarstellung, dass diese Annäherung sich nicht mit einem gewissen religiösen Relativismus und noch weniger mit einem Identitätsverlust verbinden dürfe? Die Christen bekennen für ihren Teil unmissverständlich ihren Glauben an den universalen Heilscharakter des Todes und der Auferstehung Jesu Christi.

Ja, die Klarheit und die Wahrung unserer christlichen Identität sind eine wesentliche Grundlage, wenn wir authentische, fruchtbare und dauerhafte Beziehungen zum jüdischen Volk anknüpfen wollen. In diesem Sinne freue

* Abgedruckt in »L'Osservatore Romano«. Wochenausgabe in deutscher Sprache (12/23), Vatikanstadt, 4. 6. 1982, unter der Überschrift: »Gemeinsames Erbe: Dienst am Menschen«

** Vgl. FrRu XXXII/1980, S. 71 f.; Ramon Torrella: Rundschreiben vom 16. 3. 1980 zum 100jährigen Geburtstag von Augustin Kardinal Bea.

¹ s. Karl Rahner / Herbert Vorgrimler: Kleines Konzils-Kompendium. Herder S. 357.

² In: FrRu XXX/1978, S. 13 ff.

ich mich zu erfahren, dass Sie in gemeinsamem Studium und Gebet zahlreiche Anstrengungen unternehmen, um die manchmal schwierigen biblischen und theologischen Probleme, die durch den Fortschritt des jüdischen Dialogs aufgeworfen werden, besser zu empfinden und besser zu formulieren. Auf diesem Gebiet würden Ungenauigkeit und Mittelmässigkeit einem solchen Dialog ausserordentlich schaden. Möge Gott Christen und Juden geben, sich intensiver zu begegnen, tiefer auszutauschen und von ihrer eigenen Identität auszugehen, ohne sie jemals von der einen wie von der anderen Seite zu verdunkeln, so dass wirklich der Wille Gottes gesucht wird, der sich offenbart hat! Das sind Beziehungen, die zur Bereicherung der Kenntnis unserer Wurzeln beitragen können und sollen und dazu, bestimmte Aspekte dieser Identität, von denen wir sprechen, ins Licht zu stellen. Unser gemeinsames geistliches Erbe ist beachtlich. Eine Bestandsaufnahme dieses Erbes bei uns selbst, aber auch die Berücksichtigung des Glaubens und religiösen Lebens des jüdischen Volkes, wie sie noch jetzt bekannt und gelebt werden, können dazu beitragen, bestimmte Aspekte des Lebens der Kirche besser zu verstehen. Das ist der Fall in der Liturgie, deren hebräische Wurzeln noch ergründet und vor allem von seiten der Gläubigen besser erkannt und gewürdigt werden müssen. Dies gilt ebenso auf der Ebene der Geschichte unserer Institutionen, die seit den Anfängen der Kirche von bestimmten Aspekten der Organisation der Synagogengemeinde inspiriert wurden. Schliesslich ist unser gemeinsames geistliches Erbe vor allem von Bedeutung auf der Ebene unseres Glaubens an einen einzigen, gütigen und barmherzigen Gott, der die Menschen liebt und sich von ihnen lieben lässt, an den Herrn der Geschichte und des Schicksals der Menschen, der unser Vater ist und der Israel erwählt hat, »den guten Ölbaum, in den die Heiden als wilde Schösslinge eingepfropft sind« (*Nostra aetate*, Nr. 4; vgl. auch Röm 11, 17–24).

Deshalb haben Sie sich bei Ihrer Tagung Gedanken ge-

macht über den katholischen Unterricht und die Katechese im Hinblick auf die Juden und das Judentum. Was diesen Punkt wie auch noch andere betrifft, lassen Sie sich von den »Richtlinien und Hinweisen für die Anwendung der Konzilerklärung *Nostra aetate* (Nr. 4)« leiten und ermutigen, die von der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum (vgl. Kapitel III) veröffentlicht wurden⁴. Man muss dahin gelangen, dass dieser Unterricht auf den verschiedenen Ebenen der religiösen Bildung, in der Katechese für Kinder und Erwachsene die Juden und das Judentum nicht nur aufrichtig und objektiv, ohne jedes Vorurteil und ohne jemanden zu beleidigen vorstellt, sondern darüber hinaus mit einem lebendigen Bewusstsein für das Erbe, das wir in grossen Zügen beschrieben haben.

Auf einer solchen Grundlage wird schliesslich – wie sich das bereits in sehr erfreulicher Weise erkennen lässt – eine enge Zusammenarbeit entstehen können, zu der uns unser gemeinsames Erbe drängt, nämlich der Dienst am Menschen und seinen unermesslichen geistlichen und materiellen Bedürfnissen. Auf verschiedenen, aber letzten Endes dem gleichen Ziel zustrebenden Wegen werden wir – mit Hilfe des Herrn, der niemals aufgehört hat, sein Volk zu lieben (vgl. Röm 11, 1) – zu dieser wahren Brüderlichkeit in der Versöhnung, der Achtung und vollen Verwirklichung des Planes Gottes in der Geschichte gelangen.

Ich freue mich, in Christus geliebte Brüder und Schwestern, Sie zu ermutigen, auf dem eingeschlagenen Weg weiterzugehen, indem Sie Unterscheidungsfähigkeit, Zuversicht und zugleich eine sehr grosse Treue zum Lehramt an den Tag legen. Auf diese Weise werden Sie der Kirche einen echten Dienst erweisen, der sich aus dem Geheimnis ihrer Berufung ergibt und zum Wohl der Kirche selbst, des jüdischen Volkes und der ganzen Menschheit beitragen soll.

³ s. o., Anm. 1.

⁴ Vgl. FrRu XXVI/1974, S. 3 ff.

II Dem Weg des Erbarmens folgen

Ansprache von Papst Johannes Paul II. bei der ökumenischen Begegnung mit Vertretern der christlichen, islamischen und jüdischen Bekenntnisse am 14. Mai 1982 in Lissabon*

Verehrte Herren und meine Brüder!

1. Voll Dankbarkeit für die ehrenden Worte und die Wünsche, die an mich gerichtet wurden, will ich die hier anwesenden Vertreter der christlichen Gemeinschaften, des Judentums und des Islams begrüssen, indem ich allen meine brüderliche Achtung und Wertschätzung zum Ausdruck bringe. Die Tatsache, dass wir heute gemeinsam den Glauben an den einen, lebendigen, allmächtigen und barmherzigen Gott, den Schöpfer aller Dinge, bekennen können, würde schon hinreichen, mir diese Begegnung angenehm zu machen; ich freue mich, dass uns diese Gelegenheit zum Zeugnis geboten wurde, die zugleich ein Akt der Huldigung und der Demut vor unserem Gott ist. Uns verbindet in gewisser Weise der Glaube und ein in vielen Punkten ähnliches Engagement, nämlich durch gute Werke die Kohärenz unserer jeweiligen religiösen Einstellung zu beweisen, und auch der Wunsch, dass unsere Verehrung des Schöpfers aller Dinge anderen Beispiel und Hilfe sein könne bei ihrer Suche nach Gott, bei der Öffnung für das Überirdische, bei der Anerkennung des

geistigen Wertes der menschlichen Person und manchmal auch bei der Klarstellung der Grundlage und bleibenden Quelle ihrer Rechte. Das ist – wie wir wissen – die Vorbedingung zur Bildung von Kriterien für die Wertschätzung der menschlichen Person, die sich nicht auf die »praktische Nützlichkeit« beschränken, sondern die unantastbare Würde des Menschen zu schützen vermögen. Was die Christen betrifft, stellt der gemeinsame Glaube an Christus, den Erlöser, ein besonderes Motiv der Einheit und des Zeugnisses dar.

2. Die moderne Gesellschaft erscheint uns gespalten oder sogar in grossem Umfang geneigt, von Gott und von der Religion »abzusehen«, und ganz den materiellen und irdischen Dimensionen des Menschen und des Lebens zugewandt; bewundernswürdige Fortschritte auf allen Gebieten sorgen für grossen Wohlstand, scheinen aber bei einigen eine Umkehrung und den Ersatz von Werten zu fördern. Durch die Anerkennung und Verkündigung der geistigen und religiösen Werte werden wir gewiss eine allgemeine lebendige Vorahnung und unter Menschen in normalen Verhältnissen eine gewisse begriffliche Vorstellung von der Wirklichkeit eines existenten Schöpfers wecken und leiten können.

* Entnommen aus: »L'Osservatore Romano«, Wochenausgabe in deutscher Sprache (12/23), Vatikanstadt, 4. 6. 1982.

Andererseits gibt es in Treue zu der Religion, zu welcher man sich bekennt, immer einen Freiraum menschlicher Solidarität, weil wir, überzeugt von dem Gut, das der Glaube an Gott für uns darstellt, den spontanen Wunsch spüren, dieses Gut mit anderen zu teilen. Mit aller Ehrfurcht gesagt, können wir uns zum Zeichen des Allmächtigen machen, der für viele der »unbekannte Gott« ist, für andere sich trügerisch in irdischen Kräften zeigt, die unerbitlich von Tod und Vergänglichkeit gekennzeichnet sind.

3. Unsere Kontakte, der Dialog und die Anerkennung der unleugbaren geistlichen Reichtümer jeder Religion, die christliche Zusammengehörigkeit und, wenn möglich, das gemeinsame Gebet können die Konvergenz der Bemühungen begünstigen, der Selbsttäuschung, eine neue Welt ohne Gott aufbauen zu können und der Leere eines rein anthropozentrischen Humanismus zuvorzukommen. Ohne die religiöse Dimension und, was noch schlimmer ist, ohne religiöse Freiheit verarmt der Mensch oder wird um eines seiner Grundrechte betrogen. Und diese Verarmung des Menschen wünschen wir alle zu vermeiden.

So werden wir, wenn wir auch von menschlicher Solidarität motiviert über das Gebet, die Befolgung der Gebote und die Beobachtung der Gerechtigkeit zu einem konsequenten religiösen Leben gelangen, durch unsere Hilfe bei der Suche nach Gott zum Wohl unseres Nächsten und zum Gemeinwohl der Menschheit beitragen. Und das lässt sich verwirklichen:

– durch persönliche Redlichkeit und durch Beobachtung der Sitten im privaten und öffentlichen Leben, indem wir der zunehmenden Lockerung der Prinzipien von Moral und Gerechtigkeit sowie der sittlichen Laxheit Einhalt gebieten;

– durch Respektierung des Lebens und der Familie und ihrer Werte, indem wir die Förderung unserer Mitmenschen, was ihr Menschsein und ihre Würde betrifft, und die Festigung der unersetzlichen Fundamente eines geordneten Zusammenlebens in der Gesellschaft begünstigen;

– durch Pflege des echten Sinnes und der praktischen Handhabung der menschlichen Arbeit sowie durch mutige und kluge Beteiligung am gesellschaftlichen und politischen Leben, wobei wir das Wohl aller und den Aufbau der Gesellschaft und der Welt überall auf der Erde immer konformer mit den Plänen und Weisungen Gottes suchen, denn nur so kann es für uns eine gerechtere, friedlichere und von brüderlicher Liebe erfüllte Welt geben.

4. Wie Sie wissen, komme ich als Pilger nach Portugal, um vor allem Gottes Erbarmen zu preisen. Ich bin zutiefst davon überzeugt, dass der barmherzige Gott diese seine Eigenschaft immer mehr in der ganzen Menschheitsfamilie widergespiegelt sehen möchte; das echte Erbarmen scheint mir unentbehrlich dafür zu sein, den Beziehungen unter den Menschen eine Form und Festigkeit zu geben, die von tiefer Achtung für alles Menschliche und für die Brüderlichkeit inspiriert sind.

Die Christen sind in der Tat dazu aufgefordert, dem Herrn Jesus, dem Vorbild des Erbarmens, nachzufolgen. Auch das Judentum betrachtet das Erbarmen als ein grundlegendes Gebot. Und der Islam erkennt in seinem Glaubensbekenntnis Gott diesen Beinamen zu. Abraham, unser gemeinsamer Vorfahre, lehrt alle – Christen, Juden und Muslime –, diesem Weg des Erbarmens und der Liebe zu folgen¹.

Es sei mir gestattet, meine Worte mit einem Gebet an den barmherzigen Gott zu beschliessen:

O Unaussprechlicher, von dem die ganze Schöpfung spricht, o Allmächtiger, der die Menschheit niemals nötig, sondern sie nur zum Guten einlädt und anleitet, o von Mitleid Erfüllter, der das Erbarmen unter allen Menschen verbreitet sehen möchte: möge er uns stets auf seinen Wegen führen, möge er unsere Herzen mit seiner Liebe, seinem Frieden und seiner Freude erfüllen und uns segnen!

¹ Vgl. dazu auch u. a.: »Nostra aetate« Nr. 3 u. 4, in: FrRu XVIII/1966, S. 28 f.

2 Kardinal-Bea-Symposium im Sekretariat zur Förderung christlicher Einheit (zum 100. Geburtstag), Dezember 1981*

Der das Symposium eröffnende Vortrag von Kardinal Jan G. M. Willebrands mit dem Thema: *Kardinal Augustin Bea: Sein Beitrag für die ökumenische Bewegung, die Religionsfreiheit und die Schaffung eines neuen Verhältnisses mit dem jüdischen Volk* gibt eine ausserordentlich beeindruckende Wiedergabe im Rückblick dieser Wegbereitung. Wegen der nun bereits weit vorgeschrittenen Drucklegung dieser Rundbrief-Folge ist ein zu übersetzender Nachdruck bedauerlicherweise jetzt nicht mehr möglich.

Im folgenden bringen wir die *Ansprache* von Papst Johannes Paul II. an die Teilnehmer des Symposiums sowie die *Rede* von Dr. Gerhart Riegner, dem Generalsekretär des Jüdischen Weltkongresses, Genf: »Kardinal Bea: Sein Beitrag für die Religionsfreiheit«. (Gertrud Luckner)

I Ansprache Papst Johannes Pauls II. an die Teilnehmer des Symposiums, 19. Dezember 1981**

Eminenzen, Exzellenzen, meine Herren!

Ich bin Ihnen dankbar für Ihren Besuch und die mir damit gebotene Gelegenheit, die bedeutenden Arbeiten kennenzulernen, die Sie hier zusammengeführt haben¹ mit dem Ziel, den Beitrag, den Kardinal Augustin Bea für die Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils erbracht

* S. Cardinal John Willebrands, »Cardinal Augustin Bea: His Contribution To The Ecumenical Movement, To Religious Liberty And To Establishing New Relations With The Jewish People«, in: »Information Service«, hg.: The Secretariat for Promoting Christian Unity. Vatican City, No. 47, 1981/III-IV. S. 142–152.

** In: »L'Osservatore Romano. Wochenzeitung in deutscher Sprache« (Vatikanstadt), Supplement zum Jg. 1981 als Beilage Nr. 14/1982, S. VII–VIII, unter der Überschrift: »Für den Dienst an der Kirche«.

¹ Vgl. dazu u. S. 7 ff.

hat, zu beleuchten. Es handelt sich dabei um einen Akt der Treue gegenüber der historischen Wahrheit, um einen Ausdruck der Dankbarkeit gegenüber Gott für das, was er uns durch den Mann gegeben hat, der sein grosser Diener war, um einen Ansporn, der uns helfen soll, immer mehr die fruchtbaren Ansätze zu entwickeln, die im Konzil ihren Ursprung haben, aber unserer Mitarbeit bedürfen, damit sie die Früchte bringen können, die in ihnen potentiell angelegt sind.

Ich denke unter anderem an drei Dokumente, die Kardinal Bea besonders am Herzen lagen und von denen dank der Vermittlung des Sekretariats für die Einheit der Christen und anderer Organe des Hl. Stuhls noch immer zahlreiche Initiativen der Kirche inspiriert werden; ich will

vom Ökumenismusdekret sprechen, von der Erklärung *Nostra aetate*, über die Beziehungen der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen – angefangen beim Judentum –, von der Erklärung über die Religionsfreiheit. Ich habe oft Gelegenheit, das Engagement der Kirche in diesen drei Richtungen zu erläutern; heute will ich lieber dabei innehalten, um zu überlegen, wie der Beitrag Kardinal Beas zur Konzilsarbeit unser Engagement erhellt und anregt, damit der vom Konzil auf dem Boden der Kirche gepflanzte Baum wachse und sich immer stärker entfalte. Das Leben des Kardinals bietet uns zu diesem Thema in der Tat eine Vielzahl wichtiger Hinweise.

1. Der erste Hinweis betrifft den Geist, der seine ökumenische Arbeit nährte. Das ausdrückliche Zeugnis dafür finden wir in seinen geistlichen Aufzeichnungen. In einer Betrachtung über die Sendung der von Christus unterstützten Apostel schreibt er: »Ich betrachte die mir anvertraute Aufgabe als die wesentliche ›Mission‹, mit der mich der Erlöser jetzt beauftragt. Ich will sie mit möglichst vollkommener Hingabe erfüllen . . . Vor allem gilt es, meinen Brüdern meine Liebe zu bekunden, in den Beziehungen, Gesprächen, in der Korrespondenz und in den Verhandlungen. Die getrennten Brüder sollen erkennen, dass ich einzig und allein aus Liebe zu Christus handle . . . Das Werk soll im inneren Geist und im Geist der Macht, also mit einer übernatürlichen Kraft vollbracht werden (1 Thess 1, 5; vgl. 1 Kor 4, 20). Jeder soll erkennen, dass es da kein Machtstreben gibt, kein irdisches Interesse, keinen reinen Aktivismus, keine Routine, sondern den wahren Geist Christi« (Augustin Bea, *Ma vie pour mes frères*, Paris 1971, S. 109).

Doch machte sich Kardinal Bea keine Illusion bezüglich der Schwierigkeiten des Unternehmens. In seinen geistlichen Anmerkungen zu den Exerzitien von 1962 lesen wir dazu: »Je näher eine Seele dem Herrn ist, um so mehr gilt für sie auch die Anspielung auf das Kreuz. Sie gilt also auch für mich, vor allem in meiner Sonderaufgabe, die sich nicht ohne grosse Mühen, Misserfolge und Missverständnisse durchführen lässt. Ich muss meinen Mut und meine Kraft aus der ›Transfiguration‹ schöpfen, aus jener Transfiguration, die sich in mir durch das Gebet vollzieht« (ebd., S. 179 ff.).

2. Ein zweiter Hinweis, den wir Kardinal Bea verdanken, ist seine tiefgehende Kenntnis des alt- und neutestamentlichen Gotteswortes und seine Hingabe und Bereitschaft, dieses nicht nur zu vertiefen, sondern mitzuteilen und tief in die Kirche eindringen zu lassen. Dieser Aufgabe hat er ein ganzes Gelehrtenleben gewidmet – durch Publikationen und vor allem durch seine Lehrtätigkeit. Jahrzehnte hindurch hat er Tausenden künftiger Lehrer der Heiligen Schrift, die dann über die ganze Kirche verstreut waren, die vom Päpstlichen Bibelinstitut dargebotenen Schätze mitgeteilt. Diese Aufgabe wurde um so mehr verwirklicht, als er selbst dieses Institut neunzehn Jahre lang leitete und ihm daher eine besondere Verantwortung für den Unterricht, die Veröffentlichungen, die Forschungen und namentlich die archäologischen Ausgrabungen zukam, die das Institut in Palästina durchführte. Hinzugefügt werden muss die hingebungsvolle und wirksame Mitarbeit bei den Arbeiten der Bibelkommission. Wie sollte man dann nicht seine Tätigkeit als Konzilsvater vermerken? In seinen zahlreichen Interventionen bestand er auf der Notwendigkeit, in den Konzilstexten die biblischen Grundlagen der vorgelegten Lehre mit aller Klarheit sichtbar werden zu lassen. Und als er die Theologie der Taufe und ihre Folgen für die Beziehungen zwischen den getrennten Christen entwickelte, stellte er das entscheidende biblische Fundament dieser Lehre klar heraus. In allgemeinerem Rahmen wiederholte er immer wieder, dass die Heilige

Schrift das gemeinsame Erbe und den gemeinsamen Schatz aller Christen und dadurch eine wesentliche Basis darstelle, um sich jenseits der Spaltungen wiederzufinden. Diese Überzeugung inspirierte ihn auch, als er die Zusammenarbeit mit den Bibelgesellschaften verwirklichte, um »ökumenische Bibelübersetzungen« vorzubereiten. Im selben Geist übernahm er die heikle Aufgabe, dem Konzil die Erklärung *Nostra aetate* vorzulegen, in der auf die Beziehungen zwischen dem auserwählten Volk des Alten und dem des Neuen Testaments hingewiesen wird.

3. Ein drittes wertvolles Zeugnis Kardinal Beas betrifft seine Verbundenheit mit der Kirche. Dieser Sinn für die von Christus beseelte Kirche begleitet wirklich sämtliche Aktivitäten, die ich soeben in Erinnerung gerufen habe, wie das in zwei Sätzen aus seinen geistlichen Aufzeichnungen zum Ausdruck kommt: »Die Kirche ist daher nicht bloss eine fromme Vereinigung, sie ist Christus, der mit allen seinen Gaben und Gnaden weiterlebt (vgl. 1 Kor 12, 12, 27)« (ebd., S. 211).

Daraus ergibt sich folgende Konsequenz: »Meine Arbeit muss sich immer in der Sorge um Teilnahme am Leben der Kirche und ihrem Schicksal vollziehen. Sie muss dieser Arbeit ihre Gestalt geben« (ebd., S. 288 ff.). In der Tat zielte sein gesamtes Wirken am Bibelinstitut auf den Dienst an der Kirche, die ihm diese Arbeit übertragen hatte, und auf den Dienst an zahlreichen Ortskirchen, wo seine Schüler das, was sie am Institut gelernt hatten, weiter aussäen sollten. Doch er wurde dazu berufen, der Kirche an der Kurie und in der Person des Nachfolgers Petri zu dienen. Jeder weiss um das tiefe Vertrauen, das ihm naheinander – und jeder auf seine Weise – die Päpste Pius XII., Johannes XXIII. und Paul VI. vorbehalten haben, die seine wertvollen Dienste sehr schätzten. Es genügt der Hinweis, dass sie ihn zum Kardinal und zum ersten Präsidenten des neuen Sekretariates für die Einheit der Christen ernannten.

Für die Kirche leistete er auch seine Arbeit als Konsultor mehrerer Dikasterien der Römischen Kurie und insbesondere seine Zusammenarbeit mit dem damaligen Heiligen Offizium sowie mit der Ritenkongregation für die Liturgiereform. Dienst an der Kirche war auch seine Tätigkeit als erster Präsident des Einheitssekretariates, wo er die Anfänge der Kommission für die Neo-Vulgata unterstützte, das heisst für die Revision der lateinischen Vulgata, die anhand der Originaltexte der Heiligen Schrift erfolgen sollte. Diese Aufgabe ist nun abgeschlossen.

4. Die tiefen Bande zur Kirche – das »sentire cum Ecclesia« im wahrsten Sinne des Wortes – machten den Kardinal zugleich auch aufgeschlossen für die Bedürfnisse der Welt, liessen ihn die Zeichen der Zeit beobachten und deuten, um zu erfassen, was der Geist der Kirchen heute sagt (vgl. Off 2, 7). So hatten die tiefe Verbundenheit mit Christus, als dessen Bote er sich fühlte, das Studium und die Betrachtung des Wortes Gottes, die innige Verbindung zur Kirche und sein Gespür für die spirituellen Bedürfnisse der Welt alles in allem ein erhabenes Ziel vor Augen: dass die Kirche immer mehr »gleichsam das Sakrament« werde, »das heisst Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (Lumen gentium, Nr. 1). Mit anderen Worten, alles steht in der Sicht, die der Herr uns in der Prophezeiung des Zefanja enthüllt hat: »Dann werde ich die Lippen der Völker in reine Lippen verwandeln, damit alle den Namen des Herrn anrufen und ihm einmütig dienen« (Zef 3, 9). Es ist mein herzlicher Wunsch, dass Ihre Arbeit einen wertvollen Beitrag zur Verwirklichung dieses göttlichen Planes darstellen könne, und dafür rufe ich auf diese und auf Sie den Segen des allmächtigen Gottes, unseres Vaters, herab.

II Kardinal Bea: Sein Beitrag für die Religionsfreiheit*/**

Rede von Dr. Gerhart Riegner*, Generalsekretär des Jüdischen Weltkongresses, 18. Dezember 1981

Kardinal Willebrands schreibt in dem oben zitierten Aufsatz^{1a} u. a. s. o. S. 5, Anm.* ... Man hat wohl mit Recht gesagt, dass der Entwurf der Erklärung über die Religionsfreiheit vielleicht der meist umstrittenste der Konzilsbeschlüsse war ... Wir sollten nicht vergessen, dass Papst Pius XII. 1953 noch von *Toleranz* sprach, ebenso wie auch der Entwurf für die Erklärung der Religionsfreiheit der ihn vorbereitenden Kommission von *Toleranz* sprach und nicht von Religionsfreiheit^{1a}. (Gertrud Luckner)

I.

Dasjenige Dokument, das bei den Debatten des Zweiten Vatikanums auf den grössten Widerstand stiess, war wohl die am 7. Dezember 1965 verkündete Erklärung über die Religionsfreiheit^{1a}. Es heisst, dass im Verlauf von zwei Jahren seit Vorlegung des Dokuments durch das Sekretariat zur Förderung christlicher Einheit im Jahr 1963 fünf verschiedene Versionen im Druck erschienen sind. Drei öffentliche Debatten fanden in der Aula statt, 120 Ansprachen wurden darüber gehalten, über 600 schriftliche Interventionen beim Sekretariat eingereicht, und bevor die endgültige Abstimmung stattfand, wurden 2000 *modi* diskutiert. Es kann also kein Zweifel darüber bestehen, dass der Text die Gemüter stark bewegte und heftige Spaltungen bei den Konzilsvätern hervorrief. Die Debatte wurde zu einem Angelpunkt der katholischen Lehre.

Nach nur 16 Jahren sehen wir heute mit Erstaunen und Bewunderung, dass die katholische Kirche und Papst Johannes Paul II. als ihr Haupt in den Augen der ganzen Welt zu Verfechtern der Idee der Religionsfreiheit geworden sind. Der Papst ist ein unbestrittener Vorkämpfer für die universale Achtung und Einhaltung der Menschenrechte und Grundfreiheiten und vor allem für das Recht auf Religionsfreiheit, das er als Grundlage aller Menschenrechte ansieht. Er hat diesen Glauben zunächst in seiner Botschaft an die Vereinten Nationen am 2. Dezember 1978 anlässlich des 30. Jahrestages der Allgemeinen Erklärung über die Menschenrechte zum Ausdruck gebracht; des weiteren in seiner ersten Enzyklika *Redemptor Hominis* vom 4. März 1979; dann in einer Ansprache vor der 34. Generalversammlung der Vereinten Nationen vom 2. Oktober 1979 und in dem bedeutsamen Dokument, das an alle Staatsoberhäupter und Unterzeichner der Endakte von Helsinki am 1. September 1980 gesandt wurde, wie auch in vielen weiteren Äusserungen.

Ein Aussenstehender kann nur mit Erstaunen die Vitalität und innere Kraft einer Institution feststellen, die sich im Verlauf von 100 Jahren und basierend auf den Gesetzen der Kontinuität und des Fortschritts, wie sie Papst Johannes XXIII. in der Enzyklika *Pacem in Terris*² darlegt, von der Lehre des Syllabus der Irrtümer von 1864 zu der 1965 in *Dignitatis Humanae Personae* dargelegten hat entwickeln können.

Ein jüdischer Beobachter mit Sinn für Geschichte konstatiert mit Bewegung, dass eine etwa gleiche Zeitspanne die Verkündung der Konzilsklärung von der sog. Mortataffäre trennt. Das war einer der schärfsten Konflikte zwischen der jüdischen Gemeinschaft und der katholi-

schen Kirche, der darauf beruhte, dass ein jüdisches Kind im Papststaat seinen Eltern entführt und heimlich getauft wurde und trotz allgemeiner Proteste und Vorstellungen nie zurückgebracht wurde. Heute arbeiten Vertreter des Vatikans und des Jüdischen Weltkongresses gemeinsam und einträchtig bei den Vereinten Nationen an der Formulierung und Verbesserung eines Dokuments über die Religionsfreiheit. Sie bemühen sich gemeinsam um die Annahme einer juristisch bindenden Konvention zur Durchführung der Erklärung, die nach 20jähriger Arbeit endlich vor kurzem von der Generalversammlung der Vereinten Nationen angenommen worden ist.

Schliesslich ist wohl auch Ihre lebenswürdige Einladung an mich, an dieser Diskussion teilzunehmen und dem grossen Mann, den wir hier heute ehren, Tribut zu zollen, schon an sich ein symbolisch bedeutsamer Akt.

II.

Kardinal Bea ist der grosse Architekt dieser historischen Entwicklung, und wir empfinden Dank für das Vertrauen, die Zuversicht und Unterstützung, die ihm der verstorbene Papst Johannes XXIII. und später sein Nachfolger Papst Paul VI. haben zukommen lassen und die es ihm ermöglichten, diese ungeheure Aufgabe zu übernehmen. Bedeutende Menschen haben ihm dabei geholfen, von denen wir hier nur zwei anführen wollen, nämlich Bischof *Emile Joseph de Smedt*, Brügge, dessen ausgezeichnete Textvortrag in der Aula des zu jener Zeit 5. Kapitels des Schemas über den Ökumenismus bis auf den heutigen Tag eines der hervorragendsten Dokumente des Zweiten Vatikanums darstellt, und *John Courtney Murray* SJ, der unermüdete amerikanische Vorkämpfer für religiöse Freiheit, der besonders viel zum Text selbst und zum Kampf um seinen Erfolg beigetragen hat.

Kardinal Bea war aber der Dirigent und Hauptstrategie in diesem Kampf; ohne ihn hätte man nichts erreichen können. Mit tiefreligiösem Glauben verband er die Gabe ruhiger Entschlossenheit. Äussere Bescheidenheit stand stiller Selbstbehauptung und dem Vertrauen in die Aufgabe, die er übernommen hatte, nicht im Wege. Er besass ungeheure Willenskraft und unermessliche Geduld und Energiereerven, für die ihn viele Jahrzehnte im Dienste der Kirche vorbereitet hatten^{1b}, die aber trotzdem in seinem Alter erstaunlich waren. Mit seinen Mitarbeitern war er freimütig und offen; er besass die grossartige Eigenschaft, anderen zuzuhören und auf Vertrauen gründende Beziehungen zu entwickeln. Er war lernbegierig und zeigte grössten Respekt für die Meinung und Ansichten anderer. Seine grösste Gabe war sein Lächeln, das die tiefe Güte dieses Menschen erkennen liess und ihm jedes Herz öffnete.

Es gab stürmische Perioden im Konzil, in denen er zur Zielscheibe gehässiger Intrigen, persönlicher Angriffe, Verleumdungen und Beleidigungen wurde. Je bewegter die Zeit, desto ruhiger, heiterer und selbstsicherer zeigte er sich denen gegenüber, die ihn in seinem Büro in der Via Aurelia aufsuchten. Er war sich des Vertrauens der höheren Stellen sicher, und nach der ersten Sitzungsperiode des Konzils wusste er auch, dass er bei den Konzilsvätern viel Rückendeckung hatte. Manchmal erschien es uns, als sei er zu optimistisch und vertrauensvoll, dass er die Kräfte, die gegen ihn arbeiteten, unterschätzte; und

^{1b} Vgl. dazu u. a.: Paulus Gordan OSB: Das Ökumenische Gewissen der Kirche. Kardinal Augustin Bea zum Gedenken, in: FrRu XX/1968, S. 3 ff.

* Das Manuskript der Rede verdanken wir Dr. Gerhart Riegner sowie die Abdruckerlaubnis und diese auch dem Sekretariat zur Förderung christlicher Einheit.

** Aus dem Englischen übersetzt von Helga Croner.

¹ Vgl. dazu in FrRu XVIII/1966. S. 12–19 (s. auch u. S. 8, Anm. 5).

^{1a} Vgl. dazu s. o. Vorspann u. Anm.*.

² Vgl. u. a. »Pacem in terris in Israel. Eine hebräische Ausgabe«, in FrRu XV (Januar 1964, S. 109). (Anmerkungen d. Red. d. FrRu)

das erklärt einige der Niederlagen, die er erlitt. Aber jede Niederlage spornte vielmehr seinen eisernen Willen an, die neuen Schwierigkeiten zu überwinden, und schliesslich siegten seine Entschlossenheit und seine Flexibilität.

III.

Eine der ersten Aufgaben, die dem Einheitssekretariat von Johannes XXIII. gestellt wurden, war die Schaffung eines Dokuments über Religionsfreiheit. Kardinal Bea erkannte von Anfang an die grosse Bedeutung, die diesem Thema in unserer heutigen pluralistischen Gesellschaft zukommt. In einem Interview im August 1962 sagte er, »ich möchte (auch) sagen, dass wir religiöse Freiheit als absoluten Wert betrachten, der universale Anerkennung finden muss und nicht auf einzelne Länder beschränkt bleiben darf«. In drei Kapiteln seines Buches *Einheit in Freiheit*^{2a} behandelt er ausführlich den Begriff der Religionsfreiheit. Darin wird deutlich, dass es seiner Ansicht nach keine Einheit ohne Freiheit geben kann und dass die ökumenische Bewegung nur auf dem Prinzip der Freiheit aufgebaut werden kann . . .

Und nach meiner Meinung hat Kardinal Bea die sechs wichtigsten Punkte akzeptiert, die laut Robert McAfee Brown, einem der protestantischen Beobachter beim Konzil^{2b}, die wichtigsten Aspekte des Dokumentes über die Religionsfreiheit darstellen:

1. Eine klare Formulierung, was Religionsfreiheit ihrem Wesen nach ist, basierend auf dem, was der Glaubensakt wesentlich bedeutet.
2. Eine eindeutige Verneinung jeden Zwangs als unveräusserlich.
3. Eine Unterscheidung zwischen dem abstrakten Lehrsatz, dass »Irrtum keine Rechte hat«, und der Wahrheit, dass »im Irrtum befindliche Menschen Rechte haben, die man ihnen nicht abstreiten darf«^{2a}.
4. Betonung des Rechts, seinem Glauben öffentlich Ausdruck geben zu dürfen.
5. Betonung des Rechts, seinem Glauben korporativ Ausdruck zu geben.
6. Betonung der Tatsache, dass Ausübung religiöser Überzeugungen keiner Zivilstrafe unterliegen darf.

Diese Prinzipien sind in der endgültigen Version der Erklärung über Religionsfreiheit alle zum Ausdruck gekommen. Vom katholisch-dogmatischen Standpunkt aus macht es die Erklärung völlig eindeutig, dass Religionsfreiheit nicht mit religiösem Indifferentismus oder Relativismus gleichzusetzen ist. Es wird ausdrücklich gesagt, dass die Erklärung »traditionelle katholische Lehre über die moralische Pflicht des Menschen und der Gesellschaft gegenüber der wahren Religion unberührt lässt«. Aber die »Wahrheit kann sich nicht selbst aufdrängen, es sei denn durch ihre eigene Wahrheit«.

Die Erklärung verleiht einigen dieser Prinzipien besonders dadurch Ausdruck, dass sie darauf hinweist, dass wirkliche Religionsfreiheit nicht nur dem einzelnen freisteht, sondern auch im Zusammenschluss mit anderen Menschen. Das setzt das Bestehen von religiösen Vereinigungen und Körperschaften voraus, die ihren Mitgliedern die private und öffentliche Praxis ihres religiösen Lebens ermöglichen, die Einrichtung und Entfaltung von Religionsunterricht und Instituten zur Förderung des religiösen Lebens, das Recht, Menschen auszubilden und zu

^{2a} Englisch: Vgl. Augustin Cardinal Bea, »Unity in Freedom, Reflections on the Human Family«, London 1964. – Vgl. a. O.: *Augustin Kardinal Bea: »Einheit in Freiheit. Betrachtungen über die menschliche Familie«*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Kohlhammer 1964-65, insbes. S. 124-131, sowie: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler: *Kleines Konzils-Kompendium*, Herder 1966, S. 162-165. (Anm. d. Red. d. FrRu)

^{2b} Robert McAfee Brown, *Observer in Rome*, New York, S. 176.

ernennen und mit religiösen Gemeinschaften und Behörden im Ausland Kontakt zu pflegen und die Möglichkeiten zur Errichtung von Gebäuden und zur Sammlung von Mitteln für diese Zwecke zu billigen. Die Erklärung legt Gewicht auf die Bedeutung der Familie für das religiöse Leben und auf das elterliche Recht, die religiöse Erziehung ihrer Kinder zu bestimmen.

Die Erklärung enthält noch zwei weitere Prinzipien, die ich für besonders wichtig halte. Sie sagt, dass die Regierung verpflichtet ist, die unveräusserlichen Rechte des Menschen zu schützen und zu fördern und die Sicherstellung der Religionsfreiheit für alle Bürger in wirksamer Weise durch faire Gesetze und andere entsprechende Massnahmen sicherzustellen. Das bedeutet ganz eindeutig, dass der Staat Mittel vorsehen muss im Fall einer Verletzung der Religionsfreiheit. Schliesslich sagt die Erklärung, dass die Regierung dafür sorgen muss, dass die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz sowohl öffentlich als im geheimen nicht aus religiösen Gründen verletzt werden darf. Auch darf unter den Bürgern keine Diskriminierung aus religiösen Gründen praktiziert werden.

IV.

Die jüdische Gemeinschaft hat die Entwicklung dieses Textes zwar nicht ganz so leidenschaftlich verfolgt wie den von *Nostra aetate*, aber sie hat seine Annahme begrüsst als eine Entwicklung von grosser historischer Bedeutung, und sie ist sich über die entscheidende Rolle von Kardinal Bea in beiden Fällen völlig im klaren.

Einem Vertreter der jüdischen Gemeinschaft fällt beim Studium des Textes von *Dignitatis Humanae Personae* besonders auf, dass in allen praktisch-juristischen Belangen, mit denen der Text sich beschäftigt, erstaunliche Ähnlichkeit der Standpunkte zwischen der katholischen Kirche und dem jüdischen Volk besteht. Der Katalog der Prinzipien und praktischen Forderungen ist identisch mit dem, was jüdische Organisationen vor den Gremien der Vereinten Nationen und bei anderen Welt- und Regionalkörperschaften gefordert haben. Diese Gleichheit der Ansichten ist offensichtlich Ausdruck identischer Interessen in weiten Teilen der Welt.

Zwar hat die jüdische Gemeinschaft keine theoretische Doktrin über das Problem der Religionsfreiheit entwickelt, so wie es bei der katholischen Kirche der Fall ist. Die Gründe dafür sind einleuchtend. Während der vergangenen 2000 Jahre sind wir überall eine Minorität gewesen, und erst jetzt, seit Gründung eines jüdischen Staates, stehen wir selbst dem Problem der Religionsfreiheit für Minderheiten gegenüber. Eingedenk der jahrhundertelangen Leiden bin ich sicher, dass wir diese Prüfung bestehen werden. Ich bin der Meinung, dass Israel sich in den ersten 30 Jahren seines Bestehens dieser Pflichten gegenüber nichtjüdischen Minoritäten sehr ehrenhaft entledigt hat, und ich habe keinen Zweifel daran, dass die überwiegende Mehrheit des jüdischen Volkes auch in Zukunft das Prinzip der Religionsfreiheit aufrechterhalten wird.

Obwohl wir in der Vergangenheit keine eigene Lehre in diesen Dingen hatten, bedeutet das nicht, dass wir nicht für unsere religiöse Freiheit wo immer notwendig, vor allem in der Neuzeit, gekämpft haben. Gleichzeitig mit dem Prinzip der Religionsfreiheit haben wir nie den Anspruch der jüdischen Religion bezweifelt, dass sie im Besitz der endgültigen Wahrheit ist. Auch hierin besteht Identität der Ansichten.

Darüber hinaus gibt es noch eine jüdische Tradition, die in dieser Beziehung von Bedeutung ist, nämlich die Lehre von den noachidischen Gesetzen oder den Gesetzen der Söhne Noahs. »Entsprechend dieser rabbinischen Ansicht ist allen Menschen aufgrund ihrer Menschlichkeit gebo-

ten, mindestens 7 grundlegende religiöse und moralische Prinzipien aufrechtzuhalten. Es sind die Gebote, die Götzendienst, sexuelle Unmoral, Mord und Diebstahl verbieten, die Vermeidung von Blasphemie und Grausamkeit gegen Tiere durch das Essen eines Gliedes von einem lebenden Geschöpf gebieten, und die Begründung einer auf Recht und Gesetz basierenden Regierung vorschreiben. Wenn diese Grundsätze, auf denen jede zivilisierte Gesellschaft basiert, eingehalten werden, dann betrachtet das Judentum die Nichtjuden als der Erlösung würdig. Es besteht also für Nichtjuden kein zwingender Grund, den jüdischen Glauben anzunehmen, um »erlöst« zu werden.³ Wir lernen, dass diese Lehre »unter den Anhängern einer traditionellen Religion erwuchs, die nicht nur ihren eigenen Glauben liebten, sondern die meinten, dass allein ihr Glaube das Produkt authentischer Offenbarung ist. Trotzdem gaben sie anderen Glaubensbekenntnissen Raum, und zwar nicht nur als geduldet, sondern als ein Recht.«

³ S. Robert Cordis: Religious Liberty – a Jewish perspective (manuscript).

Im Judentum besteht also eine sehr alte Tradition der Religionsfreiheit, die bestimmt auf viele nachfolgende Generationen Einfluss gehabt hat und die für die Zukunft von Bedeutung bleibt.

V.

Wir sind hier zusammengekommen, um das Andenken eines grossen Mannes zu ehren. Es gibt eine jüdische Tradition von den 36 Gerechten, *lamed vav zaddikim*, die es in jeder Generation gibt und deren Namen geheim und verborgen bleiben. Ihre Grossmut und ihre guten Taten halten die ganze Welt aufrecht, und ohne sie würde die Welt zusammenfallen.

Es gibt auch eine Tradition von den *hasidei ummot haolam*, den Frommen der Völker der Welt, denen ein Platz in der künftigen Welt zukommt.

Es ist nicht ganz klar, wie diese beiden Traditionen zueinander stehen und ob sie sich überschneiden. Aber wie dem auch sei, ich bin überzeugt, dass Kardinal Bea, den wir heute ehren, einer von denen war, die die Welt aufrecht hielten. Wir werden ihn nicht vergessen. Sein Andenken sei geduldet.

3 Leitlinien zum christlich-jüdischen Dialog**/**/**

Verabschiedet London-Colney, 26. Juni 1981

Die »Consultation on the Church and the Jewish People« der Unterabteilung »Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien« der Programmreihe I »Glauben und Zeugnis« des Ökumenischen Rates der Kirchen (= ÖRK) hat bei ihrer Tagung in London-Colney vom 22. bis 26. 6. 1981 »Guidelines for Jewish-Christian Dialogue« erarbeitet und verabschiedet.***

1. Einleitung

1.1. Der Dialog hat unter anderem die Funktion, den Partnern die Möglichkeit zu geben, ihren Glauben mit ihren 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 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 Leitlinien spricht der ÖRK vor allem für seine Mitgliedskirchen und zu ihnen, wenn er die Notwendigkeit des Dialogs und die Früchte des Dialogs beschreibt. Menschen anderer Religionen müssen ihr Ver-

ständnis des Dialogs selbst bestimmen; es ist ihre Sache, ihre Erwartungen zu beschreiben, wie ein Dialog mit Christen die eigenen Traditionen und Überzeugungen beeinflussen und zu einem besseren Verständnis des Christentums führen kann.

1.3. Im jüdisch-christlichen Dialog ist es von besonderer Bedeutung, eine gewisse Asymmetrie zwischen diesen beiden Glaubensgemeinschaften zuzugestehen. Es ist ein unabdingbarer Bestandteil einer jeden christlichen Theologie, sich um das Verständnis des Judentums der neutestamentlichen Zeit zu bemühen. Für Juden dagegen ist ein »theologisches« Verständnis des Christentums von weniger grundsätzlicher oder integraler Bedeutung, auch wenn keine der beiden Glaubensgemeinschaften sich ohne Bezug auf die andere entwickelt hat.

1.4. Die Beziehungen zwischen Juden und Christen sind insofern einzigartig, als das Christentum sich aus dem Judentum entwickelt hat. Die christliche Sicht dieser Entwicklung gehört zu den Themen des Dialogs, ja, sie macht ihn dringlich. Als das Christentum seine Identität im Gegenüber zum Judentum ausbildete, 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 nicht verwunderlich, dass Juden solche christlichen theologischen Lehren ablehnen, in denen ihrem Volk eine negative Rolle zugesprochen wird. Die Geschichte hat wieder und wieder gezeigt, wie kurz in der Christenheit der Weg von solchen Vorstellungen hin zu offenen Ausbrüchen von Verachtung, zu Verfolgungen und Schlimmerem gewesen ist.

1.5. Bibeltreue gläubige Christen meinen oft, dass sie »das Judentum« kennen, weil sie das Alte Testament, die Berichte über die Streitgespräche zwischen Jesus und jüdischen Lehrern sowie die früh-christliche Darstellung des Judentums der damaligen Zeit kennen. Keine andere Reli-

* Sie wurden angenommen von der Dialog-Kommission des ÖRK am 2. Januar 1982.

** Erschienen in Englisch in »current dialogue«, dem Nachrichtendienst der Unterabteilung für »Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien des ÖRK«, Herbst 1981.

*** Aus dem Englischen von Ulrike Berger, Berlin.

gion ist jemals so gründlich von den Predigern und Lehrern der Kirche »definiert« worden wie das Judentum. Diese Einstellung wird oft noch dadurch bestärkt, dass man über die Geschichte jüdischen Lebens und Denkens in den 1900 Jahren seit der Trennung der Wege von Judentum und Christentum nichts weiss.

1.6 Aus diesen Gründen ist es besonders wichtig, dass die Christen aufmerksam darauf hören – durch eigenes Bemühen und im Verlauf des Dialogs –, 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, mag zudem ein Schritt in Richtung auf den Abbau von Ängsten sein, es kann Missverständnisse korrigieren, die durch eine gegenseitige Abkapselung vom anderen entstanden sind.

2. *Wege zu einem christlichen Verständnis des Judentums*

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. Im Dialog mit Juden haben Christen gelernt, dass die wirkliche 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 wurden.

2.2. Für viele Christen ist das Judentum als lebendige Religion mit der Ankunft des Christus und der Zerstörung des Zweiten Tempels in Jerusalem zu seinem Ende gekommen: Die Kirche als Gottesvolk ist an die Stelle der Juden getreten, das heute noch lebende Judentum erscheint als eine erstarrte Gesetzesreligion.

Aus dieser Sicht war der Bund Gottes mit dem Volk Israel nur eine Vorbereitung auf das Kommen Christi, danach war er abgetan. Deshalb hat man das Judentum der ersten Jahrhunderte vor und nach der Geburt Jesu als »Spätjudentum« bezeichnet. Die Pharisäer wurden als Ausbund jüdischer Gesetzmäßigkeit verstanden; Juden und jüdische Gruppen wurden als dunkle Folie gezeichnet; die Wahrheit und Schönheit des christlichen Glaubens wollte man dadurch hervorheben, dass man das Judentum als falsch und hässlich darstellte.

2.3. Im Verlauf einer erneuten Beschäftigung mit dem Judentum und im Dialog mit Juden lernen Christen, dass das Judentum der Zeit Jesu 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 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.

2.4. Jesus als Jude geboren, er wuchs auf in der jüdischen Überlieferung. Er lebte mit der Hebräischen Bibel, die für ihn höchste Autorität hatte und der er in seinem Leben und Lehren eine neue Auslegung gab. Vor diesem Hintergrund verkündigte Jesus, dass das Reich Gottes nahe herbeigekommen sei; in seiner Auferstehung sahen seine Anhänger die Bestätigung dafür, dass er der Herr und Messias war.

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 Pharisäismus und des daraus ent-

standenen 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 Jesus mit dem jüdischen Volk identifizierten, wurden seine Worte oft zu Waffen im antijüdischen Kampf, und so wurde ihre ursprüngliche Absicht auf tragische Weise verzerrt. Infolgedessen begann eine innerchristliche Auseinandersetzung über die Frage, wie die Abschnitte des Neuen Testaments zu verstehen seien, die antijüdische Aussagen zu enthalten scheinen.

2.5. Das Judentum entwickelte in 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 traten bedeutende Kommentare, gründliche philosophische Arbeiten und tief religiöse Dichtungen hinzu. Für Juden steht der Talmud im Mittelpunkt, er ist für sie so verbindlich wie das Neue Testament für Christen. Das Judentum ist wie das Christentum mehr als nur die Religion der Heiligen Schriften Israels. Was Christen das Alte Testament nennen, hat im Talmud und späteren Werken Auslegungen gefunden, die für das Judentum an der Autorität des Mose teilhaben.

2.6. 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 kontinuierlich bis in die Gegenwart reicht. Christen, seit den frühesten Zeiten der Kirche meist heidnischer Herkunft, glauben, dass sie aus Gnade Erben eben dieser Geschichte geworden sind. Die einzigartige Beziehung zwischen den beiden Glaubensgemeinschaften, die beide den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs anbeten, ist eine historische Tatsache. Wie diese jedoch theologisch zu verstehen ist, ist ein Gegenstand der Auseinandersetzung unter Christen, die aber wesentliche Anregungen aus dem Dialog mit Juden gewinnt.

2.7. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den beiden Glaubensweisen müssen sorgfältig bedacht werden. Indem die Kirche im Alten und Neuen Testament die eine und gültige Offenbarung der Erlösung sieht, teilt sie Israels Glauben an den einen Gott, den die Kirche im Geist als Gott und Vater ihres Herrn Jesus Christus kennt. Für Christen ist Jesus Christus der eingeborene Sohn des Vaters, durch den Millionen Menschen berufen sind, den Gott zu lieben und anzubeten, der zuerst den Bund mit dem Volk Israel schloss. Wenn Christen den einen Gott in Jesus Christus durch den Geist kennen, dann beten sie zu diesem Gott mit dem trinitarischen Bekenntnis zur fleischgewordenen Gegenwart Gottes, und damit in einer Sprache, die dem jüdischen Gottesdienst fremd ist.

Christen und Juden glauben gemeinsam, dass Gott Mann und Frau als Krone der Schöpfung geschaffen und dass er sie berufen hat, in Verantwortung vor ihm Haushalter der Schöpfung zu sein. Juden und Christen lernen in ihrer Heiligen Schrift, dass sie für ihre Nächsten verantwortlich sind, vor allem für die Schwachen, die Armen, die Unterdrückten. Auf unterschiedliche Weise erwarten Juden und Christen den Tag, an dem Gott die Schöpfung erlösen wird. Im Dialog mit Juden können Christen zu einem tieferen Verständnis der Exodus-Hoffnung auf Befreiung gelangen, zum Beten und Arbeiten für das Kommen von Gerechtigkeit und Frieden auf Erden.

2.8. Wenn mehr und mehr Christen verschiedener Konfessionen in den Dialog mit Juden auf örtlicher, nationaler und internationaler Ebene eintreten, dann werden sie ihr wachsendes Verständnis vom Judentum noch anders, mit anderen Worten und Begriffen ausdrücken, als diese Leitlinien es tun. Diese Erkenntnisse sollten zwischen den Kirchen ausgetauscht werden – zur Bereicherung aller.

3. *Authentisches christliches Zeugnis*

3.1. Christen sind zum Zeugnis in Wort und Tat berufen. Die Kirche hat eine Mission, anders kann sie nicht sein.

3.2. Christen haben ihr Zeugnis oft durch Zwangsproselytismus entstellt – bewusst oder unbewusst, offen oder versteckt. Im Blick auf den Proselytismus zwischen christlichen Kirchen erklärte die Gemeinsame Arbeitsgruppe der Römisch-Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der 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, S. 11).

3.3. Diese Absage an den Proselytismus und die Mahnung zur Achtung der Identität und Integrität aller Menschen und aller Religionen ist auch in der Beziehung zu Juden unabdingbar, ganz besonders dort, wo Juden als Minderheit unter Christen leben. Die Bemühungen, jede Art von Zwang zu vermeiden, sind von höchster Bedeutung. Im Dialog sollten Wege gefunden werden, wie Sorgen, Erkenntnisse ausgetauscht werden können.

3.4. Während Christen sich darin einig sind, dass es keinerlei irgendwie gearteten Zwang geben darf, sind sie sich – aufgrund ihres jeweiligen Schriftverständnisses – uneinig darin, wie ihre Mission glaubwürdig gestaltet werden kann.

Es gibt in dieser Frage ein weites Spektrum, angefangen bei den Überzeugungen derer, die in der faktischen Präsenz der Kirche in der Welt bereits das Zeugnis sehen, zu dem sie berufen sind, bis zu jenen, die unter Mission die ausdrückliche, organisierte Verkündigung des Evangeliums an alle verstehen, die Jesus nicht als Heiland angenommen haben.

Im Blick auf die Beziehungen zu den Juden gibt es weitere Meinungsverschiedenheiten. Es gibt Christen, die der Judenmission eine besondere heilsgeschichtliche Bedeutung beimessen, und es gibt Christen, die glauben, dass die Bekehrung der Juden das eschatologische Ereignis sein wird, das die Geschichte der Welt zu ihrem Ende bringt. Es gibt solche, die der Judenmission keine besondere Bedeutung zuerkennen, sie jedoch in die eine Mission an alle einschliessen, die Christus nicht als ihren Heiland angenommen haben. Und es gibt solche, die glauben, dass Judenmission kein Teil eines glaubwürdigen christlichen Zeugnisses ist, weil das jüdische Volk seine Erfüllung in der Treue zum alten Gottesbund findet.

Der Dialog wird zu Recht als wechselseitiges Zeugnis beschrieben, wenn er in der Absicht geschieht, auf den anderen zu hören, um seinen Glauben, seine Hoffnungen, Erkenntnisse und Sorgen besser zu verstehen und den eigenen Glauben nach bestem Vermögen zu erläutern. Der Geist des Dialogs besteht darin, in aller menschlichen Verletzlichkeit für den anderen ganz offen, ganz präsent zu sein.

3.5. Im Dialog mit Juden sollte bewusst sein, dass ein Jude, der Jesus als Messias anerkennt, nach rabbinischer Überlieferung als Abtrünniger angesehen wird. Für viele Christen jüdischer Herkunft ist jedoch ihre Zugehörigkeit zum jüdischen Volk ein wesentlicher Teil ihres geistigen und geistlichen Lebens. Sie geben dieser Realität auf verschiedene Weise Ausdruck, einige, indem sie Teile der jüdischen Tradition im Gottesdienst und in der Lebensführung übernehmen, viele, indem sie sich dem Wohlergehen des jüdischen Volkes und des Staates Israel besonders verpflichtet fühlen.

Unter den Christen jüdischer Herkunft findet sich ein ebenso grosser Spielraum hinsichtlich der Einstellungen gegenüber der Frage der Mission wie unter anderen Chri-

sten; so gelten für sie auch dieselben Regeln für den Dialog und gegen jeden Zwang wie sonst unter Christen.

4. *Antisemitismus – nach wie vor eine Sorge im christlich-jüdischen Dialog*

4.1. Christen können nicht in einen Dialog mit Juden eintreten, ohne sich des Antisemitismus und seiner offenbar unausrottbaren langen Geschichte und Gegenwart bewusst zu sein, zumal in den Ländern, wo Juden eine Minderheit unter Christen sind. Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen verdammt in Amsterdam 1948 den Antisemitismus: »Wir rufen alle von uns vertretenen Kirchen 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«¹. Dieser Appell ist immer wieder neu bekräftigt worden.

4.2. Christen müssen sich der tragischen Geschichte des Antisemitismus offen stellen, die die Massaker an Juden in Europa und im Nahen Osten während der Kreuzzüge, der Inquisition, der Pogrome und des Holocaust einschliesst. Nur wenn sie diese Geschichte zur Kenntnis nehmen, können Christen das tief verwurzelte Misstrauen verstehen, das viele Juden gegenüber Christen und Christentum bis heute haben. Christen sind aufgerufen, den Antisemitismus mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln zu bekämpfen, um so mehr, als es erschreckende Anzeichen eines wachsenden neuen Antisemitismus in vielen Teilen der Welt gibt. Diejenigen, die in Ländern leben, in denen es zu antisemitischen Ausschreitungen kommt, haben die Verpflichtung, den anderen Christen die stets gegenwärtige Gefahr aufzudecken, die sie selbst im Antijudaismus und Antisemitismus erkannt haben.

4.3. Die christliche Antwort auf den Holocaust muss die feste Entschlossenheit sein, dass Derartiges nie wieder geschehen darf. Die Verachtung für Juden und Judentum, wie sie in manchen Teilen der Christenheit gelehrt wurde, war eine der Wurzeln für den nationalsozialistischen Holocaust. Die Kirche muss lernen, das Evangelium so zu predigen und zu lehren, dass es nicht gegen das jüdische Volk benutzt werden kann. Die Kirchen müssen in vorderster Reihe stehen bei dem Bemühen, alle Voraussetzungen zu beseitigen, die zu weiteren Verfolgungen und zu neuem Mord am jüdischen Volk führen könnten.

4.4. Diskriminierungen und Verfolgungen des jüdischen Volkes haben tiefe Wurzeln in den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen. Oft werden religiöse Unterschiede übermässig herausgestrichen, um rassistischen Hass zu rechtfertigen, der den eigenen Interessen dient. Ähnliche Phänomene spielen in beinahe allen ethnischen oder rassistischen Konflikten eine Rolle. Christen sollten alle religiösen Vorurteile bekämpfen, durch die Menschen zu Sündenböcken, also für die Fehler und Probleme der eigenen gesellschaftlichen oder politischen Verhältnisse, verantwortlich gemacht werden.

4.5. Christen in den Teilen der Welt, wo keine oder nur wenige Juden leben, wollen die Erfahrungen und Verfehlungen derer nicht übernehmen, die ihnen das Evangelium einst gebracht haben. Vielmehr wollen sie auf eigene Weise die Bedeutung der christlich-jüdischen Beziehungen von den Anfängen bis heute für ihr Leben und ihr Zeugnis entdecken.

5. *Das Land*

5.1. Die Aussage der »Leitlinien zum Dialog« des Ökumenischen Rates der Kirchen, dass es eine der Aufgaben des Dialogs sein muss, den Teilnehmern zu ermöglichen,

¹ Vgl. dazu: Der Ökumenische Rat der Kirchen in Amsterdam, in: FrRu I 1, S. 8 ff.

ihren Glauben »mit eigenen Worten« zu beschreiben und zu bezeugen, ist besonders wichtig im Blick auf das Band zwischen Land und Volk Israel. Diese Verbindung hat nach Jahrhunderten der Zerstreuung ihren Ausdruck im Staat Israel gefunden. Das Recht des Staates Israel auf eine Existenz in Sicherheit und Frieden ist für das jüdische Bewusstsein grundlegend, daher ist es ein Thema von höchster Bedeutung in jedem Dialog mit Juden.

5.2. Wenn Christen in den Dialog mit Juden eintreten, erkennen sie auch das Recht der Palästinenser auf Selbstbestimmung und auf die Verwirklichung ihrer nationalen Identität an. Es ist notwendig, auch Palästinenser – Christen wie Muslime – ihre besondere Verbindung mit dem Land »mit eigenen Worten« aussagen zu lassen. Es muss in Gottes Plan eine Möglichkeit geben für alle, in Sicherheit und Frieden zu leben!

5.3. Das Land ist allen drei monotheistischen Religionen heilig, allerdings in unterschiedlicher Weise. Alle sind von ihren Anfängen an im Lande vorhanden und präsent gewesen.

Für Muslime hat das Land eine besondere Bedeutung und ist mit seinen heiligen Stätten ein integraler Bestandteil der muslimischen Welt, Symbol für Gottes universale Verheissung an alle Nachkommen Abrahams.

Für unzählige Christen hat das Land eine besondere Bedeutung, es ist das Land der Bibel. In diesem Lande wurde Jesus geboren, hier wirkte und lebte er, hier litt und starb er und wurde von den Toten auferweckt.

Für Juden ist die Beziehung zum Land grundlegend. Es ist das Land der Väter und das Land der Verheissungen.

5.4. Vielen Christen fällt es schwer, diese grundlegende Bedeutung der jüdischen Bindung an das Land zu begreifen. Sie halten sie für »partikularistisch« und damit für im Widerspruch zum »universalistischen« Zug der christlichen Botschaft stehend. Eine solche Sicht wird aber den partikularen und den universalen Elementen des jüdischen Glaubens sowenig gerecht wie den partikularen und universalen Elementen des christlichen Verständnisses vom Land. Christen müssen deshalb ihre Theologie und die Geschichte ihres eigenen Glaubens in dieser Hinsicht neu bedenken, wo immer es im Dialog mit Juden um die Bedeutung des Landes geht.

5.5. Unterschiedliche christliche Verhältnisbestimmungen über die Beziehung zwischen Glaube und Volk, Kirche und Staat, Religion und Politik verhindern oft ein wirkliches Verständnis für die Bedeutung des Landes für Juden in Israel wie in der Diaspora. Sie verhindern auch ein Verständnis für die Bedeutung des Landes für palästinensische Christen und Muslime.

5.6. Diese Bindungen an das Land machen einmal mehr die Notwendigkeit des ständigen Dialogs mit Juden deutlich. In diesem Dialog sollte nach Wegen gesucht werden, wie die gegenseitige Achtung und die Versöhnung zwischen Juden, Christen und Muslimen im Nahen Osten und anderswo gefördert werden kann – ein Beitrag zum Wohl der ganzen Menschenfamilie Gottes.

4 Institut für Jüdisch-Christliche Forschung in Luzern

I Wissenschaft vom Judentum und christliche Theologie: Prinzipien und Probleme einer Zusammenarbeit

Vortrag von Shemaryahu Talmon, Professor für Bibelwissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem*, zur feierlichen Eröffnung des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung an der Katholischen Fakultät Luzern am 22. Oktober 1981

Die feierliche Eröffnung des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung (IJCF) in Luzern, an der die hier Versammelten teilnehmen dürfen, kann mit Recht als ein Meilenstein auf dem langen Weg bezeichnet werden, den Juden und Christen miteinander, nebeneinander und oft getrennt in Opposition und Feindschaft durch eine fast zweitausendjährige Geschichte gewandelt sind. Die wegweisende Natur und Aufgabe dieses neuen Instituts verpflichtet uns, Christen und Juden, an diesem denkwürdigen Tage all die zu loben, die die Realisierung dieses epochemachenden Unterfangens durch Rat und Beihilfe ermöglichten. Doch vor und über allen gebührt unser Dank dem Initiator des Unternehmens, unserem Freund Professor Clemens Thoma. Es gelang ihm, und nur ihm konnte es gelingen, unter vollstem persönlichen Einsatz und der Mobilisierung der durch ihn vertretenen ungewöhnlichen Kombination von Bibelwissenschaft und Judaistik, sich über alle Hindernisse, an denen es wohl nicht gefehlt hat, hinwegzuschwingen, um einen lang gehegten Plan zu verwirklichen.

Auf dem Hintergrund unserer geschichtlichen Erfahrungen ist es unvermeidlich, dass bei der Eröffnung eines Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung auf Prinzipien hingewiesen werden muss, die der geplanten »Forschung« als Richtlinien dienen sollten. Ebenso ist es notwendig,

dass von jüdischer Seite her auch kritische Fragen oder Anfragen an die christlichen Partner gestellt werden. Dass dergleichen Anfragen oft in Anklagen auslaufen können, braucht wohl nicht eruiert zu werden. Es wäre aber völlig verfehlt, bei der heutigen Gelegenheit den Leidensweg des Judentums im Lebensraum und Machtbereich des Christentums zu rekapitulieren. Er kann, schlagwortartig, in einem pointierten Satz des umstrittenen Schweizer Theologen Hans Küng zusammengefasst werden: »Die Kirche hat wohl mehr Märtyrer umgebracht als hervorgebracht.«¹ Ebenso wenig wäre es angebracht, gerade hier eine Anklage gegen die christliche Theologie oder gegen christliche Theologen zu erheben wegen der Verheimlichung oder der Unterschätzung des jüdischen Substrats im christlichen Glauben und der Missdarstellungen des Judentums und seiner Lehren, an denen es leider auch in unserer Zeit nicht fehlt. Kritik muss geübt werden und wird auch geübt. Sie kann, vor allem wenn es eine Selbstkritik ist, zu einer Katharsis führen, die neue Verständigungsmöglichkeiten eröffnet. In seiner bahnbrechenden Christlichen Theologie des Judentums², die jetzt auch in

¹ Küng, Christ-Sein (München-Zürich 1974), S. 160.

² C. Thoma, Christliche Theologie des Judentums (Aschaffenburg 1978); vgl. FrRu XXX/1978, S. 56 ff.

einer englischen Fassung vorliegt³, hat Clemens Thoma einen Wegweiser für eine solche Verständigungsmöglichkeit von Juden und Christen gesetzt. Wir haben Grund zu hoffen, dass die von ihm begonnene Arbeit in dem von ihm geleiteten Institut fortgeführt und weiterentwickelt werden wird.

Die Problematik einer christlich-jüdischen Forschung kann im Rahmen dieses Festaktes nur angeschnitten und nicht in der ihr gebührenden Tiefe und dem erforderlichen Umfang untersucht werden, selbst wenn drei Redner sie aus verschiedenen Positionen betrachten. Ich will mich auf einige wenige Punkte beschränken, wobei ich mich mit einem an Jes 28, 20 angelehnten Spruch der Weisen entschuldige: qazar ham-mazza' mehisharea' welô 'alê-ka ham-mela'ka ligmôr (vgl. Av. 2, 21). In freier deutscher Übersetzung lautet dieser Spruch: Wir können uns hier nicht in die Breite legen, und es kann nicht die Aufgabe sein, das Thema zu erschöpfen. In meinen Bemerkungen beabsichtige ich nicht, einem jüdischen Konsensus Ausdruck zu geben. Ich bezweifle, dass ein solcher besteht. Ich möchte nur einige Gedanken vorlegen, die mich, einen auf seiner Tradition bestehenden und in ihr wurzelnden Juden, beschäftigen.

Wir eröffnen heute, meinem Wissen nach, das erste Institut für Jüdisch-Christliche Forschung in Europa. In Parenthese möchte ich bemerken, dass das Luzerner Institut wie sein amerikanischer Vorläufer – The Institute for Judaean-Christian Studies an der Seton Hall University⁴ – im Rahmen einer Katholisch-Theologischen Fakultät gegründet wird. Das Luzerner IJCF hat sich ein doppeltes Ziel gesetzt, entsprechend dem zweisträngigen erneuten christlichen Interesse am Judentum und seinen Lehren einerseits und andererseits an Juden in der Gegenwart, an dem jüdischen Volk und seiner Geschichte:

1. Das eine Vorhaben, in dem Bericht der »Arbeitsgruppe Theologische Fakultät« an den Regierungsrat des Kantons Luzern so formuliert: »damit aus den beidseitigen Traditionen Grundlagen für ein praktisches Zusammengehen von Juden und Christen in wichtigen Menschheitsanliegen erarbeitet werden können« – hat eine existentielle Ausrichtung. Auf diesem Gebiet kann sich das Institut in eine geistige Strömung einordnen, die seit einigen Jahrzehnten im Fluss ist. Sie resultiert von einem Sich-Besinnen der Kirchen in bezug auf ihre Einstellung zum Judentum, das in entscheidender Weise von der diabolischen Erfahrung des Holocaust ausgelöst wurde. Die Konzilsklärung »Nostra aetate«, das Vatikanpapier aus dem Jahre 1975, Erklärungen und Hirtenbriefe der französischen, deutschen und amerikanischen Bischofskonferenzen, der deutschen evangelischen Kirche, der rheinischen Synode, ein Papier des Weltkirchenrates, das noch ratifiziert werden muss, und viele andere Dokumente und Publikationen, die hier nicht aufgezählt werden können⁵, Konsultationen von jüdischen Gremien mit repräsentativen Komiteen der katholischen, protestantischen, orthodoxen, ang-

likanischen, lutheranischen und evangelikalen Kirchen legen beredtes Zeugnis ab von einer neuen Aufgeschlossenheit der christlichen Welt dem Judentum gegenüber.⁶ Diese Neuorientierung wird unterbaut durch ein sich immer stärker entfaltendes Bewusstsein der Gleichberechtigung aller Menschen unbeeinträchtigt von Rassen- und Glaubenszugehörigkeit. – Der von Christen ausgehende Impuls stiess auf die unverzügliche Bereitschaft von Juden, die ausgestreckte Hand zu ergreifen, in dem Versuch, die verheerenden Ereignisse unserer eigenen Zeit wie der Vergangenheit zu verarbeiten – nicht zu vergessen –, um ein erneutes Zusammengehen von Christen mit Juden zu ermöglichen.

Diese positiven Entwicklungen dürfen aber nicht zu einer Vogel-Strauss-Politik führen. Das christlich-jüdische Gespräch hat in vielen Kreisen eine Atmosphäre von gegenseitigem Verständnis und von Freundschaft erzeugt. Es wäre aber verhängnisvoll, zu glauben, dass wir auf diesem Gebiet schon sechs Werkstage hinter uns haben und nun nun am siebten gelassen auf unseren Lorbeeren ausruhen können. Alte Vorurteile sind nur zum Teil behoben. Die Arbeit wird von einer verhältnismässig kleinen Schar von Juden und Christen getragen. Sie hat zur Zeit nur einen marginalen Einfluss auf ererbte Denkweisen der Vielen – Christen und Juden. Es ist eine Sisyphus-Arbeit. Neue Vorurteile gesellen sich zu den überlieferten oder ersetzen die, mit denen aufgeräumt wurde. Eine anti-historische Ideologie und Lebenseinstellung, eine teuflische Revision der kontemporären Geschichte – die Verleugnung des Holocaust – gefährden die in der Nachkriegsepoche gesäte Saat der Aussöhnung und bereiten wiederum den Boden vor für die Einpflanzung von Judenhass, Antisemitismus und die Entlegitimierung Israels.

Diese Umstände allein wären ein ausreichender Grund für die Eröffnung eines Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung, das es als seine Aufgabe ansieht, »ein praktisches Zusammengehen von Juden und Christen in wichtigen Menschheitsanliegen« zu erarbeiten. Es geht darum, bestehende Missverständnisse zu bereinigen, bösartigen Verleumdungen die Spitze zu brechen und durch eine intensive Aufklärungsarbeit die Basis für eine möglichst reibungslose Koexistenz von Juden und Christen zu schaffen. Dieses Ziel muss unter dem Drang der Umstände kurz gesteckt werden, damit es, zumindest halbwegs, »schon in unseren Tagen« erreicht werden kann. Die praktische Ausrichtung bedarf eines tragfähigen religionsphilosophischen Unterbaus, damit sie sich nicht in schwärmerisch-pauschalisierende, wenn auch gutgemeinte Aussagen verläuft, mit denen man an die Wurzeln der Problematik nicht herankommt. Nichts liegt mir ferner, als den Menschen, die in das christlich-jüdische Gespräch eingespannt sind, nur eine praktisch-pragmatische Motivation zu un-

³ C. Thoma, *A Christian Theology of Judaism*, New York 1980.

⁴ Das Lebenswerk des Gründers dieses Instituts wurde vor kurzem von Erika Weinzierl dargestellt und gewürdigt. Siehe: *Standing Before God – Studies on Prayer in Scripture and in Tradition with Essays in Honor of John M. Oesterreicher*, ed. by A. Finkel and L. Frizzell (New York 1981), pp. 13–19.

⁵ Es liegen mehrere Sammlungen dieser Dokumente vor, von denen nur einige hier vermerkt werden sollen. H. Croner, *Stepping Stones to Further Jewish-Christian Relations, An Unabridged Collection of Christian Documents* (New York 1977) [vgl. FrRu XXIX/1977, S. 153 f.]; F. Mussner, *Traktat über die Juden* (München 1979) [vgl. FrRu XXX/1979, S. 37 ff.]; M.-Th. Hoch / B. Dupuy, *Les Eglises devant le Judaïsme – Documents Officiels 1918–1978* (Paris 1980). – Das Israel Interfaith Committee bereitet eine Ausgabe dieser Dokumente in hebräischer Sprache vor.

⁶ Siehe u. a. die folgenden Berichte: *Jewish-Christian Dialogue – Six Years of Christian-Jewish Consultations*, published by the International Jewish Committee on Interreligious Consultations and the World Council of Churches, Sub-unit on Dialogue with the People of Living Faiths and Ideologies (Geneva 1975) [vgl. dazu: Das Internationale kath.-jüdische Verbindungskomitee (IJCIC) u. a. Die 6. Tagung, die 9. Tagung, in: »Information Service«, Vatican City, No. 45, S. 29 f., No. 43, S. 61, in: FrRu XXXII/1980, S. 73–76]; Von Vorurteilen zum Verständnis – Dokumente zum jüdisch-christlichen Dialog, hg. von F. v. Hammerstein (Frankfurt a. M. 1976) [vgl. dazu in: FrRu XXVIII/1976, S. 115]; *A Christian Orthodox/Jewish Encounter*, Lucerne, Switzerland, The Greek Orthodox Theological Review vol. XXIV, 4 (Brookline, Mass. 1979) [vgl. FrRu XXXIX/1977, S. 37 f.]; *Anglicans and Jews, First Jewish-Anglican Consultation: Law and Religion in Contemporary Society*, Christian-Jewish Relations vol. XIV, 1 (London 1981). Laufende Berichte über christlich-jüdische Begegnungen werden in verschiedenen Publikationen geliefert. Besonders hervorzuheben sind: *Freiburger Rundbrief*, hg. von G. Luckner und C. Thoma; *Christian Jewish Relations, A Documentary Survey*, published by the Institute of Jewish Affairs (London).

terschieben. Aber die Erfahrung lehrt, dass in den notwendigerweise zeitlich beschränkten Begegnungen, in denen dieses Gespräch ausgetragen wird, der erforderliche religionsphilosophische Unterbau sich nicht erarbeiten lässt. Dies kann nur in einer langfristigen Zusammenarbeit von christlichen und jüdischen Theologen und Wissenschaftlern im Rahmen von dafür zuständigen Institutionen erreicht oder teilweise erreicht werden.

2. Diese Betrachtungen lenken unseren Blick auf das zweite Ziel, das sich das Institut für Jüdisch-Christliche Forschung gesteckt hat, nämlich »den religiösen christlichen und jüdischen Verständigungsbemühungen eine solide theologische Fundierung« zu geben. Notabene, der »Forschung« soll dieses Institut dienen, ausgetragen in der Zusammenarbeit von christlichen und jüdischen akademisch geschulten Kräften.

Die geplante Zusammenarbeit kann, in gewissem Ausmass, auf ein sich im Gang befindendes Zusammendenken und auf Veröffentlichungen aufbauen, wie das schon erwähnte Buch von Clemens Thoma, neben dem man noch eine ganze Reihe von Publikationen, von christlichen sowohl als jüdischen Autoren, erwähnen könnte. Ich muss mich hier damit begnügen, auf die bei Thoma angeführten Namen und Werke hinzuweisen, zu denen noch etliche, die z. B. Franz Mussner in seinem Traktat über die Juden (1979) anführt, hinzugefügt werden können. Die Arbeit des Luzerner Instituts beginnt also wahrlich nicht ab nihilo. Trotzdem erheben sich die Fragen, die man bei der Planung der Forschung im Auge behalten muss. Erlauben Sie mir nur einige kurz anzumelden:

a) Wer arbeitet mit?

Das Institut wird von der Theologischen Fakultät Luzern gefördert und ist in sie eingebaut. Damit sind das erforderliche Minimum von christlichen Mitarbeitern an dem Unternehmen und die Grundbedingungen für die Heranziehung eines wissenschaftlichen Nachwuchses sichergestellt. Man darf auch erwarten, dass das Institut eine Anziehungskraft für christliche Theologen und Studenten im deutschen Sprachraum, und vielleicht auch darüber hinaus, entwickeln wird. Aber wie soll die Zusammenarbeit mit jüdischen Forschungskräften gesichert werden? Ist die hierzu notwendige Infrastruktur in der Schweiz, ja in Europa insgesamt, vorhanden? Es scheint mir, dass auch ein verschworener Optimist diese Frage nicht mit einem klaren »ja« zu beantworten wagen würde. Die Situation kann sich natürlich in einer nahen oder fernen Zukunft ändern. Aber unter den zur Zeit herrschenden Bedingungen ist es eine *conditio sine qua non*, dass das Institut eine internationale Ausrichtung bekommt. Das reichhaltige Reservoir von jüdischen Gelehrten in Israel und in den Vereinigten Staaten Amerikas soll für seine Arbeit aktiviert werden. Ich hege keinen Zweifel, dass bei einer solchen Ausweitung des Mitarbeiterkreises das Luzerner Institut sich als ein wahrlich ökumenischer Brennpunkt der jüdisch-christlichen Forschung etablieren wird.

b) Die Ausrichtung der Forschungsarbeit

Meine Bemerkungen beziehen sich auf die Frage der Zusammenarbeit von »christlicher Theologie« und der »Wissenschaft vom Judentum«. Mit diesen absichtlich gewählten, unterschiedlichen Begriffen will ich weder der christlichen Theologie die Wissenschaftlichkeit absprechen noch postulieren, dass es keine jüdische Theologie gäbe, die ein Partner in dem Unternehmen sein kann. Es ist wohl schon so, dass die traditionelle jüdische Gelehrsamkeit eine Theologie, im Sinne einer systematischen Theologie, nicht vorgelegt hat. Aber es fehlt in der Neuzeit nicht an offensichtlichen Ansätzen, eine jüdische Theolo-

gie zu entwickeln, auf die die von Clemens Thoma gelieferte Definition einer christlichen Theologie anwendbar ist: »Theologie ist eine sich nach der Offenbarung richtende, normierende Wissenschaft, deren Bezugspunkte zwar geschichtlicher Natur sind, deren Richtlinien aber nicht nur von den variablen Ergebnissen der Geschichtswissenschaften bestimmt werden können.«⁷ So würden etwa auch die Begründer der Wissenschaft vom Judentum argumentiert haben, die das Judentum rein in seinen geistigen idealen Erscheinungen konzentriert sahen. Damals ging es darum, dem Judentum und seinen Lehren eine Eintrittskarte in die Welt der Universitäten zu verschaffen. Anstelle von Talmud-Akademien (Jeschivot) setzte man Jüdische Hochschulen. Wie einst Josephus Flavius das Judentum für seine damalige Umwelt hellenisierte, so »westernisierte« man es im 19. Jahrhundert durch die Anpassung seiner Darstellung an die in der christlichen Theologie vorherrschende Wertskala und die Interpretationsmethoden. Man hoffte, auf diesem Wege eine Symbiose zwischen Judentum und Menschentum (lies: Deutschtum) zu schaffen. Ob dieser Versuch glückte, ist eine umstrittene Frage. Einer der hervorragendsten Juden unserer Zeit, Gerhard Scholem, beurteilt den Sachverhalt negativ.⁸ Diese Phase der Wissenschaft vom Judentum fand im 20. Jahrhundert ein vorzeitiges und tragisches Ende. Die grausame Vernichtung der europäischen Juden beraubte sie ihrer Träger und ihrer Infrastruktur. Neben diesem von aussen auf sie wirkenden Faktor muss auch ein innerer in Betracht genommen werden. Dürfen wir annehmen, dass jene theologisch-apologetische Auffassung einer Wissenschaft vom Judentum sich in der gleichen Richtung weiterentwickelt hätte, wenn es ihr gegeben wäre, sich weiterzuentwickeln? Hätte die Idealisierung und Verklärung des Judentums, die der Wissenschaft vom Judentum eigentümlich war, nicht letzten Endes zu einer Liquidation geführt? Gotthold Weil berichtet von einem Gespräch, das er zu Beginn unseres Jahrhunderts mit seinem Lehrer Moritz Steinschneider führte, in dem der damals schon sehr alte Herr seine eigene Überzeugung kurz und prägnant zusammenfasste: »Wir haben nur noch die Aufgabe, den Überresten des Judentums ein ehrenvolles Begräbnis zu bereiten.«⁹ Dass es zu diesem Begräbnis nicht kam und dass, ganz im Gegenteil, die Wissenschaft vom Judentum unter dem Zeichen einer lebenskräftigen Renaissance steht, resultiert aus der Wiederherstellung des jüdischen Volkes als ein lebender Organismus. Die Neubelebung hat also vorzüglich sozialpolitische Gründe. Wir müssen den Umschwung in Betracht ziehen, der diese Wissenschaft von innen her ergriffen hat und dem in der Arbeit des IJCF Ausdruck gegeben werden sollte. Jüdische Theologie ist mit Geschichte und Soziologie unzertrennlich verflochten. Der jüdische Glaube lebt in und mit der Geschichte des jüdischen Volkes.¹⁰ Seine Erforschung liegt im Bereich der Geschichtswissenschaften und wird in der Tat von deren »variablen Ergebnissen«¹¹ aufs tiefste beeinflusst. Franz Rosenzweig hat dieses Charakteristikum anhand eines Vergleiches des Neuen Testaments mit der hebräischen Bibel illustriert: »Christliche Kirche, christlicher Staat, christliche Wirtschaft, christliche Gesellschaft – all das war und ist vom Neuen Testament aus nicht zu begründen, weil dieses die

⁷ Op. cit. (Anm. 2), S. 44.

⁸ »Juden und Deutsche«, Neue Rundschau 77 (1966), S. 547–562 = Judaica II (Frankfurt a. M. 1970); id., »Juden und Deutsche: Rückblick und Ausblick«, in: Deutsche und Juden (Frankfurt a. M. 1967), S. 21–48.

⁹ Bei G. Scholem, »Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt«, Judaica I (Frankfurt a. M. 1963), S. 152–153.

¹⁰ Siehe dazu den in Anm. 8 erwähnten Aufsatz von G. Scholem.

¹¹ C. Thoma, op. cit., S. 44.

Welt schlechthin in der Krise, vor das Gericht gestellt, sieht; im Gegensatz (da)zu ... bot die aus der ganzen Breite einer Nationalliteratur erwachsene jüdische Bibel mit ihrer selbst noch in der scheidenden und ausscheidenden prophetischen Polemik lebendigen tiefen Schöpfungs-gläubigkeit tragfähigen Grund für ein Bauen in und an der Welt.«¹² Mit dieser Kontrahierung allein, die durch viele andere Unterschiedlichkeiten unterbaut werden kann, lehnt Rosenzweig, als Jude, implicite die christlich-dogmatische Feststellung ab: *Novum testamentum in vetera latet, vetus testamentum in novo patet*.

Das »Bauen in und an der Welt« ist ein geschichtlicher Vorgang, der seinen Ausgangspunkt im biblischen Zeitalter hat, aber weit über es hinausreicht. Diesen Weg durch die Geschichte sind Christentum und Judentum auf ihnen eigenen partikularen Pfaden gegangen. Für das Judentum führt der Weg in direkter Linie von Abraham zu Mose und Sinai, David und Zion, zum Bau und der Zerstörung Jerusalems und des Tempels, über Jamnia-Javneh ins Mittelalter nach Spanien und Frankreich, Worms, Wilna, in der Neuzeit nach Los Angeles, New York und Auschwitz, zurück zu dem Lande Israel und zu einer neuen Wissenschaft vom Judentum. Der christliche Theologe, der statuiert (ich zitiere Clemens Thoma): »Die ganze jüdische ... Geschichte muss im theologischen Blickwinkel bleiben«¹³, bezeugt in der Tat ein Verständnis des Judentums, das eine fruchtbare Zusammenarbeit in Aussicht stellt. Für den jüdischen Theologen, der in der heutigen Wissenschaft vom Judentum steht, ist aber der »Blickwinkel« eine nicht genügende Ausgangsposition. Für ihn steht Geschichte im Mittelpunkt, auch des theologischen Denkens: »Die Wissenschaft vom Judentum«, sagt Gerhard Scholem, »bedeutet für uns Erkenntnis unserer eigenen Wesensart und Geschichte; das ist es schliesslich, worauf es, in einem Satz gesagt, ankommt.«¹⁴

Die Bibel weiss, dass das bereits existierende Volk Israel das Fundament seines Glaubens, die Torah, am Sinai empfing. Geschichte ging der Religion voran.¹⁵ Eine jüdische Theologie muss von dem Wissen um die Geschichte ganz und gar durchdrungen sein. Anders formuliert es Scholem: »Das jüdische Volk, das in seiner Gesamtheit etwas sehr Lebendiges war (und ist, S. T.), mehr als irgendein für alle Zeit festliegendes Phänomen oder gar eine theologisch in einer Formel definierte oder doch definierbare Sache, dieses jüdische Volk stellte (und stellt, S. T.) ein Problem dar, das weit über die Aufgaben hinausging (und geht, S. T.), die die Theologen des Judentums sich stellten.«¹⁶

So betrachtet, kann das Studium der Theologie des Judentums eine fruchtbringende Verschmelzung der zwei Aufgaben erzeugen, die sich das Luzerner Institut gestellt hat. Wenn die Interdependenz von Theologie und Geschichtswissenschaft, wenn die Verflechtung von Glaube und Gesellschaft und ihre gestaltende Einwirkung aufeinander¹⁷ der Arbeitsplanung als Richtschnur dienen, dann wird die Forschung, die sich um »eine solide theologische Fundierung« bemüht, in der Tat einen höchst wertvollen

Beitrag zur Erarbeitung von »Grundlagen für ein praktisches Zusammengehen von Juden und Christen« leisten. Theorie und Praxis konvergieren, der Blick richtet sich auf die »Einheit von Lehre und Leben«.¹⁸

3. Eine letzte Bemerkung. Das Ziel der Arbeit ist die »theologische Fundierung« eines »Zusammengehens von Juden und Christen«, nicht eine Unitarisierung der unterschiedlichen Glaubensweisen. Darum soll der Schwerpunkt des Forschungsunternehmens in der Epoche liegen, in der der Bruch zwischen Judentum und Christentum zu einer historischen Tatsache wurde. Juden und Christen anerkennen die Heiligkeit der hebräischen Bibel – das Alte Testament. Wir sind »Brüder in Abraham«. Aber zwischen Abraham und Jesus klafft der Abgrund einer Geschichte, die nach R. Bultmann für das Judentum eine existentiell erfahrene und »verstandene« ist, für das Christentum eine objektiv »erklärbare« Historie. Die Mitte der jüdischen Existenz sind Sinai und Zionsberg, des Christentums – Golgotha. In jüdischer Sicht führt keine direkte Brücke von Abraham zu Jesus. Für den Christen beginnt die Heilsgeschichte in Golgotha.¹⁹ Die Klärung der Hintergründe der Wegscheidung – in der nachexilischen biblischen und der sogenannten »inter-testamentarischen« Epoche – ist der Ansatzpunkt für das Erarbeiten eines neuen Zusammengehens von Juden und Christen. Der Schwerpunkt des Unterfangens liegt in der Zeit der Rabbinen und des frühen Christentums.

Ein grosser Fortschritt wird ohne Zweifel durch die Arbeit des Instituts erreicht werden, wenn sie die Strömung im Christentum stärkt, die »die jüdische Verwurzelung des Christentums als eine heilvolle Tatsache ansieht«, und »dem Durchschnitts-Christen ... bewusst (macht), dass Jesus, Petrus und Paulus Juden waren«.²⁰ Aber der Nachdruck muss dabei genauso auf »Juden« als, aus jüdischer Sicht, auf »waren« gelegt werden. Titel wie »Der gute Jude Paulus«²¹, »Jesus der Pharisäer«²² oder »Der Rabbi von Nazaret«²³ sind zwar Erstaunen erregend und deswegen anziehungskräftig, sprechen aber weniger als die halbe Wahrheit. Paulus ist nicht »Apostat oder Apostel« – wie das Thema eines vor wenigen Jahren in München veranstalteten christlich-jüdischen Treffens formuliert wurde²⁴, sondern für das Judentum ist er »Apostat« und »Apostel« für das Christentum. Die Identität des Christentums einerseits und des Judentums andererseits sollen nicht durch eine Überbelichtung des von beiden geheiligten Erbes in den Schatten gestellt werden. Die grossen Linien der beiden gemeinsamen »universalistischen« Glaubenswerte dürfen die unterschiedlichen »partikularen« Karrees nicht verdecken, denn (so definiert habe ich es, wie mich dünkt, mal bei Theodor Mommsen gelesen): »Der liebe Herrgott steckt im Detail.«²⁵

¹⁸ Moses Hess, *Rom und Jerusalem* (1861), Neuausgabe (Tel Aviv 1935), S. 81.

¹⁹ Dazu: S. Talmon, »Kritische Anfrage der jüdischen Theologie an das europäische Christentum«, *Israel hat dennoch Gott zum Trost – Festschrift für Schalom Ben-Chorin*, hg. von G. Müller (Trier 1978), S. 139–157, bes. S. 148.

²⁰ D. Flusser, »Einführung« zu C. Thoma, op. cit., S. 8–9.

²¹ M. Barth, »Der gute Jude Paulus«, in: *Richte unsere Füsse auf den Weg des Friedens*, Helmuth Gollwitzer zum 70. Geburtstag (München 1978), S. 107–137.

²² Ein Verständnis der Lehren Jesus auf dem Hintergrund der pharisäischen Tradition darf nicht pauschalisierend zu seiner Identifizierung als Pharisäer führen.

²³ P. Lapide, *Der Rabbi von Nazaret, Wandlungen des jüdischen Christusbildes* (Trier 1974).

²⁴ Paulus – Apostat oder Apostel? Jüdische und Christliche Antworten, hg. von F. Henrich (Regensburg 1977).

²⁵ G. Scholem, *Judaica I*, S. 164 berichtet, dass im Namen von Aby Warburg überliefert wird: »Gott wohnt im Detail.«

¹² F. Rosenzweig, »Weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel«, *Kleinere Schriften* (Berlin 1937), S. 125.

¹³ Op. cit. (Anm. 2), S. 44.

¹⁴ G. Scholem, *Judaica I*, S. 148.

¹⁵ Dazu: Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, transl. (from the Hebrew) and abridged by M. Greenberg (Chicago 1960), bes. S. 212 ff.

¹⁶ G. Scholem, op. cit., 149–150.

¹⁷ Grundlegend für die Erkenntnis dieser Interdependenz ist die Forschungsarbeit von Max Weber, vor allem sein *Das antike Judentum, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I (Tübingen 1920–21); dazu die Aufsatzsammlung: *Max Webers Studie über das antike Judentum, Interpretation und Kritik*, hg. von W. Schluchter (Frankfurt a. M. 1981).

II Zur Eröffnung des Instituts am 22. Oktober 1981

Mit freundlicher Genehmigung seiner Redaktion bringen wir nachfolgenden Beitrag aus: »Das Neue Israel«, Zurich, November 1981, S. 223 f.

In feierlichem Rahmen wurde am 22. Oktober 1981 an der Theologischen Fakultät Luzern das Institut für Jüdisch-Christliche Forschung eröffnet. Der Rektor der Fakultät, *Prof. Dr. D. Schmidig*, konnte eine grosse Festversammlung begrüßen, darunter viele Persönlichkeiten, die sich für die Errichtung des Institutes eingesetzt haben oder welche mit dessen Forschungszielen in vielfältiger Weise verbunden sind, so den Erziehungsdirektor des Kantons Luzern, Dr. Walter Gut, den Präsidenten des Luzerner Grossen Rates, Peer Jäggi, die Rabbiner Mordechai Piron und Jacob Posen, die Grossrätin Susy Wyler-Guggenheim, den Vertreter der Jüdischen Gemeinde Luzern, Herbert Wyler, den Präsidenten des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes, Robert Braunschweig, Dr. Gerhart Riegner, Dr. E. L. Ehrlich, Basel, und vor allem auch den hochherzigen Donator, Joachim Silbermann, Genf, der durch seine finanzielle Unterstützung die Entstehung des Instituts ermöglichte.

Das Referat von *Prof. Dr. S. Talmon* von der Hebräischen Universität Jerusalem: »Wissenschaft vom Judentum und christliche Theologie, Prinzipien und Probleme der Zusammenarbeit«, spannte einen Bogen über das jahrtausendealte Zusammenleben von Juden und Christen bis zur heutigen Zeit. Als einen Meilenstein auf diesem langen Wege bezeichnete er die Gründung des Instituts, welches das erste seiner Art in Europa ist. Er dankte dabei besonders Prof. Dr. Thoma, dem zukünftigen Leiter des Institutes, der sich für dessen Zustandekommen in ausserordentlicher Weise eingesetzt hat. Starke Betonung legte er auf die Feststellung, dass Kritik notwendigerweise geübt werden muss: sie kann zur Katharsis für neue Verständnismöglichkeiten führen. Die Problematik kann nur angedeutet, sie kann nicht vollständig untersucht werden. Ein praktisches Zusammenleben von Juden und Christen sollte aber erreicht werden können. Von Christen ausgehende Impulse, neue Wege zu beschreiten, stiessen schon bisher auf die Zustimmung der Juden. Ein neues gegenseitiges Verständnis wurde durch christlich-jüdische Gespräche ermöglicht. Alte Vorurteile konnten damit zum Teil aus der Welt geschafft werden. Man muss sich aber gerade daher davor hüten, neue Vorurteile aufkommen zu lassen. Das neue Institut wird hier eine wesentliche Aufgabe finden, welche gemeinsam auf einer theologischen Grundlage von christlichen und jüdischen Wissenschaftern angepackt werden sollte. Für diese Zusammenarbeit von christlicher Theologie und der Wissenschaft vom Judentum kann eine grosse Zahl von jüdischen Wissenschaftern aus den USA und Israel aktiviert werden. Dabei darf die Interdependenz von Religion und Geschichtswissenschaft nie aus den Augen verloren werden. Auf diese Weise kann das neue Institut fruchtbare Arbeit auf dem Gebiete des gegenseitigen jüdisch-christlichen Verständnisses leisten.

Prof. Dr. C. Thoma gab sodann eine ausführliche Übersicht über Auftrag und Ziele des neuen, unter seiner Leitung stehenden Institutes. Er begann mit einem Zitat von Hermann Hesse: »Jedem Anfang wohnt ein Zauber inne, der uns beschützt und der uns hilft zu leben.« Schon vor 10 Jahren, als der Lehrstuhl für Bibelwissenschaft und Judaistik an der Theologischen Fakultät Luzern errichtet wurde, war er als ein Fenster in die Probleme und Religionen der Welt hinaus gedacht. Verschiedene glückliche Umstände verhalfen dazu, dass das gesteckte Ziel mit Erfolg angegangen werden konnte. Kollegen an der Fakultät förderten und halfen mit Wohlwollen, der Donator

Joachim Silbermann beobachtete mit Interesse die Tätigkeit der von ihm initiierten Gastprofessuren, die jüdische Grossrätin aus Luzern, Susy Wyler, setzte sich bei massgebenden Politikern für die Gründung des neuen Instituts ein, die Gattin eines kürzlich verstorbenen Freundes in Wien stiftete eine Forschungskarteianlage, eine New Yorker Verlegerin will sich für wissenschaftliche Editionen des Institutes einsetzen, und nicht zuletzt ging vom Erziehungsdepartement eine aufmunternde Förderung der Pläne des zu gründenden Forschungsinstitutes aus.

Als erstes gemeinsames jüdisch-christliches Forschungsprojekt sollen alle rabbinischen Gleichnisse mit wissenschaftlichem Kommentar herausgegeben werden. Von den etwa 500 zerstreuten Gleichnissen soll zuerst dasjenige von der verstossenen Frau, das sich am Anfang eines aggadischen Werkes aus dem 4. Jahrhundert findet, und dann dasjenige von der heranreifenden Königstochter, erwähnt im folgenden Abschnitt, bearbeitet werden. Das Institut rechnet mit einer Zeit von etwa 7 Jahren, bis die ganze Arbeit zu Ende geführt werden kann.

Prof. Thoma erhofft sich auch einen Erfahrungsaustausch mit den vielen Wissenschaftern, die auf ihren Reisen von Amerika und England nach den nordischen Staaten und nach dem Nahen Osten, speziell Israel, in der Schweiz Station machen.

Der jüdische Forschungsbeauftragte am Institut, *Dr. S. Lauer* aus St. Gallen, begründete in seiner Rede, wie ein mit der Tradition verbundener Jude dazu kommt, an einer Theologischen Fakultät mitzuarbeiten.

Das ihm gestellte Thema weist auf zwei Gegensatzpaare hin: Jüdische Tradition und Theologie, Jüdische Tradition und Fakultät. Und beiden liegt ein anderes zugrunde: Jüdische Tradition und klassische Philosophie. Ergreift man die Gegenwart ohne Rücksicht auf ihre Vergangenheit, so wirft man die eigene Kultur von sich, ohne die der anderen zu erwerben. Die Philologie aber verhilft unserem Blick zur unerlässlichen Tiefenschärfe.

Es scheint möglich zu sein, die jüdische Tradition dem Menschen der Neuzeit in der Sprache plausibel zu machen, die in ungebrochener lateinischer Tradition vom Altertum her geprägt ist. So mag antike Logik der talmudischen Erörterung behilflich sein. Und da es sich erwiesen hat, dass man in der Sprache Hegels oder Schleiermachers nicht »jüdisch denken« lernt, soll der langjährige Rektor des Hildersheimerischen Rabbinerseminars in Berlin, David Hoffmann szl., eine talmudische Erörterung jeweils zweimal vorgelegt haben, nämlich in der Sprache der kritischen Philologie und in derjenigen der traditionellen Talmudschule, der Jeschiwa. Einen scharfen Gegensatz zur philologisch-kritischen Methode stellt sodann der sogenannte »Schriftbeweis« dar, der die Rabbinen verpflichtet, ihre Entscheide auf unsere Verfassung, die Bibel, abzustützen. Über den Wert eines Schriftbeweises entscheidet nicht der philologisch-kritische Befund, sondern die Übereinstimmung mit der rabbinischen Tradition. Sehr viele jüdische Texte enthalten eindeutig theologische Gedanken, was es Dr. Lauer ermöglicht, mit Theologen zusammenzuarbeiten; und was den Promotoren reiner Fachwissenschaft und den Vertretern der sogenannten Rabbinerwissenschaft immer gemeinsam war, die Entschlossenheit, dem akademischen Eid treu zu bleiben, veranlasste ihn, an einer Fakultät mitzuwirken.

Regierungsrat *Dr. Walter Gut* beschloss die festliche Veranstaltung mit Worten der Hoffnung für ein vertieftes Verständnis zwischen Juden und Christen durch die Schaffung des neuen Begegnungsortes.

Beim anschliessenden Mittagessen überreichte *Prof. Dr.*

M. Barth von der Universität Basel im Namen derselben für die Bibliothek des neuen Institutes zwanzig Bände des Hebrew Union College und in seinem eigenen zwei weitere wertvolle Bücher. Eine Ehrung wurde der anwesenden Herausgeberin der Freiburger Rundbriefe, Gertrud Luck-

ner, zuteil, die sich seit langen Jahren für die Verständigung zwischen Juden und Christen einsetzt. Joachim Silbermann gab abschliessend seiner Dankbarkeit dafür Ausdruck, durch das neue Institut sich für diese Verständigung einsetzen zu können. G.

5 Herausforderungen, die wir prüfen müssen

Ansprache von Msgr. Jean-Marie Lustiger, Erzbischof von Paris, gehalten anlässlich des Internationalen Kolloquiums des Internationalen Rates von Christen und Juden im Martin-Buber-Haus, Heppenheim, 30. 6. 1981*/**

Tief bewegt bin ich heute abend unter Ihnen. Da mir nur eine begrenzte Zeit zur Verfügung steht, übergehe ich jedoch persönliche Empfindungen, denen ich gern Ausdruck gegeben hätte, und wende mich dem zu, was ich für den Kern der Sache halte.

Verborgene Widerstände

Die christlich-jüdische Begegnung, um die Sie sich bemühen, ist in historischer Hinsicht von entscheidender Bedeutung. Noch vor einigen Jahren vielleicht, jedenfalls vor einem halben Jahrhundert, hätte man annehmen können, solche Bestrebungen beständen nur noch überhaupt darin, der Vernunft zum Sieg über die Vorurteile, über das Irrationale zu verhelfen. Und so hat sich tatsächlich den Juden und den Christen – über die jeweiligen Religionsbekenntnisse hinaus – das Problem des Kampfes gegen den Antisemitismus gestellt. Eben diese aufklärerischen Vorstellungen haben eigentlich allein noch die Entstehung des Zionismus ermöglicht, und schon nach der Französischen Revolution hatten sie den Kaiser zu seinen Massnahmen zur Assimilation der Juden veranlasst. Aus einer zweihundertjährigen Erfahrung wissen wir heute darüber Bescheid, wie blutig diese Illusion des Abendlandes gescheitert ist.

Um das Problem zwischen Juden und Christen angesichts des historischen Scheiterns des Rationalismus, der Aufklärung im Abendland zu verdeutlichen, will ich der Psychologie einen Vergleich entnehmen. In der jüdischen Literatur (nicht etwa in der religiösen oder wissenschaftlichen Literatur, sondern bei den modernen Romanschriftstellern) spricht man gemeinhin von der sogenannten »jüdischen Angst«, die andere die »jüdische Neurose« nennen. Es erübrigt sich zu beschreiben, worin diese besteht; Kafka hat dies für das christliche Abendland – das seinen jüdischen Ursprung noch nicht klar identifiziert hat – höchst faszinierend zum Ausdruck gebracht. Meiner Meinung nach ist der Antisemitismus die blutige Neurose des christlichen Milieus. Sie ist das Gegenstück zur sogenannten jüdischen Neurose. Die neurotische Erscheinung des Antisemitismus Hitlers ist seit dreissig Jahren schon mehrfach erforscht worden. Ich ziele hier auf ein viel umfassenderes Begreifen der Geschichte des Abendlandes mit seinen Versuchungen, seinen Heimsuchungen, seinen Sünden, um seine geistige Krankheit zu veranschaulichen und so die Wege der Heilung zu eröffnen.

Die jüdische Welt und die christliche Welt habe ich dabei als zwei Partner betrachtet, zwei geschichtlich bestehende

Subjekte, die in ein zweifach neurotisches Verhältnis verwickelt sind.

Man kann diesen psychologischen Vergleich auch auf eine andere Weise anwenden, indem man die jüdische Welt und die christliche Welt als ein einziges geschichtlich bestehendes Subjekt betrachtet. Dann muss man sich das Abendland mit der Gesamtheit seiner Geschichte vergegenwärtigen, wo alle Strömungen der mittelländischen mediterranen Kulturen, jeweils von der Gegenwart der Juden geprägt und vom Christentum durchdrungen, sich verflochten, ohne sich jedoch zu verschmelzen. Wird das Abendland so in seiner Gesamtheit als ein einziges geschichtlich bestehendes Subjekt aufgefasst, dann wäre festzustellen, dass es von einem höchst krankhaften Zwiespalt befallen ist, den man Schizophrenie nennen könnte. Denn das Abendland scheint von einer historischen Zerspaltung seiner Grundbestandteile, einer wechselseitigen Negierung heimgesucht zu werden, die auf seine eigene Zerstörung hinausläuft.

Wir sehen es wohl, dass wir dem Erbe, dem wir verpflichtet sind, nur dann treu sein können, wenn wir von dieser tödlichen Krankheit genesen. Die Christen dürfen den Juden die Existenz nicht länger bestreiten, da sie sich sonst selbst negieren. Ebenso sollen die Juden durch die Vergebung und die gegenseitige Anerkennung dessen ansichtig werden, dass die Christen an dem Segen teilhaben, der den Juden anvertraut wurde; diese sollen also die innere Zusammengehörigkeit anerkennen. Nur die gegenseitige Anerkennung der jüdischen Treue und der christlichen Treue kann jedem erlauben, so zu existieren, wie er wirklich ist, indem er sich im Dämmerlicht der Geschichte dem messianischen Verhältnis zwischen Israel und den Völkern nähert.

Wundern Sie sich also nicht: Wenn Sie die christlich-jüdischen Beziehungen entwickeln, dann decken Sie historische Widerstandskräfte auf, die die Sünde der Menschen erlauben lassen, dann legen Sie eine historisch tödliche Erkrankung bloss, dann rühren Sie an die Wurzeln eines mörderischen Wahnsinns, wodurch sich die Völker, die die Erben der biblischen Tradition sind, jahrhundertlang gegenseitig zerfleischt haben. Damit meine ich nicht nur die Verfolgung der Juden durch die christlichen Völker, sondern auch die Kriege, die die christlichen Völker und die christlichen Nationen auseinandergerissen haben. Und an diesem Ort müssen wir an die historische Bedeutung der brudermörderischen Beziehungen zwischen Frankreich und Deutschland denken. Und hat der Staat Israel, der ein Staat wie die anderen geworden ist, nicht wiederum an derselben historischen Zerrissenheit der Nationen teil?

Die Herausforderungen der Zukunft

Unter der Bedingung, dass wir unsere wechselseitige

* Den Wortlaut und auch die Übersetzung aus dem Französischen verdanken wir Erzbischof Lustiger sowie der Hilfe der »Amitié Judéo-Christienne de France«, Paris.

** Thema des Symposions war »Images of the Other«.
(Anmerkungen d. Red. d. FrRu)

Identität wiederfinden, müssen wir gemeinsam mehreren Herausforderungen unserer Zeit begegnen. Für das Abendland besteht die nächstliegende Herausforderung in der Krise der Säkularisation. Man hat gesagt, die Säkularisation sei gerade wegen des Kampfes gegen die Götzenanbetung vom christlich-jüdischen Abendland erzeugt worden. Sollten aber die Säkularisation und der Atheismus zum höchsten Fortschritt im Kampf gegen die Götzen gemacht werden, so hiesse das, dass man einer Selbstvergötzung der menschlichen Vernunft nachgäbe. Es gibt nämlich eine grundlegende Kategorie, die in der jüdischen Tradition hervorgehoben wurde und die zu dem Erbe gehört, ohne welches das Christentum sein Wesen einbüste: das ist das Heilige, und zwar nicht mit soziologischen Begriffen, sondern mit solchen der Offenbarung definiert. Der Illusion der Säkularisation setzt sich die Heiligkeit, das Heilige entgegen, mit dem uns Gott durch seine Berufung ausstattet.

Das Geheimnis Gottes und die Treue zum Geheimnis Gottes, so wie es sich offenbart, ist wirklich das Schlüsselproblem für die abendländischen Gesellschaften, die dahin tendieren, strukturell atheistisch zu werden. Dies ist also die erste Herausforderung, die Herausforderung der Säkularisation.

Das uns gemeinsame Bewusstsein des eschatologischen Charakters des Reiches Gottes antwortet einer zweiten Herausforderung, die in unserer Kultur die Erscheinungsform einer doppelten Versuchung annimmt: 1. die Versuchung des Totalitarismus. Das ist die Verneinung der Eschatologie. Diese totalitäre Versuchung mag Pol Pot, Stalin, Hitler und sonstwie heißen – der Glaube allein erlaubt uns zu erkennen, dass diese Welt nicht das Reich Gottes ist; 2. die entgegengesetzte Versuchung ist die der Skepsis. Der Glaube allein erlaubt uns, nicht der ethischen Verpflichtung des Gesetzes, nicht der Treue zu dem von Gott gegebenen Wort, nicht unserem Auftrag in dieser Welt zu entsagen.

Ich will schliesslich eine dritte Herausforderung erwähnen. Die Würde des Menschen, jedes Menschen, ist eine der fundamentalsten Forderungen unserer Gesellschaft, unserer Zeit. Aber davon kann nicht gesprochen werden, solange Menschen nicht fähig sind, die Urquelle der wahren Würde des Menschen in sich aufzunehmen, die darin besteht, dass der Mensch zum Bild Gottes geschaffen wurde. Nur da steht der Fels, worauf die Würde des Menschen sich gründen kann.

Denn es gibt keine Schranken, die der Mensch willkürlich zur Abgrenzung seiner Rechte setzen könnte, indem er das Diesseits und Jenseits der Achtung des Menschen festsetzen würde, als ob es in der Macht des Menschen stünde, die Grenzen zwischen dem Guten und dem Bösen zu ziehen. Die wahre Würde des Menschen wird nicht in die von Menschen vereinbarte Rechtsordnung eingetragen, sondern sie liegt in der Natur des Menschen, die durch seine Beziehung zu Gott geschaffen ist. Und wir werden gemeinsam dazu berufen, die Zeugen, die Märtyrer dafür zu sein. Das ist die dritte und vielleicht die dringendste Herausforderung.

Alle Völker

Wir haben unsere gemeinsame Vergangenheit beschworen. Wir haben die Herausforderungen der Zukunft betrachtet. Die Gegenwart führt uns gemeinsam zur fundamentalsten Prüfung des Glaubens. Am Ende des zweiten christlichen Jahrtausends stehen wir als Abendländer Völker gegenüber, deren Geschichte wir erst seit einigen Jahrhunderten entdeckt haben. Jetzt stellen uns die Völker von Afrika, von Asien, von Amerika auf eine Echtheits-Probe. Sind die jüdische Tradition und die christliche Tradition nur die Erscheinungsform des Heiligen im Abendland oder haben sie eine universale Sendung? Ein Afrikaner muss eine europäische Sprache lernen, um der Gemeinschaft der Nationen beitreten zu dürfen; muss er auch Hebräisch, Griechisch oder Latein lesen lernen, um an dem Segen teilhaben zu dürfen? Kann er in Wirklichkeit sagen: Vergässe ich dein, Jerusalem . . . Muss er das sagen lernen?

Welches ist schliesslich unsere wahre Berufung dem Wort gegenüber, mit dem Gott uns im konkreten Werden der Geschichte angesprochen hat? Ist unsere Berufung eine partikuläre, ethnische und vergängliche Geschichte? Oder ist sie vielmehr universal? Sollte sie eine partikuläre Geschichte sein, dann wären wir nichts als Imperialisten. Wenn sie aber die universale Berufung ist, dann haben wir dafür Zeugnis abzulegen, was die Gabe des Heiligen Geistes ist:

›Im tichkah Yérouchalaïm!¹

¹ ›Vergäss ich dein, Jerusalem . . .«, Ps. 137, 5. Wiedergegeben aus: Die Heilige Schrift, ins Deutsche übertragen von N. H. Tur-Sinai (H. Torczyner), Jerusalem 1954, 4. Bd. Tehillim-Preislieder, S. 177.

6 Bei Chagall in Mainz

Der »Orientierung«* entnehmen wir folgenden Beitrag mit freundlicher Genehmigung des Autors Dr. *Ludwig Kaufmann*:

Durch eine Postkarte veranlasst, besuchte ich in Mainz die Pfarrkirche St. Stephan. Ich wollte die jüngsten Fenster des demnächst 95jährigen *Marc Chagall* sehen. Ich betrat den gotischen Raum, und da gerade eine Trauung stattfand, nahm ich still in den hinteren Bänken Platz. Während einer Stunde konnte ich von da aus die mittleren Chorfenster betrachten. Ich sah sie – im Unterschied zu den Scheiben im Zürcher Fraumünster – alle drei in tiefdunklem Blau gehalten. Von diesem Grundton hoben sich, nach Art der »Biblia pauperum«, die bunten Szenen der Heilsgeschichte ab. Unter den vertrauten Motiven vom Paradies links unten bis zum Kreuz rechts oben fand ich auch das Sujet meiner Postkarte: »Die Fürbitte Abrahams«. Mehr und mehr wurde ich aber gewahr, wie die

traditionelle Ikonographie aufgebrochen und schöpferisch neu komponiert war. Zum Beispiel stand da neben dem überhöhten Gekreuzigten Maria als junge Mutter mit dem Kind an der Brust: Die Schmerzen der Zukunft als Bangigkeit im Gesicht, erhielt sie – wie auf einem andern Feld Elija – den Zuspruch einer über sie kommenden Engelsbotschaft.

Bei Chagall in Mainz

Ein Bild, rechts unten, fesselte mich besonders: drei angeschnittene Kreisbogen von ungeheurer Leuchtkraft; zuvorderst, am flachsten gebeugt, ein wie lebloser (schlafender?) Mensch; ihn von links kommend herbeitragend, schwerelos, die gewaltigen Flügel nach rückwärts in die Diagonale gestellt und gerade zu ebener Erde auftretend, ein Engel; dahinter rechts, als am stärksten gekrümmtes Kreissegment, der Regenbogen. Seitwärts Bäume mit hellen Farbtupfen (Früchte und Vögel?) und oben auf dem Regenbogen ein feerroter Hahn. Das Bild faszinierte

* (46/4), Zürich, 28. 2. 1982, S. 37. (Anm. d. Red. d. FrRu.)

mich ob seiner diagonalen Komposition. Aber inhaltlich, ikonographisch konnte ich mir keinen Reim darauf machen; kein Bibelvers und kein heilsgeschichtliches Motiv kamen mir zu Hilfe.

Nach Ende des Gottesdienstes, unter der Türe zur Sakristei, wandte ich mich mit meiner Frage an den Pfarrer. »Das ist der Schöpfungsakt, der Anfang von allem«, sagte er, »der von der Erde genommene, noch unbeseelte Mensch wird in den für ihn bereiten Garten gebracht.« – »Und der Hahn?« fragte ich weiter: – »Das männliche Symbol, zu dem die Henne (etwas verborgener, unten, in Grün) als Gegenstück gehört. Das Thema der beiden Geschlechter durchzieht auch die Gesamtkomposition der beiden seitlichen Mittelfenster: Hier rechts tritt mehr der Mann, links mehr die Frau hervor.«

Im Gespräch waren wir näher an den Chor herangetreten. Befremdet blieb ich stehen. Zwei der drei Fenster an den Seitenwänden wurden sichtbar. Grossflächig, mit ganz wenigen Figuren und alles viel heller, luftiger, kamen sie mir im ersten Moment wie ein Stilbruch vor: »Ich habe Mühe«, sagte ich. »Ja, die Mittelfenster sind narrativ und folgen den biblischen Geschichten. Die Seitenfenster aber meditieren biblische Poesie.« – Das Wort wirkte in mir nach, während der Pfarrer noch kurz erzählte, wie er hier selber mit Leuten meditiert und wie aus allen Volksschichten immer wieder Gruppen kommen. Als wir uns voneinander verabschiedeten, war es in der Kirche still geworden. Ich machte mich nun, bald von der einen, bald von

der anderen Seite (den Chor zu betreten wird nicht zugelassen) an die Betrachtung der »poetischen« Fenster. Hier gab es keine einzelnen Szenen zu deuten. In ihrer ganzen Höhe waren die Fenster einzufangen, und auch das in allen Variationen schimmernde Hellblau der »Luft« wurde allmählich zum Gegenstand der Betrachtung. In der Kirche wurde es dunkler, aber die Fenster (draussen lag Schnee) schimmerten immer noch. Ich konnte mich kaum trennen. Was mir zuerst Mühe machte – das nicht mehr Erzählte, sondern »Geträumte«¹ –, hielt mich jetzt gefangen, geheimnisvoll und beglückend. Als ich schliesslich doch ging, verliess mit mir ein junges Paar die Kirche: »Wir sind aus Österreich«, sagten sie, und: »Wir haben heute nur erst auf die Farben geschaut.«

¹ So äussert sich Chagall selber in den von Pfarrer *Klaus Mayer* erzählten Begegnungen mit ihm. Sie machen den besonderen Reiz seiner Texte in den drei prächtigen, grossformatigen *Bildbänden* aus, die der *Echter-Verlag Würzburg* unter dem Namen der beiden (M. Chagall / K. Mayer) 1978–1981 herausgebracht hat². Mayer rapportiert aber kaum Äusserungen des Künstlers direkt zu dessen Bildern: Diese und ihre Symbole, sagt Chagall, sollen durch sich selber sprechen. Mayers *Meditationen* sind biblisch orientiert, bringen uns aber auch gelegentlich den Chassidismus, Chagalls geistig-mystischen Hintergrund, näher. Bereits 38 000 Menschen haben sie sich in St. Stephan, jeweils am Samstag oder Sonntag gegen zwei Stunden lang, angehört (neulich, am 17. Februar, war es das 400. Mal): ein neuer Zugang zur Bibel, nicht zuletzt zu ihren Psalmen und Liedern. Auf den *Farbtafeln* kommt Chagalls persönliche Schwarzlotmalerei sehr schön zur Geltung. Der Künstler dazu: »Wenn ich die Fenster nicht (zu Ende) male, sind sie nicht von mir.«

² S. u. S. 72 (Anm. d. Red. d. FrRu).

Marc Chagall am 7. Juli 1982 95 Jahre: Arbeit statt Feier

Dazu schreibt »Die Welt am Sonntag«, Nr. 27, Hamburg, 4. 7. 1982:

Marc Chagall . . . wird am Mittwoch, dem 7. Juli 1982, 95 Jahre alt. Es wird an diesem Tag keine Feier und keinen Empfang geben, liess der Künstler auf Anfragen mitteilen. Marc Chagall wurde am 7. Juli 1887 in Vitebsk in Russland geboren. Im Alter von 65 Jahren heiratete er in Venise Valentina, seine zweite Frau¹. Er kaufte sich an der Côte d'Azur ein Haus in Saint-Paul-de-Vence, in dem er seit 1965 lebt. Das von Pinien umstandene Gebäude verlässt er kaum noch. Nur gelegentlich empfängt er zum Tee zwei Freunde, den Dichter André Verdet und den Musiker Bill Wyman.

Valentina Chagall berichtet, der so hoch betagte Maler sehe keinen Grund, sein Leben zu ändern. Er stehe jetzt¹ Vgl. u. a. dazu: *Bella Chagall: »Brennende Lichte«*. Nach der jiddischen Urfassung. Mit 32 Zeichnungen von Marc Chagall. Hamburg 1966. Rowohlt (rororo Nr. 1223/24230) 32 Seiten (s. in: FrRu XIX/1967, S. 140 f.). – Bella Chagall 1895–1944; Marc Chagall heiratete sie 1915 in Witebsk, von 1922 an lebten beide in Paris. (Anmerkung der Red. d. FrRu)

nur später auf, verbringe dann aber den ganzen Tag in seinem Atelier. »Dort ist er am glücklichsten. Jeden Tag um 9 Uhr beginnt er mit der Arbeit, bei der er ständig Musik hört. Am Nachmittag unterbricht mein Mann für eine halbe Stunde seine Arbeit und geht im Garten spazieren«, sagt die Ehefrau.

Vor fünf Jahren, an seinem 90. Geburtstag, sagte der Künstler dazu: »Arbeiten, arbeiten, das ist mein Lebensinhalt. Wenn man nicht arbeitet, stirbt man langsam aber sicher.«

Im vergangenen Jahr hat Chagall einige Bilder geschaffen und Radierungen für ein Buch, das im nächsten Jahr erscheinen wird. Es trägt den Titel: »Die Träume«.

Zu Ehren von Marc Chagall wurde am Samstag in Nizza eine Ausstellung über die Tempelkunst eröffnet. 285 Werke aus der ganzen Welt wurden dazu nach Nizza gebracht. Marc Chagall stellte als Leihgabe aus seiner persönlichen Sammlung sein Bild »Die Synagoge von Vilna« zur Verfügung. Die ausgestellten Werke umfassen die Epochen vom 6. bis zum 20. Jahrhundert.

7 Zum Tode von Gershom Scholem

(5. 12. 1897 in Berlin – 21. 2. 1982 in Jerusalem)

»Wenn ein Weiser stirbt, kann niemand ihn ersetzen«*

Am Sonntag, dem 21. Februar, um 3 Uhr früh, ist Gershom Scholem in Jerusalem gestorben. Am Montag, dem 22. Februar, mittags, wurde er – nach jüdischer Sitte – in ein weisses Leinentuch gehüllt, um das noch das blaue Tuch der Hebräischen Universität Jerusalem gewickelt

* Mit freundlicher Genehmigung ihrer Redaktion entnommen aus »Orientierung«. Katholische Blätter für weltanschauliche Information (46/6) Zürich, 31. 3. 1982.

war, auf dem freien Platz zwischen der Van-Leer-Stiftung und der Akademie der Wissenschaften aufgebahrt. Das geistige Israel war zusammengelassen, aber auch der Staatspräsident und viele Politiker waren anwesend. Es sprachen Scholems Freund, der Philosoph und langjährige Präsident der Universität Jerusalem, Nathan Rotenstreich, und der Präsident der Akademie der Wissenschaften, Ephraim Urbach. Dieser schloss seine Rede mit den

Kabbala – Von der lebendigen Kraft im Judentum*

Was die Kabbalisten als Erscheinung in der Geschichte des jüdischen Volkes und des Judentums als Phänomen auszeichnet, ist im wesentlichen die symbolische Auffassung der Welt, die Auffassung des Judentums als eines symbolischen Körpers, in dem etwas Unausprechbares sichtbar wird, nämlich die Gesamtheit der Welt, die Totalität der göttlichen Offenbarung in der Welt. Die Kabbalisten versuchten, ihre Welt so zu beschreiben, dass sie gleichsam widerspiegelt einen göttlichen Lebensprozess, einen Offenbarungsprozess, in dem Gott sich der Welt mitteilt. Und dieser Prozess, der in Gott selber abläuft, der spiegelt sich wider in seiner Schöpfung. Diese symbolische Auffassung der Welt, die die Kabbalisten mit sehr vielen Mystikern anderer Religionen teilen, ist für mein Gefühl einer der wesentlichen Aspekte der Kabbala. Und so gilt fürs Judentum, um darauf zu sprechen zu kommen, dass zwei Dinge für einen jüdischen Mystiker wesentlich sind, nämlich eine mystische Auffassung der Offenbarung, der Thora, die nicht mehr nur das ist, was da buchstäblich steht, sondern ein unendlich lebendiges organisches Gefüge von Symbolen, die die Welt beschreiben, darstellt. Und: Der jüdische Mystiker wird ausgehen von der jüdischen Grundvorstellung und Grundidee des Monothismus und diese Idee des einen Gottes nun auf seine Weise mystisch verlebendigen, indem er nämlich der Einheit Gottes ein geheimes inneres Leben, das sich in der Welt spiegelt, zuschreibt.

Das verborgene Leben Gottes spiegelt sich in der Welt

Es gibt innerhalb solcher mystischer Vorstellungen wie der Kabbala im Judentum ganz verschiedene Möglichkeiten. Sie können innerhalb solcher Gedankengänge und symbolischen Repräsentationen zum Beispiel pantheistische Gedankengänge haben, die die Welt irgendwie in Gott hineinnehmen, und sie können streng theistische Formen derselben Symbolik haben, die zwischen Gott und der Welt einen durchaus klaren Abgrund aufreissen: Der Schöpfer und die Schöpfung sind nicht zueinander zu bringen. Beides ist im Bereich mystischer Vorstellungen möglich, auch in der jüdischen, nicht nur in der christlichen oder in der islamischen Mystik, von denen ja vielleicht bekannt ist, dass da Pantheismus und Theismus immer in einer starken Spannung lagen. Auch im Judentum ist das sehr deutlich der Fall: Es gibt pantheistische Möglichkeiten der Symbolik, wie sie sich in dem Grundwerk der Kabbala, dem Buche Sohar, »Vom Glanz Gottes«, um 1280 niedergeschlagen haben, und es gibt streng theistische Vorstellungen, wie zum Beispiel in der Kabbala, die hier in Safed in Israel 1570 entstanden ist und die von grösstem Einfluss auf das spätere Judentum war, sich ausgebildet haben. Isaak Luria, der berühmteste aller späteren Kabbalisten, hat die Vorstellung entwickelt, welche die alte Kabbala nur sehr schemenhaft gekannt hat, von der Selbstbeschränkung Gottes in der Schöpfung. Dies ist eine streng theistische Idee, ein neues Symbol: Damit überhaupt eine Welt existieren kann, die nicht von vornherein Gott ist, muss Gott sich zusammengezogen haben; er hat eine Selbstbeschränkung seines Wesens vorgenommen, durch die die Möglichkeit in ihrem realen geistigen Sinn zugleich entstanden ist, dass Sein überhaupt existiert, das nicht Gott ist. Wie könnte denn überhaupt ein Sein existieren, das nicht Gott ist, wenn Gott nicht die Möglichkeit dazu gegeben hat? Das heisst, warum sind wir nicht alle Gott? Doch nur dadurch, dass Gott sich sozusagen auf sich selber zurückgezogen hat, um uns Platz zu

machen, wie das recht naturalistische Symbol heisst. Diese Vorstellung, hebräisch »zimzum«, das heisst »die Selbstbeschränkung Gottes«, ist eines der grundlegenden Symbole der späteren Kabbalisten, es hängt tief zusammen mit symbolischen Formulierungen dieser späteren Kabbalisten, und die hängen nach meiner Überzeugung wieder zusammen mit der Erfahrung der spanischen Juden von dem Grauen und der Grausamkeit des Exils, das hier auf Gott selber übertragen wird.

Von der Wirksamkeit mystischer Symbole

Mich hat die Frage sehr beschäftigt, ob eine rein halachische, eine rein gesetzesmässige Auffassung des Judentums aus sich selbst imstande gewesen wäre, genügend Vitalität herzugeben unter den Stürmen der Geschichte und der Verfolgung für diese Gruppe, dieses Volk, diese Gemeinschaft der Juden – die Worte sind ganz gleichgültig... was hat die Juden am Leben erhalten in den Stürmen der Geschichte? Ich meine, da hat die Kabbala eine bedeutende Rolle gespielt, und gerade für die, die religiös am empfänglichsten waren. Denen gab sie eine Antwort, eine sehr eindrucksvolle und zum Teil sehr erfolgreiche Antwort, die für die Existenz der Juden in der geschichtlichen Welt etwas bedeutete, nämlich ihnen diese Existenz symbolisch deutete als Darstellung irgendeiner tieferen Wirklichkeit. – Was die Gegenwart angeht, so ist das Interesse, das diese Dinge, diese Schriften in unserem Lande erwecken, sehr verständlich. Ich würde nicht sagen, dass für das, was gerade aktuell hier im Land Israel geschieht, die alten Symbole noch brauchbar sind, also für dessen Interpretation. Da ist es schon sehr fraglich, ob diese Symbole, auch wenn wir versuchen, sie zu erhellen und in ihrem Zusammenhang sinnvoll wieder zu verstehen, noch wirkungsvoll sein werden oder können. Das hängt mit der Frage zusammen, ob wir heute noch einen gemeinsamen Bezug auf ein Koordinatensystem der Offenbarung haben, einer Heiligen Schrift, deren Autorität anerkannt ist wie früher, wo die Kabbala sich auf eine Deutung dieser Schrift oder Schriften beziehen konnte in einer autoritativen Form. Das fehlt heute. Aber was uns heute anzieht, was mich jedenfalls an diesen Dingen heute anzieht, das ist die Funktion, die die kabbalistischen Ideen und Vorstellungen in ihren sehr mannigfachen Ausbildungen in der jüdischen Geschichte gespielt haben. Das ist noch heute von Interesse. – In einer Zeit, in der das Judentum möglichst spiritualisiert wurde, vom 18. Jahrhundert an, vor allem im 19. und frühen 20. Jahrhundert, wurden natürlich Äusserungen der jüdischen Vitalität, die nicht in das rein humanistisch-rationale Weltbild passten, nicht gern gesehen; daher die Abwendung von messianischen Ideen, daher auch die Abwendung der Juden von mystischen Ideen, welche um 1850 nicht sehr gern gesehen wurden in der nicht-jüdischen und auch in der jüdischen Welt. Auch in einem Judentum, das in der nicht-jüdischen Welt aufzugehen versuchte, wurden solche Ideen nicht sympathisch aufgenommen. Heute liegt das ganz anders. Wir sehen das Judentum als etwas Lebendiges, als eine Gemeinschaft, ein Volk, das sich selbst zu verwirklichen versucht und eine Aufgabe in eigener Verantwortung sucht. Und dabei spielt dann die Geschichte der mystischen Überlieferung und dessen, was sie bedeutet hat für das Leben der jüdischen Gesellschaft, eine grosse Rolle und hat ein Interesse.

Gershom Scholem

Ausschnitt aus einem Gespräch mit Jörg Drews, Erstsendung im ARD-Fernsehprogramm des Saarländischen Rundfunks vom 20. 6. 1976. Vollständige Fassung: Gershom Scholem, *Und alles ist Kabbala*, München 1980. Das Interview ist kein Text nach Art von Scholems Werken; aber in seiner Spontaneität gibt es seine Haltung wieder. (Red.)

* Entnommen mit freundlicher Genehmigung ihrer Redaktion aus »Orientierung« s. o., Anm. S. 19*.

Worten: »Seine Werke und Forschungen bleiben das tägliche Brot aller, die auf irgendeinem Gebiet der Wissenschaft des Judentums, der Religionsgeschichte und des menschlichen Denkens tätig sind. Wir betrauern den Tod von Gershom Scholem und finden Trost in der Fülle des reichen Werkes, das er hinterlässt. Mit diesem Trost wenden wir uns an seine Gemahlin Fanja, die sein Leben und Schaffen mit Verständnis und Liebe begleitet hat. Es gibt nur wenige Menschen, auf die man das Wort beziehen kann: »Wenn ein Weiser stirbt, kann niemand ihn ersetzen«. Sein Andenken sei gesegnet.«

Es war ungewöhnlich, diesen pathetischen Satz aus dem Munde eines nüchternen Gelehrten zu hören. Aber als ich auf diesem Platz stand und nachher zusammen mit dem Religionsphilosophen Ernst Simon auf dem Weg über den Mount Scopus, dem Sitz der Universität Jerusalem, bis zum Friedhof dem Leichnam Gershom Scholems folgte, war mir klar, dass ich wohl nie mehr in meinem Leben einem in dieser Weise universalen Wissenschaftler begegnen würde. Scholem hat Mathematik gelernt und ist auf dem Wege über die Philologie Philosoph und, wenn man so will, Mystiker geworden. Bevor ich Scholem kennengelernt habe, glaubte ich, dass diese Form umfassenden Denkens und differenzierter Gelehrsamkeit in unserer Zeit nicht mehr möglich wäre. Scholem war nicht nur in der Lage, Rationalität und Glauben zu vereinen, er hat die Technik der wissenschaftlichen Detailarbeit in einer einmaligen Weise mit grossem Überblick zu verbinden gewusst. Frei von allen deutschen Wegen der Verinnerlichung in religiösen Fragen, war er in der Lage, einzelnen Problemen minutiös über Jahre nachzugehen und zugleich den Gesamtzusammenhang nie aus den Augen zu verlieren und ihn für seine Hörer und Leser lebendig zu machen.

In einem Interview mit der »Jerusalem Post« hat er vor 15 Jahren über die Kabbalisten gesagt: »Sie wussten Dinge, die wir verloren haben. Die fortlaufende Konzentration des Denkens innerhalb eines sehr engen Feldes ist ein Element davon.« Schon dieser eine Satz zeigt, wie es ihm gelingt, den rationalen Kern in der Analyse mystischer Phantasie aufzuzeigen. Wir verdanken Gershom Scholem die Gesamtdarstellung jüdischer Mystik, die Aufklärung auch noch der ausgefallensten Elemente der Kabbala, dabei aber auch die grossartige Analyse des Sabbatai Zwi, des falschen Messias aus dem 17. Jahrhundert. Leider liegt sein Buch über Sabbatai Zwi noch nicht in Deutsch, sondern nur in Hebräisch und Englisch vor. Die unnachahmliche Art, wie es ihm gelang, die Gestalt dieses falschen Messias zu erfassen, dem damals die Juden in der halben Welt folgen wollten und der zum Islam übertrat, weil er glaubte, dass man sündigen müsse, um wieder zu Gott aufsteigen zu können, hat wohl jedem Leser nicht nur ein gelehrtes Meisterwerk, sondern auch ein literarisches Kunstwerk geschenkt. Dabei ist gerade dieses Buch ein Projekt sorgfältigster Einzelforschung. Kabbala und jüdische Mystik, der »Lügenmessias« und sein Weg waren den Menschen weitgehend verschleiert, und zwar auch den Juden selbst. Scholem hat diese ganze Welt erforscht, er hat sie gelebt und sie dargestellt. Damit hat er eine grosse Leistung für die Erkenntnis von Religion überhaupt vollzogen. Martin Buber hat stärker in die christliche Welt hineingewirkt, aber Gershom Scholem verdanken auch die Christen die bedeutendere religiöse Erkenntnis. Gershom Scholem entstammte einer assimilierten Berliner jüdischen Familie, die zwar nicht zum Christentum übergetreten war, aber sich dem Deutschtum so intensiv wie möglich anzupassen versuchte. Unvergessen für jeden Leser die Szene, die er in seinem Lebensbericht »Von Berlin nach Jerusalem« beschreibt, in der die Eltern dem jungen

Zionisten, den sie nicht verstehen konnten, ein Bild von Herzl unter den Weihnachtsbaum – den diese Familie in Anlehnung an deutsche Gewohnheiten anzuzünden pflegte – gestellt hatten. Eine kaum nachvollziehbare Lebensleistung, wie sich der junge Gerhard in Berlin als Schüler privat die Kenntnisse der hebräischen Sprache und des Talmuds verschaffte, die in seinem Elternhaus nicht gepflegt wurden. Immer mehr wird ihm die Assimilation als jüdische Lebenslüge klar, und mit grosser Schärfe hat er diese Lüge sein Leben hindurch immer wieder festgestellt; dabei war er nicht blind gegenüber den grossen kulturellen Leistungen, die aus ebendieser deutsch-jüdischen Assimilation entstanden sind. Als Zionist hat Scholem mit Ernst Simon und Martin Buber den Gedanken des Zweivölker-Staates der Juden und Araber in Palästina vertreten. Erst unter dem Eindruck des Holocaust hat er sich später zum jüdischen Staat Israel mit arabischer Minderheit bekannt.

Seit 1923 hat Gershom Scholem in Jerusalem gelebt, seit 1936 durch alle politischen Wirrnisse im von Juden deutscher Herkunft geprägten Stadtteil Rechavia in derselben Wohnung, in der die alten Bücher der Juden in seltenen Ausgaben in allen Zimmern bis an die Decke hinauf standen; ein Gelehrtenheim einmaliger Prägung. Man möchte wünschen, dass es als ein Studienort auf die Dauer erhalten bliebe. Die von Scholem zeit seines Lebens mit viel Spürsinn gesammelte Bibliothek hat er der Hebräischen Universität hinterlassen.

Von dieser Wohnung aus hat er auch den Weg zurück nach Deutschland genommen. Vor allem 1966 auf dem jüdischen Weltkongress in Brüssel mit seinem berühmten Vortrag über Deutsche und Juden, der eine klare Abgrenzung enthielt und gegen alle verschwommenen deutsch-jüdischen Begegnungen und Gesten des Verzeihens gerichtet war. Aber zugleich standen in diesem Vortrag folgende Sätze: »Fruchtbare Beziehungen zwischen Juden und Deutschen, in denen eine bedeutende und ebenso sehr eine die Sprache lähmende, grauenhafte Vergangenheit aufbewahrt und neu verarbeitet werden soll, sie müssen, wenn anders sie noch einmal aktuell werden können, im Verborgenen vorbereitet werden. In solchem neuen Wirken liegt die einzige Garantie, dass die öffentlichen Beziehungen unserer Völker nicht von gefälschten Losungen und Forderungen vergiftet werden. Schon nagt der Wurm der Heuchelei an den zarten Wurzeln! Zu einem neuen Verständnis bedarf es, wo Liebe nicht mehr aufgebracht werden kann, anderer Ingredienzen: der *Distanz und des Respektes, der Offenheit und Aufgeschlossenheit und mehr als alles, des reinen Willens.*«

Ein Ausdruck dieses »reinen Willens« war es, dass Scholem in den letzten 15 Jahren immer mehr Bücher auf deutsch veröffentlicht hat. Die drei Bände »Judaica« sind eine Einführung in das jüdische Denken, die in dieser Zusammenstellung nur als ein Geschenk an die Deutschen begriffen werden können; die kleine Schrift über einige Grundbegriffe des Judentums gehört ebenfalls hierher. »Judaica 1« vermittelt Grundelemente jüdischen Denkens von der messianischen Idee bis zu den 36 verborgenen Gerechten. Wir begegnen den Einzelheiten von Scholems Forschungen und zugleich der Gesamtheit jüdischen Denkens. »Judaica 2« erörtert das Verhältnis von Juden und Deutschen und beschreibt moderne jüdische Geistigkeit an drei Menschen, die in besonderen Beziehungen zu den Deutschen standen: dem Dichter Agnon und den Philosophen Martin Buber und Walter Benjamin. »Judaica 3« umfasst ausgesuchte Studien zur jüdischen Mystik.

Das Buch »Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft« und die Veröffentlichung des umfangreichen Briefwechsels zwischen Walter Benjamin und Ger-

shom Scholem hat den Deutschen ein Dokument geistiger Auseinandersetzung und Verbundenheit gegeben, wie es die deutsche Literatur sonst kaum besitzt. Durch das Benjamin-Buch zieht sich die Auseinandersetzung zwischen der Faszination, die für Benjamin der Kommunismus birgt, der sich für ihn vor allem in seinem Freunde Bert Brecht verkörpert, und dem Zionismus, zu dem sich Gershom Scholem nicht nur bekannt hatte, sondern den er in seinem israelischen Alltag lebte. Wir lernen in Gershom Scholem ein Genie der Freundschaft kennen; wir sehen, wie man einen Menschen lieben und ihm trotzdem in detaillierter Auseinandersetzung gegenüber treten kann. Scholem ist ein dialektischer Denker. Jürgen Habermas hat gezeigt, dass in den von Scholem wiederentdeckten kabbalistischen Schriften Grundlagen des dialektischen Denkens liegen, lange vor Hegel und Marx.

Wer an den Wurzeln unserer eigenen Religion, des katholischen und evangelischen Christentums, nicht vorbeigehen will, der sollte sich den Büchern Gershom Scholems zuwenden. Wer sehen will, wie Aufklärung und Religion zusammengehören können, der wird von diesem Mann, der die jüdische Mystik neu belebt hat, lernen. Wer darüber hinaus sehen will, wie die Deutschen nicht eine unmögliche Verzeihung erbitten, sondern einen neuen Weg zum jüdischen Volk finden können, der muss insbesondere Scholems Arbeiten über Juden und Deutsche lesen. Wer wissen will, wie in einer wissenschaftlichen Zivilisation Glaube lebt, der kann bestimmt an Gershom Scholem nicht vorbeigehen.

Im Herbst 1981 folgte der 84-jährige einem Ruf für ein Jahr an das neu gegründete Wissenschaftskolleg in Berlin, in dem für die Bundesrepublik erstmalig der Gedanke eines Advanced Study Center realisiert werden sollte. Gershom Scholem hielt den Eröffnungsvortrag über die Kabbala in der europäischen Geistesgeschichte und begann ein Seminar im kleinsten Kreise über den Sohar, das wichtigste Buch der Juden neben der Bibel und dem Tal-

ud. Es war eine Freude zu sehen, mit welcher Vitalität er in den wenigen Wochen zum geistigen Mittelpunkt ausgewählter Gelehrter aus der ganzen Welt wurde. Vor mir liegt ein bewegendes Bild: Der lachende Scholem im Gespräch mit den links und rechts neben seinem Stuhl knienden Pädagogen Hartmut von Hentig und dem Anthropologen und Soziologen Ivan Illich. Scholem hat kurz vor seinem Tode in Berlin noch einmal gezeigt, wie der lebendige Geist in der Lage ist, Wissenschaft und Glauben als Einheit zu leben und zu vermitteln.

Hellmut Becker, Berlin

Prof. Dr. h. c. Hellmut Becker ist Leiter des Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung in Berlin.

Ausgewählte Bibliographie:

- Judaica. Band 1.* Erstaussgabe 1963, Frankfurt 1977.
Judaica. Band 2. Erstaussgabe 1970, Frankfurt 1977.
Judaica. Band 3. Studien zur jüdischen Mystik. Erstaussgabe 1970, Frankfurt 1977.
Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Erstaussgabe Zürich 1957. Als suhrkamp taschenbuch wissenschaft 330, Frankfurt 1980.
Ursprung und Anfänge der Kabbala. Berlin 1962.
Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Erstaussgabe Zürich 1960. Als suhrkamp taschenbuch wissenschaft 13, Frankfurt 1981.
Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala. Erstaussgabe Zürich 1962. Als suhrkamp taschenbuch wissenschaft 209, Frankfurt 1973.
Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah, 1626–1676. Durchgesehene engl. Ausgabe, aus dem Hebräischen übersetzt von R. J. Z. Werblowsky. Princeton 1973.
Über einige Grundbegriffe des Judentums. edition suhrkamp 414, Frankfurt 1970, 1980.
Devarim be-Go – Pirke Morashah u-Tehiah. 2 Bände. Tel Aviv 1976.
Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft. Frankfurt 1975.
Von Berlin nach Jerusalem. Frankfurt 1977.
Walter Benjamin, Gershom Scholem, Briefwechsel 1933–1940. Hg. von Gershom Scholem, Frankfurt 1980.
Walter Benjamin, Berliner Chronik. Mit einem Nachwort hg. von Gershom Scholem, Frankfurt 1970, 1980.
Walter Benjamin, Briefe. Band 1 und 2. Hg. und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt 1966, in der edition suhrkamp 930, Frankfurt 1978.

8 Ein neues Stadium im jüdisch-christlichen Dialog

Von Dr. Michael Wyschogrod, Professor für Philosophie am Baruch College der City University, New York/USA

Professor Dr. Wyschogrod, orthodoxer Jude, hat einen bemerkenswerten Beitrag zum jüdisch-christlichen Gespräch publiziert*. Er setzt sich darin mit den Werken von *Clemens Thoma*, Christliche Theologie des Judentums, 1978** (A Christian Theology of Judaism, Translated by Helga Croner, Paulist 1980) und *Franz Mussner*, Traktat über die Juden***, auseinander. Wir publizieren hier die nur wenig gekürzte Fassung seines Beitrags. Die Übersetzung aus dem Englischen besorgte Rita Egger.

Es ist allgemein anerkannt, dass Nostra aetate IV, das vom Zweiten Vatikanischen Konzil 1965 promulgierte Dokument über die christliche Haltung dem Judentum gegenüber, ein Markstein in der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen ist. Zusammen mit den Vatikanischen Richtlinien und Hinweisen für die Durchführung von Nostra aetate IV (1974) macht dieses Dokument ein antisemitisch motiviertes Leben innerhalb der katholischen Kirche sehr schwierig – es sei denn, man lehne die

darin enthaltenen ausdrücklichen Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils ab. Diese Dokumente werden zwar nicht von jedermann als vollkommen beurteilt. Johannes Oesterreicher, einer der verdienstvollen Promotoren von Nostra aetate IV, veröffentlichte nach dem Konzil einen detaillierten Bericht über verschiedenartige Einflüsse, denen dieses Dokument bei seiner Endfassung ausgesetzt war¹. Wie jedes andere Konzilsdokument musste Nostra aetate IV schliesslich einem breiten Meinungsspektrum in der Kirche entsprechen. Man kann daher eine gewisse schwankende Tendenz in diesem Dokument entdecken. Aber man hoffte auf stimulierende Wirkungen dieses Dokuments im Katholizismus . . .

In seiner »Christlichen Theologie des Judentums« bedient sich Thoma der historischen Methode. Er beginnt seine Darstellung mit dem »Frühjudentum«, der Zeitspanne, die frühere christliche Forscher als »Spätjudentum« bezeichnet haben. Letzter Begriff gab der Meinung Ausdruck,

* In: Judaism 31 (1982) 355–365.
 ** Vgl. FrRu XXX/1978, S. 56.
 *** Vgl. ebd., XXXI/1979, S. 37 ff.

¹ LThK, Ergänzungsband: Das Zweite Vatikanische Konzil, II (1967) 406–478.

das Judentum habe im Jahre 70 n. Chr. zu existieren aufgehört. Wäre dies so gewesen, könnte man die Periode vor dem Untergang des Judentums mit Recht als »Spätjudentum« bezeichnen. Falls es aber nicht so war und das Judentum nach 70 n. Chr. weiter lebte und heute noch lebendig ist, dann ist der von Thoma verwendete Ausdruck »Frühjudentum« für die Periode vom Ende des babylonischen Exils bis 70 n. Chr. weit besser.

Thoma beginnt mit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil, weil dies der historische Kontext ist, in dem er den Ursprung der grundlegenden biblischen Texte des Judentums (wie den Schöpfungsbericht und die Begründung des Sabbat als Tag, an dem Gott ruhte) sieht. Er bezieht sich auf letzteren (Gen 2,2f.) als den priesterlichen Schöpfungsbericht und datiert diesen ins 6./5. Jahrhundert v. Chr. Als Kenner der Zeit des Zweiten Tempels bedient sich Thoma der historisch-kritischen Methode. . . Thoma bricht mit der bei Christen üblichen Gleichsetzung des Judentums mit der israelitischen Religion der Hebräischen Bibel. Statt dessen legt er den Schwerpunkt auf die Vielfaltigkeit der jüdischen Gruppen zur Zeit des Zweiten Tempels und auf das rabbinische Judentum.

In seinem »Traktat über die Juden« zeigt sich Mussner mehr als Bibel-Theologe denn als Historiker. Sein Hauptanliegen ist ein Verständnis des Neuen Testaments, das der jüdischen Dimension dieses Werkes gerecht wird. Obwohl er das rabbinische Judentum kennt, ist die Hebräische Bibel für ihn die Hauptquelle des Judentums. An dieser wird relativ wenig historische Kritik geübt. Er folgert (S. 20), dass das Neue Testament (Apg 13, 17–19) die Erwählung Israels und das Geschenk des Landes Kanaan an die Israeliten bestätige. Es seien Lehren, die das Neue Testament selbstverständlich von der Hebräischen Bibel übernommen habe. – Es wurde oft argumentiert, dass eine christliche Interpretation des Judentums, die mehr von Texten der Hebräischen Bibel und weniger von rabbinischen Quellen abhängig ist, unvermeidlich zur Ablehnung der Kontinuität des nachbiblischen Judentums führe. Mussner stellt dies als falsch heraus. Er zeigt auf, dass eine grundlegende Kontinuität vom biblischen zum rabbinischen Judentum besteht, die es seiner Ansicht nach auch zwischen der Hebräischen Bibel und dem Neuen Testament gibt.

Im ersten Teil seines Buches sagt Thoma: »Das Judentum ist eine eigenständige und eigenwillige Grösse. Es ist vom Christentum viel unabhängiger, als es das Christentum vom Judentum ist und je sein darf« (S. 41). Weiter hebt er hervor: » . . . der christliche Theologe (hat) auch zu betonen, dass das Christus-Ereignis keine sengende Sonne ist, die das Judentum nach Christus in seiner Legitimität und Eigenständigkeit beeinträchtigt oder gar verunmöglicht« (S. 42). Dann folgt der umfassendste Teil seines Buches mit dem Titel: »Jesus Christus und seine Botschaft im Zusammenhang mit dem frühen und dem rabbinischen Judentum«. Das meiste darin ist eine Darstellung des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels, wenn es auch klar ist, dass diese Darstellung vom Blickpunkt des Auftretens und Wirkens Jesu her in Angriff genommen wird. Früher neigten christliche Forscher dazu, die geistige Grösse des Christentums dadurch hervorzuheben und zu unterstreichen, dass sie es mit einem sich dem Ende nähernden und geistig geschwächten Judentum verglichen. Das ist in der Tat aufgrund der anscheinend antipharisäischen Polemiken im Neuen Testament nicht schwierig. Aber es ist nicht der Weg, den Thoma wählt! Er schreibt statt dessen: »Alle religiösen Vorstellungen und Ideale, die im Neuen Testament ausgeformt sind, finden sich in irgendeiner Weise auch im zeitgleichen oder zeitnahen nicht-christusgläubigen Judentum« (S. 123).

Das heisst selbstverständlich nicht, dass nichts Neues im Neuen Testament ist. Thoma schreibt: »Das Neue bzw. Singuläre im Neuen Testament ist einzig die geschichtlich einzigartige Person Jesu samt ihren Taten und Widerfahrnissen sowie die durch Tod und Auferstehung Christi bedingten theologischen Schöpfungen und Initiativen« (S. 123) . . . Ohne den Lehren Jesu gewisse neue Elemente abzusprechen, findet Thoma es wesentlich, die Kontinuität der geistig-religiösen Haltung des Judentums, aus der heraus Jesus und seine Lehre verständlich sind, zu betonen. Das Neue besteht in der Vertiefung oder Radikalisierung dessen, was schon bewundernswert war, aber durch Jesus noch bewundernswerter gemacht worden ist. In der Tat ist so ein weiter Abstand von den Darstellungsweisen gewonnen, in denen das Christentum mit Hilfe einer Erniedrigung des Judentums erhöht wurde.

Nirgends ist das Problem der Kontinuität und Veränderung in den Lehren Jesu und des Paulus akuter als bei der Frage nach dem Gesetz. Wie in christlicher Diktion üblich, verstehen wir hier unter »Gesetz« jene Vorschriften, die nur Juden – nicht auch Christen – beobachten (Beschneidung, Speisegesetze etc.). Die traditionelle Lehre war, dass diese Verpflichtungen durch Jesus aufgehoben worden seien . . . Thoma schreibt: »Den angeblich souveränen Gesetzesübertreter Jesu gibt es gar nicht!« (S. 179). »Wenn wir die Solidarität Jesu mit seinem Volk, dem Glauben und der Lebensweise seines Volkes ernst nehmen, dann ist die Annahme nicht grundlos, er habe die jüdischen Gesetze in ihrem genuinen Sinn gehalten, um dem Volk eine Wegweisung zu geben« (S. 180). Während viele christliche Theologen die vermeintlichen Dichotomien »Gesetz – Gnade« und »Gesetz – Freiheit« hochspielen, kennt Thoma das jüdische Verständnis der Tora zu gut, um auf solche missverständliche Unterscheidungen einzugehen. Er ist auch ein zu guter Historiker, als dass er die Halacha einfach als ein Apriori-System denken könnte. Er zitiert Jacob Katz, dass »die Halacha im Kielwasser sozialer Veränderungen folgte« (S. 156) und David Flusser, der schreibt: »Es gibt natürlich bei Jesus eine ihm eigentümliche Problematik in seiner Beziehung zum Gesetz und seinen Geboten, aber diese entsteht bei einem jeden gläubigen Juden, wenn er sein Judentum ernst nimmt« (S. 156). Thoma führt also die Kontinuität Jesu mit dem toratreuen Judentum wieder ein, wie Flusser dies in seinem Buch »Jesus« (Hamburg 1968) tat. Weder Flusser noch Thoma negieren eine gewisse Spannung in Jesu Haltung gegenüber dem Gesetz. »Er wollte, dass das Gesetz gehalten würde, ohne dass ein Mensch preisgegeben würde« (S. 180). Die Frage bleibt aber, ob Jesu Aussagen über das Gesetz, die jahrhundertlang als grundsätzliche Ablehnung des Gesetzes interpretiert worden sind, wirklich nur innerjüdische Debatten über die Tora sind. Dann wären sie im wesentlichen nicht anders zu lesen als die zahlreichen Meinungsverschiedenheiten, die in der rabbinischen Literatur ausführlich aufgezeichnet sind . . .

Mussner behandelt das Gesetz unter verschiedenen Gesichtspunkten. Zuerst schreibt er ein Kapitel »Freude an der Tora« (37–45). Darin wirkt er der weit verbreiteten christlichen Meinung entgegen, wonach das Judentum ein freudloser Legalismus war und ist. Dieser wiederum fusse auf einem hoffnungslosen Versuch, unzählige Gesetzesforderungen zu erfüllen. Er hebt hervor, dass der Jude die Tora als Weisung Gottes erfahre, die in Liebe gegeben und angenommen wurde . . . Mussner beschliesst dieses Kapitel mit einem Zitat des Paulus (Röm 10, 4): Christus ist »des Gesetzes Ende zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt« (S. 45). Er fügt hinzu, dass die Haltung des Paulus zum Gesetz nicht einem Mangel an Respekt entspringt, sondern seinen christologischen Überzeugungen . . .

Ein weiterer Gesichtspunkt Mussners ist das Verhältnis Jesu zum Gesetz. Seine Darlegung gründet sich auf Mt 5, 17–19. Mussner weist darauf hin, dass diese Verse zu zahllosen Interpretationen geführt haben, vor allem im Zusammenhang mit der Bergpredigt (Mt 5, 21–48), in der Jesus das »Ihr habt gehört« dem »Aber ich sage euch« gegenüberstellt. Löst hier Jesus wirklich das Gesetz auf und setzt er eine neue Lehre an dessen Stelle? Mussner verneint dies entschieden. Jesus, so argumentiert er, erfüllt das Gesetz und löst es nicht auf, indem er »die verborgene, die letzte und eigentliche Intention der Weisung der Tora herausholt« (S. 191). »Die Ethik des Alten Testaments«, schreibt Mussner, »wird vielmehr durch den Juden Jesus vollendet, indem er die ethischen Forderungen der Tora bis in die innerste Gesinnung des Menschen, bis in sein ›Herz‹ hinein ausdehnt« (S. 191). Mussner beschließt dieses Kapitel mit einem Thoma-Zitat: »Den angeblich souveränen Gesetzesübertreter Jesus gibt es gar nicht!« (S. 193).

Es ist also ein gemeinsames Unternehmen von Thoma und Mussner – im Hintergrund unterstützt von David Flusser –, die Lücke zwischen Jesus und der Tora zu verkleinern. Dies aber erscheint im Falle des Paulus um einiges schwieriger zu sein. Sein offensichtlicher Bruch mit dem Gesetz scheint viel unzweifelhafter als jener von Jesus. Dies ist wahrscheinlich der Grund, weshalb Thoma Paulus in seinem Buch kaum erwähnt und jedenfalls nicht mit Bezug auf das Gesetz. Mussner andererseits widmet der Diskussion um Paulus und seiner Einstellung dem Judentum und dem Gesetz gegenüber 29 Seiten. Er verweist auf Gal 2, 21: »Wenn durch das Gesetz Rechtfertigung geschah, dann ist Christus umsonst gestorben« ... Mussner führt die Überzeugung des Paulus, das Gesetz sei nicht länger verpflichtend, auf dessen Glaube zurück, die messianische Zeit sei angebrochen. Mit dem Beginn des neuen Zeitalters war das Heil nicht länger an das Gesetz, sondern nur noch an den Glauben an Jesus, den Gottessohn, den Gekreuzigten und Auferstandenen, gebunden. Aber Israel nimmt diese Änderung nicht zur Kenntnis. Es führt seinen Toragehorsam weiter, als ob der neue Äon noch nicht angebrochen wäre. Nach Mussner ist es wichtig, dass Paulus die Verstocktheit Israels in Gott begründet sieht, der »ihnen einen Geist der Umnachtung gab, Augen, um nicht zu sehen, Ohren, um nicht zu hören« (Röm 11, 8) (S. 220). Der Ungehorsam Israels hat den Heiden Heil gebracht: »Durch ihren Fehler ist das Heil zu den Heiden gekommen, um Israel eifersüchtig zu machen« (Röm 11, 11). Israels Ablehnung des Evangeliums stellt sich somit als Akt des Gehorsams heraus. Der vielleicht wichtigste Abschnitt in Mussners Buch lautet: »Es ist wenig wahrscheinlich, dass ein total jüden-christlich gewordenes Israel noch heute als ›Israel‹ existieren würde. Das Judentum wäre in der Kirche und in der Völkerwelt aufgegangen. Das hat Gott selbst verhindert, um seine Macht und seine Gnade vor den Völkern an Israel zu offenbaren. Gottes Macht und Gnade zeigen sich gerade darin, dass er Israel nicht im Verlauf der Geschichte post Christum untergehen liess, trotz all der furchtbaren Katastrophen, die über das Judentum gekommen sind« (S. 221).

Und so wird Israel, das die Annahme des Evangeliums verweigert hat, gerettet werden. Wird es nur gerettet werden, wenn es zur Annahme des Evangeliums bereit ist? Nicht notwendigerweise! Mussner bezieht sich auf Röm 11, 25 f.: »Verstockung ist über einen Teil von Israel gekommen, bis die Vollzahl der Heiden eingegangen ist, und dann wird ganz Israel gerettet werden.« Mussner betont (S. 55), dass »ganz Israel gerettet werden« wird und nicht nur diejenigen, die das Evangelium angenommen haben. Er stellt darum die Möglichkeit eines »Sonderwe-

ges« zur Rettung von Israel in Sicht, ein Weg, der die Konversion zum Christentum nicht erforderlich macht. Ein jüdischer Rezensent kann kaum anders als folgern, dass das schwierige Werk des jüdisch-christlichen Gesprächs, das nach Auschwitz begann, nun Früchte zu tragen beginnt.

Nach Mussner sind die Deutungen des Gesetzes von seiten des Paulus an die Heiden, nicht an die Juden gerichtet. Mussner ist sich bewusst, dass diese Tatsache ein »hermeneutischer Schlüssel« (S. 228) für das Verstehen der Haltung des Paulus dem Gesetz gegenüber ist. Meiner Meinung nach führt Mussner jedoch nicht alle seine Grundeinsichten eines genuinen Verständnisses des Paulus konsequent weiter. Wie ich anderswo² dargelegt habe, ist es die Absicht des Paulus (in Gal und anderen Schriften), zu Jesus konvertierte Heiden von der Beschneidung und dem Gesetzesgehorsam abzuhalten.

Aus Apg 15 wissen wir, dass es in der Jerusalemer Kirche Leute gab, die glaubten, ein Heide, der sich der Kirche anschließen wolle, müsse sich beschneiden lassen und die ganze Tora annehmen. Paulus legte keinen Wert darauf. Die Judenchristen, die anderer Auffassung waren, hielten den Heidenchristen vor, sie seien keine Christen in vollem Sinn, bevor sie die Beschneidung und die ganze Tora annehmen. Dies erzeugte beträchtliche Unruhe in den Gemeinden, die Paulus gegründet hatte. Als er davon erfuhr, beschloss er, das Problem der Jerusalemer Kirche zur Entscheidung vorzulegen. Laut Apg 15 wurde dieses Problem lange debattiert, und die Ansicht des Paulus wurde bestätigt. Die Heiden mussten nur die noachidischen Gebote annehmen, die das rabbinische Judentum für alle Nichtjuden als verpflichtend betrachtete.

Aus Apg 15 können wir folgendes ableiten: Alle Streitparteien stimmten darin überein, dass christusgläubige Juden weiterhin die Tora beobachten müssten. Wenn nun aber die Tora aufgrund des Kommens Jesu selbst für Juden nicht mehr verpflichtend war, wäre es schwerlich sinnvoll gewesen, darüber zu streiten, ob heidnische Konvertiten zur Gesetzeserfüllung verpflichtet werden könnten. Eine solche Diskussion war nur bei Judenchristen möglich, die glaubten, die Tora bleibe für Judenchristen weiterhin verbindlich, die aber darin nicht übereinstimmten, ob heidnische Konvertiten zur Beschneidung und zur Tora verpflichtet seien. Paulus war sich im klaren, dass sie beides nicht benötigten. Vor dem Kommen Jesu, so dachte Paulus, hätte ein Heide beschnitten werden, das Joch der Tora auf sich nehmen und ins Haus Israel eintreten können. Nach dem Kommen Jesu konnte ein Heide ein adoptierter Sohn des Hauses Israel durch den Glauben an Jesus und durch die Einhaltung der noachidischen Gebote werden. Dies hatte Jesus ermöglicht. Nun können wir auch verstehen, was Paulus meint, wenn er in Gal 3, 13 vom »Fluch des Gesetzes« spricht, von dem Jesus die Menschheit befreite. Er bezieht sich dabei auf die in Dtn 27, 15–26 erwähnten Flüche, das sind solche, die mit der Übertretung des Gesetzes verbunden sind; das Gesetz an sich ist kein Fluch. Jüdische Forscher haben Paulus immer wieder vorgeworfen, dass er zwar den Fluch in Dtn 27, 15–26, nicht aber den Segen in Dtn 28, der mit dem Gesetzesgehorsam verbunden ist, erwähnt. Wir können jetzt verstehen, weshalb er den Fluch ohne den Segen erwähnt. Wie bei einem Rabbinen, bei dem sich ein Heide zur Konversion zum Judentum bewirbt, ist es Paulus' Absicht, Heidenchristen abzuraten, sich selber unter die Jurisdiktion der Tora zu begeben. Um dies zu tun, betont Paulus die Schwierigkeit der Erfüllung der Forderungen der Tora und die schlimmen Folgen (Flüche), die der Ungehör-

² »The Law, Jews and Gentiles – A Jewish Perspective«, *Lutheran Quarterly* 24/4 (1969) 405–415.

sam nach sich zieht. Er unterlässt es, vom Segen, der mit dem Gehorsam der Tora gegenüber verbunden ist, zu sprechen, weil von diesem nur gesprochen wird, wenn der Heide trotz der Schwierigkeiten, mit denen er vertraut gemacht wurde, auf der Konversion insistiert.

Wenn dem so ist, dann verstand Paulus die Kirche aus zwei Teilen, dem jüdischen und dem heidnischen bestehend. Gemeinsam hätten beide ihren Glauben an Jesus, aber Judenchristen müssten unter der Tora weiterleben, während die Heiden nur den noachidischen Geboten zu gehorchen hätten. Tragischerweise wurden die Worte des Paulus, durch die er Heiden von der Annahme des Gesetzes abhalten wollte, von der Kirche, deren jüdische Komponente verschwunden war, als völlig negative Beurteilung des Gesetzes interpretiert. Ich glaube, diese Interpretation stimmt mit Mussners allgemeiner Sicht überein, welche in diese Richtung zielt, aber diese Schlussfolgerungen nicht klar zieht.

Trotz ihrer sehr konstruktiven und positiven Ausrichtung weichen weder Thoma noch Mussner jenen schwierigen Sachverhalten aus, die Judentum und Christentum am deutlichsten trennen. Von diesen ist nichts bedeutungsvoller als das Problem der Christologie, die Einstufung der Person Jesu als gleichrangige Person des dreieinigen Gottes. Für den Juden entsteht hierin die höchste Gefahr des Götzendienstes, indem ein menschliches Wesen vergöttlicht wird. Es muss deutlich gesehen werden, dass dieses Thema weit wichtiger ist als die Frage, ob Jesus der Messias war. Weil das Judentum den Messias immer als Nachkommen Davids verstanden hat, der eine Zeit des Friedens, der Gerechtigkeit und der Prosperität einleiten würde, ist es für einen Juden nicht von letztentscheidender Bedeutung, zu glauben, ob eine bestimmte Person der Messias war oder nicht (z. B. Bar Kochba). Es ist schon recht schwierig, eine Person der Vergangenheit, die keine königliche Friedensherrschaft herbeiführte, mit dem traditionell jüdischen Messiasverständnis in Einklang zu bringen. Noch unvergleichlich schwieriger aber ist der Glaube, Gott sei ein bestimmter Mensch geworden, der lebte, starb und am dritten Tag auferstand, mit dem jüdischen Glaubensverständnis zu vereinen. Juden und Christen haben eingesehen, dass dieser christliche Glaube für das Judentum am unannehmbaren war. Wie gehen Mussner und Thoma an dieses Problem heran?

Wenn die Lehre von der Inkarnation einer Person des dreieinigen Gottes in den Menschen Jesus von Nazareth die charakteristischste christliche Lehre ist, von der sich das Judentum absetzen muss, könnte dieses versucht sein, das jüdische Verständnis Gottes in grösstmöglicher antithetischer Weise gegenüber dem christlichen zu umschreiben. Dieses gänzlich gegensätzliche Gottesverständnis würde den Abstand zwischen Gott und Mensch so gross wie möglich darstellen. Ein solcher Gott wäre dem Menschen so ungleich wie möglich. Ihm würde das Personsein und die Verbundenheit mit dem menschlichen Geschick fehlen. Vermutlich wüsste er nicht von der Existenz des Menschen. Vielleicht würde er oder es (sogar die Verwendung eines Personalpronomens wäre falsch) kein anderes Sein als sein eigenes bemerken. Er wäre nämlich mit sich selbst vollkommen zufrieden. Der perfekte Gegensatz zum menschgewordenen Gott des Christentums ist der unbewegte Bewegte des Aristoteles oder »das Eine« des Plotin, nicht aber der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.

Es geht Thoma und Mussner in diesem Zusammenhang besonders um die Anthropomorphismen der Hebräischen Bibel. Schon Moses Maimonides hatte in seinem »Führer der Unschlüssigen« Mühe, die Judenheit davon zu überzeugen, dass die menschlichen Eigenschaften, die die Bibel Gott wiederholt zuschreibt, etwas anderes bedeuteten

als sie vorgaben. Die Rabbinen hatten damit weit weniger Probleme; sie hatten keine Bedenken, sich in den Midraschim darüber breit auszulassen. In jedem Fall bleibt die Tatsache bestehen, dass der Gott der Bibel mit durch und durch menschlichen Eigenschaften dargestellt wird. Der Gott Israels ist kein abstrakt philosophisches Absolutum, sondern eine Person, an die sich der betende Jude wenden kann. Und selbst ein Zug von Körperlichkeit kann nicht ganz ausgeschlossen werden. Gott wohnt im Tempel in Jerusalem wie früher in der Stiftshütte. Wenn, wie Descartes darlegte, das Wesen der Körperlichkeit Ausdehnung – Besetzung von Raum – ist, dann gerät ein örtlicher bestimmbarer Gott in den Zusammenhang der den Menschen als körperlich bekannten Welt. Thoma schreibt: »Ein Gott, der sich bei Tagwind im Paradies ergeht (Gen 3, 8), den Älteste Israels auf dem Gottesberg erblicken (Ex 24, 9–11), der Israel ›mit starker Hand und ausgestrecktem Arm‹ aus dem ägyptischen Sklavenhaus herausführt (Dtn 5, 15) und dessen Aussehen laut Ez 1, 16–26 ›mensenähnlich‹ ist, könnte doch wohl, wenn er es frei beschliesst, Mensch werden. Freilich redet die Bibel in den angezogenen Stellen mythologisch-organisch. Was bleibt aber bei Geheimnissen (Gott redet mit Menschen, zeigt sich dem Menschen, führt die Menschen etc.) anderes übrig?« (S. 198 f.). Jüdische Theologie kann dem Problem, das Thoma hier tangiert, nicht ausweichen: Gott »könnte doch wohl, wenn er es frei beschliesst, Mensch werden«. In einem Artikel, auf den sich Thoma bezieht, schrieb ich (S. 198): »Wenn das Judentum die Fleischwerdung nicht annehmen kann, so darum, weil es diese Geschichte nicht hört, weil das Wort Gottes, so wie es vom Judentum gehört wird, ihm das nicht sagt, und weil der jüdische Glaube das nicht bezeugt. Und wenn die Kirche die Fleischwerdung annimmt, so nicht darum, weil sie irgendwie entdeckte, dass solch ein Ereignis . . . stattzufinden hätte, sondern weil sie hört, dass dies Gottes freie und gnädige Entscheidung war – eine vom Menschen nicht vorherzusagende Entscheidung. Seltsam genug: in diesem Lichte gesehen kann die Gegensätzlichkeit zwischen Judentum und Christentum zwar nicht aufgelöst, aber in einen Zusammenhang gebracht werden, innerhalb dessen es um einen Unterschied des Glaubens im Hinblick auf das freie und souveräne Handeln des Gottes Israels geht«³.

...
Die Nichtübereinstimmung zwischen Judentum und Christentum die Inkarnation betreffend darf weder unter- noch überschätzt werden. Der Unterschied wird überschätzt, wenn man meint, das Judentum lehre, nicht nur die Inkarnation habe nicht stattgefunden, sondern auch, sie hätte nicht stattfinden können. Wie wir schon gesehen haben, beruht die Aussage, wonach etwas nicht hätte stattfinden können, gewöhnlich auf metaphysischem oder logischem Grund. Diese wird aber problematisch, wenn sie auf Gottes freie Taten angewandt wird. Meiner Meinung nach ist die Bibel nicht wohlwollend gegenüber menschlichen Voreingenommenheiten eingestellt, wenn es darum geht, was Gott will oder nicht, kann oder nicht kann. Die einzige Ausnahme ist – ich glaube zwar nicht, dass es wirklich eine Ausnahme ist – der Glaube, dass Gott seine Versprechen nicht brechen wird. Aber dies ist keine Frage des Könnens oder Nichtkönnens Gottes. Wir glauben, dass er seine Versprechen halten wird, weil er dies gesagt hat, und wir glauben ihm. Wir stellen kein metaphysisches System des Möglichen und Unmöglichen über Gott auf, sondern akzeptieren einfach seine frei proklamierte Entscheidung, etwas zu tun oder etwas zu un-

³ »Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?«, EvTh 34 (1974) 222–236, zit. 226.

terlassen. Wir unterstellen Gott nicht metaphysischen Bedingungen.

Aber was ist zu Thomas Frage, »ob die Menschwerdung dem Geist des Alten Testaments widerspreche oder nicht« (S. 198) zu sagen? Hier können wir m. E. nicht klar mit Ja oder Nein antworten. Der Gott der Hebräischen Bibel ist jemand, der mit dem Menschen in Beziehung tritt. Er hat Beweggründe und Erwartungen; einige von diesen sind erfüllt, andere nicht. Von Zeit zu Zeit kommt er von seinem Aufenthaltsort herunter auf die Erde und kann sich an speziellen Orten der Erde aufhalten. Einige von diesen werden seine Wohnstatt auf Erden, z. B. der Tempel in Jerusalem. Selbst wenn diese Ausdrücke nicht ganz buchstäblich zu verstehen sind, müssen sie doch, sollen sie nicht ihren erkennbaren Sinn ganz verlieren, etwas von ihrer normalen Bedeutung behalten. Wenn dem aber so ist, dann haben wir es mit einem Gott zu tun, der dem Menschen nicht ganz unähnlich ist, der aber auch kein Mensch ist.

Es gibt aber auch noch eine gute Begründung für die Schärfe der jüdischen Ablehnung der Menschwerdung. Wenn Gott in der Hebräischen Bibel dem Menschen auch noch so nahe kommt, wenn er auch noch so einbezogen wird in menschliche Hoffnungen und Ängste – so bleibt er doch der ewige Richter des Menschen, dessen Natur zwar im Bilde Gottes ist (vgl. Gen 1, 26 f.), der aber nicht mit Gott vermischt werden darf. Es ist für einen Menschen leicht, diesen Unterschied zu ignorieren und sich selber als Herrn seines eigenen Schicksals zu sehen. Wenn er so handelt, erinnert ihn Gott an seine Geschöpflichkeit und an die Grenze seiner Macht. Weil er nicht nur eine Marionette in Gottes Hand, sondern ein Gesprächspartner seines Schöpfers ist, ist er Gott gewiss nicht in irgendeinem Sinne ebenbürtig. In diesem Licht kann die Aussage, ein menschliches Wesen sei Gott gewesen, nur tiefste Beunruhigung in der jüdischen Seele auslösen.

Zwar ist es richtig, dass man Gott ein Dasein im Raum zuschreiben kann. Gleichzeitig aber dürfen wir die Verwerfung des Götzendienstes durch die Propheten nicht aus den Augen verlieren. Dieser besteht in seiner einfachsten Form in der Verehrung von Bildern, die aus Holz geschnitzt oder aus Stein gehauen sind. Eine andere Art von Götzendienst ist die Verehrung von Himmelskörpern, wie Sonne, Mond oder Sterne. Kein Leser der Hebräischen Bibel kann sich grosser Furcht vor göttlicher Verehrung materieller Wesen entziehen. Zwar ist es auch wahr, dass der von den Propheten angeprangerte Götzendienst die Verehrung eines Menschen als Gott nicht einschloss. Es ist aber nicht schwer, einzusehen, dass es für Juden sehr schwierig ist, zuzugeben, die materielle Natur eines Menschen sei Gott gewesen. Es muss daran erinnert werden,

dass es in der christlichen Lehre der Inkarnation nicht darum geht, Gott habe nur wie ein Mensch ausgesehen (Doketismus), sondern er sei ein menschliches Wesen geworden mit einem wirklichen, nicht nur scheinbaren Körper.

Das sind einige Themen, die von Thoma und Mussner in deren tiefgründigen und wichtigen Beiträgen zum jüdisch-christlichen und besonders zum jüdisch-katholischen Dialog diskutiert werden. Es ist klar, dass mit der Publikation dieser Werke ein neues Stadium im Dialog zwischen Judentum und Christentum erreicht worden ist. Darin zeigen sich auch die Grenzen, die christlichem Denken in der Beziehung beider Glaubensgemeinschaften auferlegt sind. Diese Sichtweisen sind nicht dieselben wie jene der Majorität oder gar der Kirchenführung. Ein Beispiel dafür ist die Enzyklika »Dives in Misericordia« von Papst Johannes Paul II.⁴, in welcher folgender Passus vorkommt:

»Nicht umsonst beanstandete Jesus bei seinen Zuhörern, die den Lehren des Alten Testaments treu waren, die Haltung, die in dem Spruch zum Ausdruck kommt: »Auge für Auge und Zahn für Zahn«. Das war die damalige Form, die Gerechtigkeit zu verfälschen, und die heutigen haben sie zum Modell.«⁵

Die Schwierigkeit mit diesem Abschnitt ist zweifach: Erstens ist es gut bekannt, dass »Auge für Auge« im Judentum der Zeit Jesu eine finanzielle Kompensation meinte, während obiger Abschnitt voraussetzt, diese sei im buchstäblichen Sinn geschehen. Tatsächlich gibt es keine Beweise dafür, dass »Auge für Auge« im Judentum jemals anders als auf finanzielle Kompensation hin interpretiert worden ist. Zweitens ist es schwer, einzusehen, wie ein Vers der Hebräischen Bibel, die Christen doch als von Gott inspiriert annehmen, als Verfälschung der Gerechtigkeit bezeichnet werden kann. Es gibt auch noch andere Teile in der gleichen Enzyklika, die das gängige katholische Denken über die Hebräische Bibel widerspiegeln. Obwohl der jüdische Einwand gegen den Abschnitt »Auge für Auge« dem Vatikan seitens des American Jewish Congress zur Kenntnis gebracht wurde, unternahm der Vatikan bis heute (Februar 1982) keine Schritte zur Korrektur.

Es kann nur gehofft werden, dass die Arbeiten von Clemens Thoma und Franz Mussner auf allen Ebenen der katholischen Kirche Wirkung haben werden. Jüdisches Denken muss darauf antworten, und zwar im Detail und im gleichen Geist, in dem diese beiden Bücher geschrieben sind.

⁴ Sie erschien am 30. November 1980.

⁵ Der deutsche Text ist abgedruckt in der Schweiz. Kirchenzeitung 51-52 (1980) 767-782, zit. 777.

9 Vor 40 Jahren: »Endlösung der Judenfrage« Programm zur Ausrottung

Staatssekretärs-Konferenz am Berliner Wannsee, 20. Januar 1942

Von Professor Dr. Wolfgang Scheffler*

Zehntausende Juden der besetzten sowjetrussischen Gebiete waren bereits im Kugelhagel der Einsatzgruppen,

* Mit freundlicher Genehmigung seiner Redaktion entnommen aus: »Das Parlament« (32/3), Bonn, 23. 1. 1982.

[Hier nicht wiedergegeben ist die Abb.: »Auschwitz vor 40 Jahren: Ankunft eines Transportes jüdischer Bürger aus Ungarn im Lager Auschwitz. Das Bild zeigt oben die Einrichtungen des berüchtigten Arbeits- und Vernichtungslagers«].

der sie unterstützenden Ordnungspolizei und teilweise auch durch einheimische Gruppen während der ersten Phase der »Endlösung der Judenfrage« im zweiten Halbjahr 1941 getötet worden. Auch erste deutsche Judentransporte fielen im Frühwinter 1941 unter unbeschreiblichen Umständen dem mörderischen Geschehen zum Opfer. Zu diesem Zeitpunkt hielt es Reinhard Heydrich, der Chef der Sicherheitspolizei und des SD, für angebracht,

ranghohe Beamte und Funktionäre der Staats- und Parteibürokratie zu einem Treffen mit Vertretern des Himmlerschen Machtapparates einzuladen. Zum 20. Januar 1942 lud der Chef des Reichssicherheitshauptamtes die Vertreter jener Behörden in das Gebäude Am Grossen Wannsee 56/58 in Berlin ein, die von der inzwischen beschlossenen Deportierung und Vernichtung der europäischen Juden im deutschen Machtbereich in ihren Zuständigkeiten am ehesten berührt sein mussten.

Vier Staatssekretäre (Dr. Stuckart und Dr. Freisler vom Reichsinnen- und Reichsjustizministerium, Dr. Bühler als Vertreter der Regierung des Generalgouvernements, Erich Neumann, Vertreter von Görings Behörde für den Vierjahresplan), ein Unterstaatssekretär (Martin Luther als zuständiger Mann des Auswärtigen Amtes für Judenfragen) sassen neben je einem Vertreter der Reichskanzlei (Fr. W. Kritzinger) und der Parteikanzlei (Gerhard Klopfer), den Vertreter des Reichssicherheitshauptamtes (Gestapocheff Heinrich Müller und Judenreferent Adolf Eichmann), denen der Sicherheitspolizei im Osten (Dr. Schöngarth aus Krakau und Dr. Lange aus Riga), sowie einem Repräsentanten des Rasse- und Siedlungshauptamtes (Gruppenführer Hoffmann) gegenüber.

Heydrichs Führungsanspruch

Die ursprünglich für Anfang Dezember 1941 geplante Besprechung war aus mehreren Gründen für Heydrich notwendig geworden. Nachdem bereits im Sommer 1941 das Todesurteil über die jüdische Bevölkerung in der Sowjetunion gesprochen worden war, brachte die Mitte Oktober 1941 einsetzende Deportation der deutschen Juden nach dem Osten (Lodz, Minsk, Kowno und Riga) Schwierigkeiten mit verschiedenen Behörden mit sich, und die teilweise sofortige Ermordung der Deportierten am Zielort hatte die Entscheidung zur Folge, in Zukunft diese Art der »Endlösung« in das Gebiet des Generalgouvernements, den »Abfallkübel« des Dritten Reiches, zu verlagern. Heydrich ging es daher vor allem darum, den Führungsanspruch der Sicherheitspolizei für *alle* Endlösungsfragen, »ohne Rücksicht auf geographische Grenzen«, klarzustellen. Dazu benötigte er u. a. die Kooperation mit dem Auswärtigen Amt, die ihm von Luther in Wannsee durch ergänzende und kommentierende Bemerkungen signalisiert wurde. Überhaupt reagierte die um Heydrich versammelte Runde überaus kooperativ, wie Eichmann, der sowohl grosse Teile der von Heydrich gehaltenen Rede vorbereitet als auch die Niederschrift über diese Sitzung, das berühmte Wannseeprotokoll, angefertigt hatte, im Jerusalemer Prozess 1961 rechtfertigend feststellte.

Nun waren die geladenen Herren nicht ohne Vorkenntnisse. Über die Tätigkeit der Einsatzgruppen hatte Heydrich seit längerem Monatsübersichten in hoher Stückzahl (80–100 Exemplare) an ausgewählte Behörden und Dienststellen verschicken lassen, deren Inhalt über die Vorgänge im Osten in aller Deutlichkeit Auskunft gaben. Das Innenministerium hatte im November 1941 jene 11. Verordnung fertiggestellt, in der der bürgerliche Tod der deutschen Juden dekretiert worden war. Das bedeutete im einzelnen: Einziehung des Vermögens und Verlust der Staatsangehörigkeit aufgrund der Deportation; die Urkunde hierüber musste in Gegenwart des Gerichtsvollziehers im Deportations-Sammellager vor Beginn der Verschleppung von den Opfern quittiert werden: das geraubte Vermögen wurde von den Finanzämtern, der »Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt« und anderen Institutionen verwertet und die Wohnungen mit Behördenempfehlung verteilt. Auch das Ostministerium besass bereits reichlich Erfahrungen über die Vorgänge: der

Massenmörder Dr. Lange, Kommandeur der Sicherheitspolizei und des SD in Riga, hatte gerade mit seinen Leuten unter unübersehbarer Beteiligung einheimischer Kräfte die Liquidierung von 30 000 lettischen Juden vollzogen, während die Zivilverwaltung sich über die Umstände der Massaker beschwert hatte.

»Restbestand« wird »behandelt«

So konnte es keine allzu grosse Überraschung für die Teilnehmer der Konferenz gewesen sein, als Heydrich, nachdem er einen Überblick über die bisherige Judenpolitik gegeben hatte, das generelle Ziel der Endlösung formulierte. Die verschachtelte Fassung hierüber im Wannseeprotokoll, das in 30 Exemplaren später verschickt wurde, war beim Kenntnisstand der Teilnehmer eindeutig und entsprach im Prinzip dem späteren Geschehen. Nachdem er die bisherigen Evakuierungsaktionen als Ausweichmöglichkeiten charakterisiert und damit mögliche Einwände des Ostministeriums über die bisherigen Vorgänge im Baltikum abgeblockt hatte, heisst es über die 11 Millionen Opfer aus den europäischen Ländern, deren endgültiges Schicksal Heydrich vor Augen hatte:

»Unter entsprechender Leitung sollen nun im Zuge der Endlösung die Juden in geeigneter Weise im Osten zum Arbeitseinsatz kommen. In grossen Arbeitskolonnen, unter Trennung der Geschlechter, werden die arbeitsfähigen Juden strassenbauend in diese Gebiete geführt, wobei zweifellos ein Grossteil durch natürliche Verminderung ausfallen wird.

Der allfällig endlich verbleibende Restbestand wird, da es sich bei diesem zweifellos um den widerstandsfähigsten Teil handelt, entsprechend behandelt werden müssen, da dieser, eine natürliche Auslese darstellend, bei Freilassung als Keimzelle eines neuen jüdischen Aufbaues anzusprechen ist. (Siehe die Erfahrung der Geschichte.)«

Diese verklausulierte Beschreibung entsprach im Grundprinzip dem späteren Geschehen, nur dass die von Heydrich auch erwähnten »Durchgangsgettos« (so im Distrikt Lublin), in welche die Juden auf ihrem »Weg nach Osten« zunächst verschleppt werden sollten, nach Fertigstellung der Lager der »Aktion Reinhard« (Belzec, Sobibor und Treblinka) sowie des Lagers Auschwitz-Birkenau wegfallen konnten. Der erwähnte »Strassenbau« war sowohl im Hinblick auf die Struktur einer ganzen zu deportierenden Bevölkerungsgruppe als auch hinsichtlich der Realitäten im Generalgouvernement und im besetzten sowjetrussischen Gebiet, auch damals erkennbar, ein übler Euphemismus.

Die Juden wollte man »selektieren«, wobei ein »Grossteil ausfallen«, d. h. getötet werden sollte. Man wollte sie mit Hilfe des Prinzips »Vernichtung durch Arbeit« dezimieren und den Rest dann ebenfalls liquidieren. Es war ein Programm der totalen Ausrottung¹.

Wer die damaligen Verhältnisse genau durchleuchtet, erkennt die Abwegigkeit der Argumente, um es milde auszudrücken, mit der einige Zeitgenossen noch heute versuchen, die angeführten Passagen des Wannseeprotokolls als gefälscht hinzustellen. Dass im übrigen die Teilnehmer der Konferenz genau wussten, worum es im Prinzip ging, kann man u. a. dem Hinweis Dr. Bühlers entnehmen, der forderte, mit der Endlösung im Generalgouvernement zu beginnen, da hier einerseits das Transportproblem keine Rolle spiele und andererseits von den in Frage kommenden 2½ Millionen Juden die Mehrzahl ohnehin »arbeitsunfähig« sei.

Ausgenommen von der »Ostevakuierung« sollten lediglich die über 65 Jahre alten Juden, Schwerekriegsbeschädigte und Juden mit Kriegsauszeichnungen sein, für die das Altersgetto Theresienstadt als Aufenthaltsort bestimmt

wurde. Schliesslich nahm die Behandlung der sogenannten Mischlinge und Mischehen einen breiten Raum in der Diskussion ein. In Betracht gezogen wurde die Zwangssterilisierung derjenigen Personen, denen man den weiteren Aufenthalt in ihrer Heimat gestatten wollte, während man für die Mischehen über die Möglichkeit einer Zwangsscheidung debattierte. Es waren Vorhaben, die auf späteren Konferenzen weiterdiskutiert wurden und die sich in der geplanten Form als undurchführbar erwiesen.

Allgemeine Zufriedenheit

Heydrich konnte nach der ca. zweistündigen Konferenz mit der Reaktion seiner Gäste auf die vorgetragenen Pläne zufrieden sein, sie war für ihn kooperativ ausgefallen. Nicht einmal das Ostministerium hatte seine Beschwerden wiederholt. Dr. Lange war umsonst nach Berlin gerufen worden. Der Chef der RSHA trank zusammen mit Gestapo-Müller und Eichmann am Kamin hinterher seinen Kognak und rauchte, was Eichmann unvergesslich blieb. Aber auch der Judenreferent des RSHA war zufrieden. Rückblickend zog er 1961 in Jerusalem in seiner Rechtfertigung folgende Bilanz: »... am Ergebnis der Wannseekonferenz, in dem Augenblick hatte ich eine Art Pilatus'sche Zufriedenheit in mir verspürt, denn ich fühlte mich bei jeder Schuld. Hier auf der Wannseekonferenz befahlen die Päpste, ich hatte zu gehorchen, und daran dachte ich in den kommenden Jahren.«

So unreflektiert einfach war das, auch im Jahre 1961. Genauso einfach wie für viele andere, die schossen, quälten, vergasteten. Über die Deportationszüge, die zum gleichen Zeitpunkt im Januar 1942 aus Deutschland bei 30 Grad Kälte nach dem Osten fuhren, zum Teil mit ungeheizten Waggons, so dass z. B. am Zielort Riga die Mehrzahl eines über 1000 Personen zählenden Transportes erfroren ankam, darüber sprach man nicht. Es waren Insassen eines Altersheimes, und der überlebende Rest brauchte, wie es in einer Nachkriegsaussage hiess, »nur über die Hecke geworfen« zu werden. Daran dachten die Herren in Berlin-Wannsee wohl kaum, denn »wo gehobelt wird, da fallen Späne« war ein geflügeltes Wort im Gestapohauptquartier.

Die Teilnehmer der Wannseekonferenz dürften ähnlich empfunden haben. Sie nahmen zustimmend vom grössten Mordprogramm der modernen Geschichte Kenntnis,

stellten Zusatzforderungen und fügten, natürlich »nur« im Rahmen ihrer Zuständigkeiten, Ergänzungen hinzu. Nach 1945 hatten die befragten überlebenden Teilnehmer der monströsen Besprechung angeblich so ziemlich alles »vergessen«. Ihre »Zuständigkeit« auf engem Gebiet dürfte für sie dann das Eichmannsche Pilatusgefühl gewesen sein.

In der historischen Erörterung der letzten Jahrzehnte sind die Vorgänge um die Wannseekonferenz, die sehr eng mit den Grundsatzentscheidungen über die Entwicklungsphasen der Endlösung zusammenhängen, zumeist recht fragmentarisch behandelt worden. Im Zusammenhang mit den abenteuerlichen Vermutungen des englischen Schriftstellers David Irving auf diesem Gebiet waren diese Vorgänge sogar Ausgangspunkt zu mehr oder minder spekulativen Erörterungen. Konfrontiert man jedoch die Entwicklung z. B. in Berlin mit dem tatsächlichen Vollzug der Verdrängungs- und Tötungsaktionen, kommt man den grundsätzlichen Entscheidungsabläufen, über die dokumentarisches Material zum Teil fehlt, wesentlich näher. Die Wannseekonferenz vor vierzig Jahren, die stattfand, als die entscheidenden Beschlüsse schon gefasst und ihre Realisierung bereits im Gange war, bildete den abschliessenden Vorgang in diesem Entwicklungsprozess.

¹ Dazu bringen wir folgende statistische Feststellung von 1933 und vom 1. 4. 1982:

Im Deutschen Reich, innerhalb der Grenzen von 1933, wohnte etwa eine halbe Million Juden. Am 1. April 1982 waren bei den jüdischen Landesverbänden und Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland und Westberlin 28 374 Mitglieder registriert. Diese statistischen Feststellungen geben in knapper Form die Wirkungen des nationalsozialistischen Judenmordes wieder. Die grösste Gemeinde ist zur Zeit Berlin mit 6 507 Mitgliedern. Es folgt der Landesverband Bayern mit München 5 410, Frankfurt 4 908, Nordrhein mit Düsseldorf 2 859, Landesverband Hessen 1 688, Hamburg 1 415, Baden 1 317, Köln 1 276, Westfalen 764, Württemberg 697, Rheinland-Pfalz 568, Niedersachsen 542, Saar 264, Bremen 159.

Aus: Alexander Ginsburg: »Am Vorabend der Ratstagung«, d. i. die Jahresversammlung des Zentralrats der Juden in Deutschland, in: Jüdischer Pressedienst. Informationen des Zentralrats der Juden in Deutschland, Nr. 4, Düsseldorf, Juni 1982, S. 1.

10 Gedichte als Zeugnisse der Menschenwürde

Lyrik aus den nationalsozialistischen Konzentrationslagern*

»Dieses Volk wird mit dem Staube verglichen und wird mit den Sternen verglichen: sinkt es, so ist es bis in den Staub gesunken, erhebt es sich, so hat es sich bis zu den Sternen erhoben.« Talmudtraktat Megilla, 16a

In ihren 1963 veröffentlichten Aufzeichnungen »Wohin denn ich« hält Marie Luise Kaschnitz eine Erinnerung an Tage in Mailand fest, wo sie mit Bekannten in einer Cafeteria der Galleria Vittorio Emmanuele Gespräche geführt hat: »Ein ... Tischgenosse zog eine Zeitung heraus, in der von einer Ausstellung von Kinderzeichnungen berichtet wurde. Die Zeichnungen waren in Theresienstadt entstanden, der Lehrer, der den Kindern Papier und Buntstifte verschafft hatte, war für diese Liebestat ermordet

* Mit freundlicher Genehmigung der Redaktion der »Orientierung« und der Verfasserin entnommen aus: »Orientierung«. Katholische Blätter für weltanschauliche Information (46/6), Zürich, 31. 3. 1982, S. 65–68.

worden, auch die Kinder waren eines nach dem andern ermordet worden, nur ihre ungelungenen Darstellungen von gezackten Mauern, von Galgen, Särgen und Stiefelmännern, aber auch von Karussells, Kinderrollern und Apfelbäumen waren noch da ...« Die Autorin gesteht im Rückblick ihr Erschrecken über diese Notiz und bedenkt, »dass wir, du und ich, während dieser Zeit lebten, uns liebten und glücklich waren ...«

1959 hatte Hanna Volavkova (Státni Zidovské Museum, Prag) eine Anthologie herausgegeben: »Kinderzeichnungen und Gedichte aus Theresienstadt 1941–1944« – eine Sammlung unter vielen, die vor und nach ihrer Publikation erschienen sind, die aber hauptsächlich Gedichte von

¹ Vgl. dazu: Kinderzeichnungen und Gedichte aus Theresienstadt, 1942–1944, hg. vom Verlag Nakaladatel'ski Orbis (Jüdisches Stadtmuseum in Prag) 1962, s. in: FrRu XV/1964, S. 151 f.

Erwachsenen mitgeteilt haben, entstanden in den Vernichtungslagern der NS-Zeit. Unweigerlich denkt man an den Ausspruch *Theodor W. Adornos*, Gedichte nach Auschwitz zu schreiben, bedeute Barbarei. Gegenüber dieser Auffassung, die sich zäh behauptet hat, wäre zu erwägen, dass immerhin in Auschwitz Gedichte geschrieben worden sind.

Lyrik – gegen den Tod geschrieben

Was bedeutet es, an einem Ort wie Auschwitz Gedichte zu schreiben? Eine Antwort gibt die Lyrikerin *Rose Ausländer*, wenn sie auf ihre Jahre des Untergrunds in einem Kellerversteck des Czernowitzer Judenghettos zurückblickt: »... und während wir den Tod erwarteten, wohnten manche von uns in Traumworten. Schreiben war Leben. Überleben.«

Alle diese Gedichte aus den »Wohnungen des Todes« sind in der denkbar extremsten Grenzsituation menschlicher Existenz entstanden: in unmittelbarer Todesnähe, ausweglos konfrontiert mit dem schrecklichsten der Schrecken. Vorausgegangen waren Verhaftung und Deportation, die Ankunft an einem unbekanntem Ort und die blitzartige Erkenntnis, ausgeliefert zu sein; die Abgabe aller persönlichen Effekten und die Umwandlung in die Lagernummer X, dann die zwangsweise Eingewöhnung in den KZ-Alltag mit jenen Schikanen, die die Individualität des Häftlings systematisch auszulöschen und ihm das Gefühl personaler Würde zu nehmen suchten. Viele der Gefangenen lassen sich zermürben; andere wehren sich dagegen, spüren in sich noch einen letzten starken Rest von Selbstbehauptung. Schreiben ist eine dieser Möglichkeiten des Widerstands. Das Gedicht drängt sich hier als Form geradezu auf, weil es ein geringes handwerkliches Instrumentarium benötigt und Bedeutsames auf kleinstem Raum auszusagen vermag. Und hier, angesichts der entsetzlichen Vernichtung, steigert sich Lyrik zu ihrer letztmöglichen Bedeutung: Sie gewinnt lebensrettende Kraft, indem sie den Autor und seine erste Leserschaft im KZ zwar nicht vor dem physischen Tod bewahrt, aber beiden die Gewissheit vermittelt, dass sie noch immer geist- und gefühlsgabende Wesen inmitten der infernalischen Maschinerie geblieben sind, dass die organisierte Entwürdigung noch nicht perfekt läuft, sondern vor einem winzigen Stück Unversehrbarkeit kapitulieren muss. In diesem Sinn ist das KZ-Gedicht letzte Provokation der Opfer gegenüber den Verfolgern, letzte Verweigerung.

Wohl kaum eine Leserschaft bzw. Hörerschaft hat je dem Gedicht eine solch intensive Aufmerksamkeit entgegengebracht wie an diesen Orten der »Endlösung«. Texte wurden in fliegender Hast weitergeschmuggelt, bis sie die Empfänger erreichten. »Wir waren alle sehr gerührt. Eine von uns weinte, eine andere ballte leidenschaftlich die Faust, alle baten einstimmig um den Text. Wir wollten das Gedicht auswendig lernen.« So schreibt die polnische Schauspielerin *Maria Zerembska* in ihrem Vorwort zu den in Auschwitz entstandenen Gedichten ihrer Mitgefangenen, der polnischen Jüdin *Krystyna Zywulska* (Warschau 1951). Und sie fährt fort: »Wir warteten auf diese Gedichte und betrachteten sie als unseren Besitz. Wer nicht geschlagen worden ist, nicht »eine Nummer« war, wer zwölf Stunden am Tag nicht gehört hat, dass er eine »Polensau« und ein »Haufen Scheisse« sei, wird es vielleicht nicht ganz verstehen, was für uns damals die Gedichte bedeuteten und warum wir sie so liebten ... *Krystyna Zywulskas* Gedichte wurden in Auschwitz geschrieben, ungefähr zehn Meter vom Krematorium entfernt. Während sie dort in der Effektenkammer den ganzen Tag arbeitete, hatte sie ununterbrochen Hunderttausende von Menschen vor Augen, die in den Tod gingen. Sie hörte

das Jammern aus der Gaskammer, und der Rauch der verbrannten Opfer biss in ihren Augen. Ihre Gedichte waren der einzige Ausdruck der Auflehnung, den sich ihre Seele in einer solchen Situation leisten konnte ... Indem wir die Gedichte vortrugen und schmuggelten, war es so, als ob wir an dieser Auflehnung teilnahmen ...«

Das sind die Konturen der Leidens- und Todeslandschaft, in der die folgenden Gedichte entstanden sind. Bei ihren Autoren handelt es sich wohl zumeist um jüdische KZ-Gefangene (ich konnte die Glaubenszugehörigkeit nicht in allen Fällen zweifelsfrei feststellen), die sich vor der Verhaftung fast immer schon schriftstellerisch betätigt haben. Die einzelnen Texte sind in der vorliegenden Anthologie (»An den Wind geschrieben«, Lyrik der Freiheit, Gedichte der Jahre 1933–1945. Gesammelt und eingeleitet von *Manfred Schlösser*. Agora-Verlag, Darmstadt 1960^{1a}) oft erstmals abgedruckt worden und manchmal auf Umwegen in die Hand des Verlegers gelangt; sie stellen eine Auswahl dar, die sich vorab an thematischen Kriterien orientiert.²

Verzweiflung und Tapferkeit

Manche Texte sind zuerst und vor allem von der Verzweiflung diktiert, von der geheim wütenden Beschreibung all dessen, was sich vor den Augen der Verfasser täglich abgespielt hat:

Sie gehen ihres Weges mit müdem Schritt,
Der Hunger, der Hunger, der Hunger geht mit.
Er wühlt im Leib und zehrt am Gebein
Und gräbt sich tief in das Antlitz hinein.
Und was den Menschen adelt und ehrt,
Der Hunger, der Hunger, der Hunger zerstört.

Dies sind die Anfangszeilen des Gedichts »Die Hungernenden« von *Ilse Weber*. 1903 war sie, die ausgebildete Kindergärtnerin, in Mährisch-Ostrau geboren worden, hatte vor dem Krieg jüdische Märchenbücher und Kindergeschichten veröffentlicht. 1942 wurde sie mit ihrer Familie nach Theresienstadt verschleppt, wo sie ihre Gedichte schrieb; 1944 folgte sie ihrem Mann nach Auschwitz und starb den Tod in der Gaskammer.

Hoffnungslosigkeit spricht sich im Gedicht »Der Kamin« der damals dreizehnjährigen Wienerin *Ruth Klueger* aus, geschrieben 1944 im KZ Auschwitz (die Autorin überlebte und wanderte 1947 in die USA aus; weitere Angaben liegen nicht vor):

Täglich hinter den Baracken
Seh' ich Rauch und Feuer stehn,
Jude, beuge deinen Nacken,
Keiner hier kann dem entgehn.
Siehst du in dem Rauche nicht
Ein verzerrtes Angesicht?
Ruft es nicht voll Spott und Hohn:
Fünf Millionen berg' ich schon.
Auschwitz liegt in seiner Hand –
Alles, alles wird verbrannt.
Täglich hinterm Stacheldraht
Steigt die Sonne purpurn auf.
Doch ihr Licht wirkt öd und fad,
Bricht die andere Flamme auf.
Denn das warme Lebenslicht
Gilt in Auschwitz längst schon nicht.
Blick zur roten Flamme hin,

^{1a} Vgl. dazu in: FrRu XIII, S. 106.

² Beispiele für KZ-Lyrik finden sich in zahlreichen Anthologien der fünfziger, sechziger und siebziger Jahre. Als eine der jüngeren Publikationen sei erwähnt: *Der Tod ist ein Meister aus Deutschland. Deportation und Vernichtung in poetischen Zeugnissen*. Hg. von *Bernd Jentzsch*. Kindler-Verlag, München 1979.

Einzig wahr ist der Kamin.
Auschwitz liegt in seiner Hand –
Alles, alles wird verbrannt.

Ähnlich äussert sich der einige Jahre ältere *Pavel Friedmann* (geboren 1921 in Prag, 1944 in Auschwitz ermordet) in seinem Gedicht »Der Schmetterling«, das 1942 in Theresienstadt als Reaktion auf die Kinderzeichnung eines Schmetterlings entstanden ist:

Der letzte wars, der aller allerletzte
der satt und bitter blendend grelle
vielleicht wenn eine Sonnenträne
irgendwo auf weissem Stein erklingt
so war das Gelb
und trug sich schwebend in die Höhe
er stieg gewiss
gewiss wollt' küssen er dort meine letzte Welt
Und sieben Wochen leb ich da
gettoisiert
hier fanden mich die Meinen
mich ruft der Löwenzahn
und auch der weisse Zweig im Hof auf der Kastanie
doch einen Schmetterling hab ich hier nicht gesehen
das war gewiss der allerletzte
denn Schmetterlinge leben nicht im Getto³.

Die Niederschriften versuchen hier vor allem, das Grauen zu fassen – an und für sich ein unmögliches Unterfangen –, aber auch einen Raum auszusparen, wo der Autor eine Atempause lang Mensch sein kann. – Zieht man weitere Gedichte heran, so ist die Spannweite beträchtlich: hier Verzweiflung, dort religiöse Verankerung auch in der Extremsituation, hier fatalistische Ergebenheit, dort beinahe leidenschaftliche Liebe zum jüdischen Schicksal. *Bruno König*, ein 1900 in Prag geborener Beamter, der 1942 nach Theresienstadt verschleppt und 1944 im KZ Kaufering ermordet worden ist, hinterlässt dieses 1943 in Sonettform geschriebene Gedicht mit den Schlussterzeten:

In grauen Staub versickert unsre Klage,
Von Heim und Welt getrennt durch Steingemäuer.
Zu leicht befunden auf des Schicksals Waage,
Verbüssen wir in diesem Fegefeuer
Die kargen Reste unsrer bangen Tage
Und zahlen dem Jahrhundert unsre Steuer.

Solcher Müdigkeit steht die Vitalität einer *Gertrud Kantorowicz* gegenüber, die der messianischen Zuversicht des gläubigen Judentums entspringt (diese hat u. a. auch ein Lied wie die jiddische Hymne der jüdischen Partisanen im Warschauer Ghetto-Aufstand ermöglicht: »Sog nischt kejn mol as du geist dem letstn Weg... / Sag nie, du gehst den allerletzten Weg...«). Gertrud Kantorowicz war 1876 in Posen geboren worden, hatte Kunstgeschichte, Philosophie und Archäologie studiert und u. a. 1942 versucht, mit drei älteren Damen die Schweizer Grenze zu überschreiten; dabei wurde sie verhaftet und nach Theresienstadt gebracht, wo sie noch als Pflegerin gewirkt hat, jedoch an Entkräftung im April 1945 gestorben ist, nachdem die SS bereits abgezogen war. Die beinahe Siebzugjährige beginnt dieses 1943 in Theresienstadt geschriebene Gedicht »Amor fati III« mit unglaublicher Lebendigkeit trotz allem:

Sei wach den Stimmen die von ringsher tönen
Dem Augenblicke lerne Dich versöhnen:
Echo der Frühe tönt sein Tritt – ihn krönen
Künftige Gesichte – dunkle und die schönen –
Und führen Dich die reichen kühnen Pfade
Alles ist Hier und Jetzt und alles Gnade.

³ S. o., Anm. 1.

– Gestrüpp um Deinen Fuss? – Er biegt es grade
Gehend im schmalen Strahl vom Sonnenrade.
Aus Nebeln Hände? – Dein Griff weiss den Rat
Der Sumpf bleibt links. Was tot um Leben bat
Versinkt. Wo sich Finger krümmt zur Saat
Den müdesten labt Ähre noch und Mahd.
Alles ist Tat! Auch Musse auch der Traum –
Du liegst im Gras schaust durch den runden Baum
Sonne und Mond zugleich im blauen Raum
O Erde trächtiger Rausch von Saum zu Saum.

»Aber dort hinten ist Licht«

»Amor fati«, »Liebe zum Schicksal«, ist eine der tragenden Tugenden des religiösen Judentums. Die im KZ Auschwitz 1943 ermordete Dichterin *Gertrud Kolmar*⁴ legte dafür in einem ihrer Briefe, zwei Monate vor ihrem Tod, ein ergreifendes Bekenntnis ab: »So will ich auch unter mein Schicksal treten... Wenn ich es schon nicht kenne: Ich habe es im voraus bejaht, mich ihm im voraus gestellt, und damit weiss ich, dass es mich nicht erdrücken wird...«

Ein Trostgedicht ist *Henri Sternbergs* »Der Weg«. Geboren 1905 in Berlin, erhielt der jüdische Autor 1933 Schreibverbot. Alle seine Familienangehörigen wurden in Auschwitz, Riga, Buchenwald umgebracht; er selbst stand im KZ Theresienstadt trotz schwerer Erkrankung die Jahre bis 1945 durch und fand hier, wohl aus starker religiöser Überzeugung schöpfend, einen Durchgang zum Licht:

Ich schreite einen Weg
Voll von Dornen und Steinen.
Führt denn kein Steg
Über den Strom von Tränen,
Über die Flut von Sehnen?
Gibt es denn keinen?

Aber dort hinten ist Licht,
Strahlendes Funkeln.
Lange, ach, sahst du es nicht,
Wie sich im Aufwärtsschreiten
Vor mir die Wege nun weiten
Hinaus aus dem Dunkeln?

Das ist der Weg zur Dir,
Ihn muss ich gehn.
Vergangenes lass ich hier,
Aber als besseres Wesen
Von Menschheit und Irrtum genesen,
Werd ich vor Dir stehn.

Das Gedicht von *Kurt Kapper*, »Sonett von Theresienstadt«, spiegelt eine solche Religiosität gleichsam profaner. Statt des betenden Anrufs an ein göttliches Du zitiert der Autor (geboren 1899 in Prag, 1945 in Auschwitz umgebracht) die Gestirne:

Und Nacht und Tag, und Tag und Nacht,
Sie gleiten über unsre Häupter hin,
Zusammenhanglos, ohne Kraft und Sinn,
Als hätte Puppen man aus uns gemacht.
Der Klang der Welt, von Fernen hergebracht,
Wir hören ihn an uns vorüberziehn
Und irgendwo in Weiten sacht verglühn,
Und immer tiefer sinken wir im Schacht.
Hineingestellt in grosses Weltgeschehn,
Trägt uns der Nachen, unbekannt wohin.
Kaltblaue Sterne, die herniedersehn
Und über unsern irren Wegen ziehn
Verklären uns in tröstendem Verstehn
Und kreisen segnend über uns dahin.

⁴ Vgl. u. a. Gertrud Kolmar, in: FrRu XXXI/1979, S. 137 f.

Die Licht-Dunkel-Metaphorik, beinahe zwingend dieser Extremsituation der Autoren zugehörig, bestimmt auch das »Totengebet« *Georg Kafkas*, eines weitläufigen Verwandten von Franz Kafka. Der Verfasser, 1921 im böhmischen Teplitz-Schönau geboren, wurde 1942 in Theresienstadt verschickt, wo dieses Gedicht entstanden ist, folgte jedoch im Frühling 1944 seiner Mutter freiwillig nach Auschwitz und starb Ende 1944 im Lager Schwarzhöhe. Die Schlussstrophen lauten:

Wir aber leben und dürfen nicht
Die Tage versäumen.
Wir tragen geduldig das schwere Gewicht
Zu deinen Träumen.
Oh Herr, die Lebenden kommen zu Dir.
Die wir geliebt, sind allein.
Wir finden sie nicht.
Du aber wirst die Erleuchtung sein.
Du Licht.

Andere Gedichte teilen visionäre Bilder mit. Man mag vielleicht heute solche Imaginationen als blosse Fluchtreaktionen bezeichnen; auf jeden Fall ist die Stärke der Vorstellungskraft, die Fähigkeit, über die Finsternis mit Szenen der Verklärung hinwegzutäuschen bzw. hinwegzuschreiben, erstaunlich. Ein Beispiel liefert der 1876 in Koblenz geborene *Richard Scheid*, der sich seinerzeit für die Völkerverständigung engagiert hatte, als Mitglied einer Widerstandsgruppe mehrere Jahre Dunkelhaft in Dachau erlitten und an diesem Ort auch das Gedicht »In Erwartung des Todes« geschrieben hatte (dessen Adressatin sich nicht schlüssig entdeckt):

O sprich zu mir, die mich so zart liebt,
o teures Bild, von dessen Hauch ich lebe –
o rufe mich, dass ich mit dir entschwebe,
wenn diese Erde jetzt in Nichts zerstiebt.
Die ganze Schöpfung ist von dir entzückt,
ich sehe schon der Seraphim Erstaunen,
wenn unterm Donner der Gerichtsposaunen
sich Gottes Mund mit deinem Lächeln schmückt.

Ein weiteres Gedicht aus dieser Sammlung beschwört die Geliebte des Verfassers. Dieser, einer der führenden österreichischen Lyriker im Hofmannsthal-Kreis, war 1878 im böhmischen Kolin geboren worden: *Camill Hoffmann*. Er amtierte als Pressechef und Gesandtschaftsrat der Tschechoslowakei in Berlin bis 1938, war u. a. Mitarbeiter und Übersetzer Masaryks. Ende Oktober 1944 wurde der jüdische Schriftsteller in Auschwitz ermordet. Die Schlusszeilen lauten:

Heute Nacht, mein Herz vergass
Zu schlagen, du tratsch ein
Mit wunden Händen, blass
Vom langen Einsamsein.
Geliebtste, mein Kind.
Sieh, wir wir elend sind.
Ich warf mich hin vor dir,
Beschämt von deinen Wunden.
Da warst du schon verschwunden
Durch die geheime Tür.

Das Bild der »geheimen Tür« ist mehr als poetische Evokation; es hat sich zum Sinnbild gesteigert, weil es jene Möglichkeit des kreativen Menschen offenbart, innerhalb eines grauenhaften Geschehens immer noch eine geringe Zone zu ermitteln, wo die Schöpfungs- und Verwandlungskraft der Fantasie aufleuchtet.

Unmögliches beschreiben – ein steter Widerspruch

Alle diese Gedichte haben zum vornherein ihre Legitimation durch das Leid erfahren, dessen Ausdruck sie gewor-

den sind. Und was in diesem ausserordentlichen Fall die literarische Kritik angeht, so sei auf ein Wort von *Karl Kraus* verwiesen: »Wer jetzt etwas zu sagen hat, der trete vor – und schweige.« – Etwas wäre jedoch zu bedenken: Von Unmenschlichkeit lässt sich kaum noch in Worten reden. Und doch ist hier geredet worden. »Die Unmenschlichkeit des Geschehens war seine Anonymität«, schreibt der Literaturwissenschaftler *Reinhard Baumgart* in seinen Essays »Literatur für Zeitgenossen« (Frankfurt 1966). »Vergasung, das bedeutete: Täter und Opfer stehen sich nicht mehr gegenüber. In dieser neuen, anonymen Situation versagen die letzten, die tief im Instinkt eingeübten Hemmungen. Deshalb und in diesem Sinne ist die neue Lage unmenschlich. Eine herkömmliche Literatur, eingerichtet nur für Individuen und ihre Konflikte, konnte sie nicht mehr beschreiben... Den äussersten Schrecken, so scheint es, halten nur noch die Dokumente...« Angesichts der KZ-Literatur, der KZ-Lyrik im besonderen, werden wir Nachgeborenen einem Paradox ausgesetzt: Man konnte all dies nicht in Worten beschreiben und *musste* es trotzdem tun. Musste es tatsächlich, denn es war dies eine der Möglichkeiten, dem Grauen zu trotzen, sich selbst mit einer letzten Erinnerung an menschliche Integrität in den Tod hinüberzuretten. Gleichzeitig halten manche Gedichte den Lebenden einen Spiegel vor, wie zu leben, wie zu sterben wäre: beeindruckend die Disziplin, der gesammelte Ernst, der diese Todgeweihten umgibt, die zum Teil eine von deutlichem Ethos geprägte jüdische Erziehung erfahren und die geistigen Wertvorstellungen ihres Milieus auch in dieser extremen Herausforderung bewahrt haben. Die Judaistin *Salcia Landmann* äusserte mir gegenüber in einem Gespräch, die Anhänger des Chassidismus, der mystisch geprägten Bewegung des Ostjudentums, seien die einzigen gewesen, die vor den Gaskammern nicht verzweifelt zusammengebrochen wären. Tatsächlich hat gerade die jüdische Erziehung im religiös geschlossenen Raum Osteuropas eine Grundwahrheit des Judentums an die erste Stelle gesetzt: die Einheit von Glaube und Tat, wie dies *Johannes Barta* in seiner Studie »Jüdische Familienerziehung« (Zürich 1974) nachweist. Und auch das unverrückbare Bewusstsein des jüdischen Volkes, *Am Segulla* – Eigentumsvolk – zu sein und damit als auserwähltes Volk auch die Leiden in grösserem Ausmass kennenzulernen, stärkte das Durchhaltevermögen und gab heilsame Perspektiven frei.

Reinhard Baumgart gibt weiter in seinem obigen Essay als Überlegung mit: »Haben sich die Gedichte *über* Auschwitz immer freihalten können von jener Schönheit, die das Unsägliche durch Kunstaufwand beredt macht, den Schrecken zur Ordnung ruft, einzirkelt und befriedet? Celans »Todesfuge« etwa und ihre Motive... bewies es nicht schon zuviel Genuss an Kunst, an der durch sie wieder »schön« gewordenen Verzweiflung?« Soll man also in dieser Aporie das Schweigen wählen, oder muss sich die Sprache in und nach diesem Zeitalter der »Endlösung« neu bilden? Wahrscheinlich liesse sich der Widerspruch auch dann nicht aufheben, wenn man versuchte, Unmenschlichem in neuer Form »gerecht zu werden« – was sich eben letztlich nicht einrichten lässt. Es bleibt nichts anderes, als den Widerspruch von Text zu Text im Auge zu behalten und ein Stück weit auszutragen.

Kaddisch der Überlebenden

Und es ist daran zu erinnern, dass die wohl sinnreichsten Gedichte über die Toten von Auschwitz und anderswo in einer bildermächtigen erhabenen Sprache zu uns gekommen sind und deswegen keineswegs die Erschütterung gemindert haben: *Nelly Sachs* hat sie als Überlebende ge-

schrieben, sich in ihrer Trauer fast dahingegeben und immer wieder auf die Fragen ihres Volkes eine Antwort gesucht: »Warum die schwarze Antwort des Hasses / auf dein Dasein, / Israel?« Nicht umsonst taucht hier die Figur des Hiob auf, Antworten andeutend und Hoffnungen aufzeigend. An Hiob hat sich der jüdische Mensch immer wieder orientiert. Die Lyrikerin und Essayistin *Margarete Susman* schreibt in ihrem Werk »Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes« (1948; Herder-Taschenbuch Nr. 318, 1968⁶):

»Vertrauen zum Leben ist immer wie das Vertrauen Hiobs im Anblick der unbegriffenen Schöpfung Vertrauen zum *Wunder*. Es ist inmitten des furchtbar schwankenden Menschendaseins das stille, feste Dennoch, mit dem es Anker wirft im Bodenlosen. Das Vertrauen ist in der brennenden messianischen Ungeduld des Volkes die große messianische Geduld. Im Vertrauen wurzelt sein Wartenkönnen und Überstehen; das Wartenkönnen im nicht mehr Lebbaren ist seine Begnadung durch das Leben selbst . . .«

Auch all die Gedichte *nach* Auschwitz⁷, wie z. B. jene der Nelly Sachs, der *Else Lasker-Schüler* oder *Paul Celans*, waren notwendig: nicht nur als Mahnmale, die das Gedächtnis für den Schrecken schärfen sollten. Sie waren in einem gewissen Sinn auch lebensrettend im nachhinein, denn sie erlösten all die namenlosen Toten in den Massengräbern und Gaskammern aus ihrer tödlichen Anonymität, verliehen ihnen ein geistiges Weiterleben im Gedächtnis der Nachwelt. Nelly Sachs hat Kaddisch gesprochen, das jüdische Totengebet der Waisen für die Eltern, indem sie mit ihren Gedichten »Grabschriften in die Luft« geschrieben hat⁸. Die deutsch-jüdische Lyrikerin *Hilde Domin* hat

⁵ *Nelly Sachs*, in: »Sternverdunkelung«. Gedichte. Amsterdam 1949, Fischer-Queridon Verlag, N. V. S. 57.

⁶ Vgl. dazu in FrRu XX/1968, S. 125.

⁷ Vgl. dazu das Buch von *Barbara Just-Dahlmann*: Der Schöpfer der Welt wird es wohl erlauben müssen. Jüdische Dichtung nach Auschwitz. Radius-Verlag, Stuttgart 1980.

⁸ *Nelly Sachs*: »In den Wohnungen des Todes«, Berlin 1947, Aufbau Verlag, S. 47–55.

(Anmerkungen 1, 1a, 3–6, 8 d. Red. d. FrRu).

dies in einem »Offenen Brief an Nelly Sachs« zu deren 75. Geburtstag 1966 ausgesprochen:

»Als ich Deine Gedichte las . . ., da hast Du meine Toten bestattet, all diese fremden furchtbaren Toten, die mir ins Zimmer kamen . . . Ich sehe kein zweites Werk, das diese Toten, diese so besonders unglücklichen Toten unter den vielen schlecht gestorbenen, der Erinnerung der Menschheit einfügt wie das Deine. Das müssen wir alle Dir danken: wir, die Überlebenden. Wir, die verschont wurden als Opfer, und in gleicher Weise die, die überlebt haben auf der Seite der Mitschuldigen. Und die junge Generation, die diese ganze Last erben muss und für die Du sie leichter gemacht hast . . . Deine Dichtung erhält das Unheil lebendig, denn Du bist die Stimme dieser unseligen Toten. Und zugleich erlöst Du von dem Unheil. Wie die Dichter von jeher und für die Zeiten den Schrecken und zugleich die Katharsis des Schreckens mit sich brachten . . .«

Nicht nur all diese hier zitierten Gedichte aus einer Zeit, wo der Tod »ein Meister aus Deutschland« gewesen ist (Paul Celan), sind in der denkbar unmittelbarsten Weise sub specie mortis entstanden. Es wären auch all die literarischen Zeugnisse aus den Lagern der Gegenwart in Ost und West zu berücksichtigen. Lyrik, in dieser Grenzzone zwischen Leben und Tod notiert, fordert zu einem neuen Verständnis von Poesie überhaupt auf. Nicht Unverbindlichkeit ist ihr Kennzeichen, nicht das schöne Wortkleid allein, nicht die virtuose Verwendung von Klang und Rhythmus. Viel eher das, was eine leidenschaftliche und sehr bewusste Autorin wie *Annette von Droste-Hülshoff* lange zuvor formuliert hat und was schon immer überzeugender Lyrik eigen gewesen ist: » . . . Und alles, was ich geschrieben: / Das ist kein Hauch und ist keine Luft, / Und ist kein Zucken der Finger, / Das ist meines Herzens flammendes Blut, / Das dringt hervor durch tausend Tore.« Eine solche Lyrik ist auch *nach* Auschwitz möglich, ja sogar heil-sam.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

11 Benedicta Maria Kempner – zum Gedenken (1904–1982)

Nach kurzer schwerer Krankheit hat am 4. Mai 1982 vor Vollendung ihres 78sten Lebensjahres der Herrgott zu sich berufen unsere geliebte

Benedicta Maria Ruth Kempner

Autorin der Bücher:

»Priester vor Hitlers Tribunalen«

»Nonnen unter dem Hakenkreuz«

Auf Anregung von Augustin Kardinal Bea kämpfte sie zwei Jahrzehnte, um das Andenken an die von der NS-Justiz umgebrachten Geistlichen und der 400 vom NS-Regime vernichteten Nonnen wachzurütteln. Sie ist Trägerin hoher Auszeichnungen.

Robert M. W. Kempner
für die Familie
und Freunde in aller Welt

Die Verstorbene hätte sich über Spenden an die Priorin Gemma, Karmel Heilig Blut, D-8060 Dachau-Ost, statt zugedachter Blumenspenden gefreut.

Diese Traueranzeige und die nachstehend angegebenen Lebensdaten beinhalten ein in besonderer Weise erfülltes Leben. Es verpflichtet in vielfältiger Weise zur Dankbarkeit.

Wir trauern um Benedicta Maria Kempner und bewahren sie in tiefer Dankbarkeit im Gedenken für ihr Sein, für ihr Wirken und die beiden von ihr geschaffenen Bücher¹, Dokumente mit den in dieser Art darin aufgezeichneten Lebensbildern, die Zeichen setzen und beispielgebend sind.

Einige Lebensdaten von Benedicta Maria Kempner:

. . . Benedicta Maria Kempner ist auf einer Europareise in Stockholm verstorben. Sie ist durch ihre beiden obengenannten Standardwerke »Priester vor Hitlers Tribunalen« (1966) und »Nonnen unter dem Hakenkreuz« (1979) bekannt geworden, durch die das Märtyrerschicksal der von der NS-Justiz ermordeten 120 Geistlichen und der vom NS-Regime vernichteten 400 Nonnen geschildert wird. Kardinal Augustin Bea schrieb das Vorwort zu dieser Dokumentation. Die Päpste Pius XII., Paul VI. und Johannes Paul II. wiesen in persönlichen Audienzen Benedicta Maria Kempner auf die Notwendigkeit ihrer Arbeit für das Andenken der Verfolgten hin.

Die Verstorbene, die aus Württemberg stammte, bildete

¹ »Priester vor Hitlers Tribunalen«, mit einem Geleitwort von Kardinal Bea, München, 496 Seiten, s. in: FrRu XVIII/1966, S. 145 f. – »Nonnen unter dem Hakenkreuz« Leiden, Heldentum, Tod: Mit einem Vorwort von Kardinal Bea, Würzburg, 241 Seiten, s. in: FrRu XXXI/1979, S. 152 f.

sich in Deutschland, Italien und den USA als Sozialarbeiterin und Soziologin aus. Bis zur NS-Herrschaft war sie als Sozialarbeiterin der Stadt Berlin tätig, u. a. in der Jugendfürsorge im Dienste gefährdeter Jugendlicher. Beim Bezirksamt Prenzlauer Berg war Professor Walter Friedländer ihr Chef, mit Franz Neumann und Ruth Fischer arbeitete sie eng zusammen.

Vom NS-Regime mit ihrem Mann Dr. Robert Kempner ins Exil vertrieben, leitete sie im Landschulheim Florenz die Abteilung NS-verfolgter Schülerinnen. Beim Hitler-Besuch in Italien wurde sie als Gestapo-Geisel verhaftet und kam ins Gefängnis. Nach der Übersiedlung in die USA war sie zunächst wieder im Wohlfahrtsdienst tätig. Gegen Ende des Krieges arbeitete sie für General Dwight D. Eisenhower einen Geheimreport über »Frauen in Deutschland« aus, der für die spätere Besatzungszeit Bedeutung hatte².

»Durch die Tätigkeit ihres Ehemannes Dr. Robert M. W. Kempner, der stellvertretender Chefankläger in den Nürnberger Prozessen war, wurde sie unmittelbar mit den Verbrechen des Nationalsozialismus konfrontiert. Sie vernahm zahlreiche Geistliche als Zeugen, die schwere Schäden infolge der NS-Verfolgung erlitten hatten. Ihr soziales Gewissen liess sie nicht ruhen, den Leidensweg der Verfolgten zu erforschen. So entstanden die beiden Werke«³.

Benedicta Maria Kempner wurde Trägerin hoher Aus-

² Entnommen aus: Allgemeine jüdische Wochenzeitung (XXXVII/21), Düsseldorf 21. 5. 1982.

³ Vgl. in: »Nonnen unter dem Hakenkreuz« US. 4.

zeichnungen vom Vatikan, von der Bundesrepublik und von Österreich, nachdem ihre Bücher über die Märtyrer-Priester und -Nonnen erschienen waren, die auch schwierige politische und kirchenpolitische Themen berühren. Das von Frau Kempner erforschte »Durchkämmen« der holländischen Klöster nach dort versteckten »nicht-ari-schen« Nonnen, die 1942 in Auschwitz ermordet wurden, brachte neue Erkenntnisse über den Holocaust. Zu diesen ermordeten Ordensfrauen gehörte die Karmeliterin jüdischer Abstammung Dr. Edith Stein. Auf Anregung von Frau Kempner ehrte die Deutsche Bundespost durch eine Sondermarke den Jahrestag der Ermordung dieser gelehrten Nonne.

Benedicta Maria Kempner, eine aussergewöhnliche Frau, die sich durch persönliche Bescheidenheit und Zurückhaltung auszeichnete, widmete ihr ganzes Leben mit grosser Energie der Hilfe für Unterprivilegierte und Verfolgte. Die Beisetzung hat im engsten Kreise in Lansdowne, Pa. USA, stattgefunden⁴.

In »Nonnen unter dem Hakenkreuz« in der Einleitung der Verfasserin schreibt sie:

»... Unsere Zeit, die so arm ist an heroischen und heiligen Vorbildern, hat nicht nur die Dankespflicht, sich dieser Zeugen der Wahrheit zu erinnern, sie braucht ihr Andenken auch als Wegweiser zu jenen ewigen Werten, für die sie Opfer gebracht haben. Ihr heiliges Vermächtnis ist unsere Aufgabe!«⁴

Gertrud Luckner

⁴ in: ebd. S. 11.

12 Israel: Zwei dokumentarische Berichte (Frühjahr 1982)

I Was bedeutet Israels Rückzug aus dem Sinai?*/** (mit Karte)

Der in Camp David am 26. 3. 1979 geschlossene »Friedensvertrag zwischen dem Staat Israel und der Arabischen Republik Ägypten«¹ war ein wichtiger Schritt auf der Suche nach Frieden. Dr. Ben Elissar, seinerzeit Generaldirektor des Amtes des Ministerpräsidenten in Jerusalem, bemerkte damals dazu: »... Das, was wir heute tun, stellt den Willen dar, den Wunsch und das Gebet von Millionen ...«^{1a} Der Kernpunkt des Vertrages hatte zum Inhalt, »dass der Kriegszustand zwischen den Parteien beendet wird« (Art. I, 1)^{1b} und »Israel seine bewaffneten Kräfte und sein Zivilpersonal hinter die internationale Grenze zwischen Ägypten und dem Mandatsgebiet Palästina« zurückzieht (Art. I, 2)^{1b}.

Nach der endgültigen Übergabe des Sinai an Ägypten (25. 4. 1982) bringen wir folgenden informatorischen Bericht. (Anm. d. Red. d. FrRu).

Indem Israel den letzten Teil der Sinaihalbinsel übergibt – und damit seinen Anteil an dem in Camp David 1978 erreichten und in Washington 1979 besiegelten Abkommen¹ erfüllt –, kommt ein schicksalreiches Kapitel seiner Geschichte zum Abschluss. Im Herzen eines jeden Israelis schwingt das Gebet, dass die unermesslichen Opfer, die dieser Akt in menschlicher, wirtschaftlicher und strategischer Hinsicht fordert, diesem kriegsmüden Volke tatsächlich den Frieden bringen mögen.

Dreimal – in den Jahren 1948, 1956 und 1967 – war Israel gezwungen, Verteidigungskriege gegen feindliche Kräfte zu führen, die sich im Sinai zusammengerottet hatten. Zweimal – in den Jahren 1949 und 1957 – zog sich Israel

* In: Zur Sache. Dokumentationsblätter, April 1982. Hg.: Botschaft des Staates Israel, Presse- und Informationsabteilung, Bonn.

** Leicht gekürzt und abgeändert.

¹ Der Friedensvertrag zwischen dem Staat Israel und der Arabischen Republik Ägypten vom 26. März 1979. In: FrRu XXX/1978, S 3 ff.

^{1a} Vgl. Vorspann, Anm. *** ebd.

^{1b} Der Wortlaut des Friedensvertrages, Art. I, 1 und I, 2, ebd.

(Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu)

aus dem Sinai zurück auf Grund von Übereinkommen und Garantien, die sich als unwirksam erwiesen und erneute Bedrohung seiner Existenz nicht verhindern konnten. Nun gibt Israel diese lebenswichtige Pufferzone zum dritten Mal zurück in der Hoffnung auf den Frieden, den der israelisch-ägyptische Friedensvertrag in Aussicht stellt. Für das Versprechen eines echten und dauerhaften Friedens hat Israel einen Preis entrichtet, den man nur schwer ermessen kann: Es büsste die ausserordentlich wichtige strategische Tiefe ein; es gab Ölfelder auf, die seinen Fortschritt zur wirtschaftlichen Unabhängigkeit ermöglicht hätten; es nahm es auf sich, Milliarden von nur schwer zu entbehrenden Dollars für Umsiedlungsprogramme auszugeben, die durch das Aufgeben von Städten und Siedlungen notwendig wurden, Siedlungen, die durch den traditionsgebundenen Pioniergeist junger Israelis errichtet worden waren.

Israel erfüllte sein Versprechen; aber damit nicht genug, fordert man von ihm weitere »Flexibilität und Opfer«.

Das strategische Risiko: Wiederkehrende Aggressionen

Da der Sinai eine Wüste und grösstenteils unbesiedelt ist, eignet er sich hervorragend als Aufmarschgebiet, in dem starke Streitkräfte zusammengezogen und mit verhältnismässiger Leichtigkeit verschoben werden können. Die israelischen Siedlungen und wirtschaftlichen Zentren, wegen ihrer Nähe zur internationalen Grenzlinie, können schnell von feindlichen Bombern und Armeen unter Beschuss geraten: Eilat ist weniger als 8 km entfernt, Beer Sheva etwa 50 km, und zwischen der Grenzstadt Rafah

und Tel Aviv liegen nur etwa 90 km. Die Kontrolle über die Sinaihalbinsel durch eine feindliche Armee stellt daher eine untragbare Bedrohung für Israels Sicherheit dar. Unmittelbar nach der Unabhängigkeitserklärung vom 15. Mai 1948 fielen ägyptische Streitkräfte vom Sinai her in den soeben ausgerufenen Staat ein im Einklang mit den anderen arabischen Nachbarstaaten, deren Heere die israelischen Grenzen überschritten, um Israel den Garau zu machen. Nachdem die ägyptischen Truppen die südliche Zugangsstrasse nach Tel Aviv und die Umgebung von Jerusalem erreicht hatten, wurden sie zurückgeschlagen, und die Israelischen Verteidigungskräfte (IDF - Israel Defense Forces) eroberten im Verlauf dieser Kämpfe Teile des nördlichen Sinai.

Im Oktober 1956 sahen sich die Israelischen Verteidigungskräfte nach fortlaufenden Überfällen auf Verkehrsstrassen und Grenzsiedlungen durch Fedajin aus dem von Ägypten besetzten Gaza-Streifen und wegen der Blockade von Tiran durch im Sinai stationierte Truppen erneut gezwungen, sich den Weg in den Sinai zu erkämpfen. Abermals bewirkte internationaler Druck den Rückzug Israels, und eine Sondertruppe der Vereinten Nationen (UNES) wurde im Sinai stationiert.

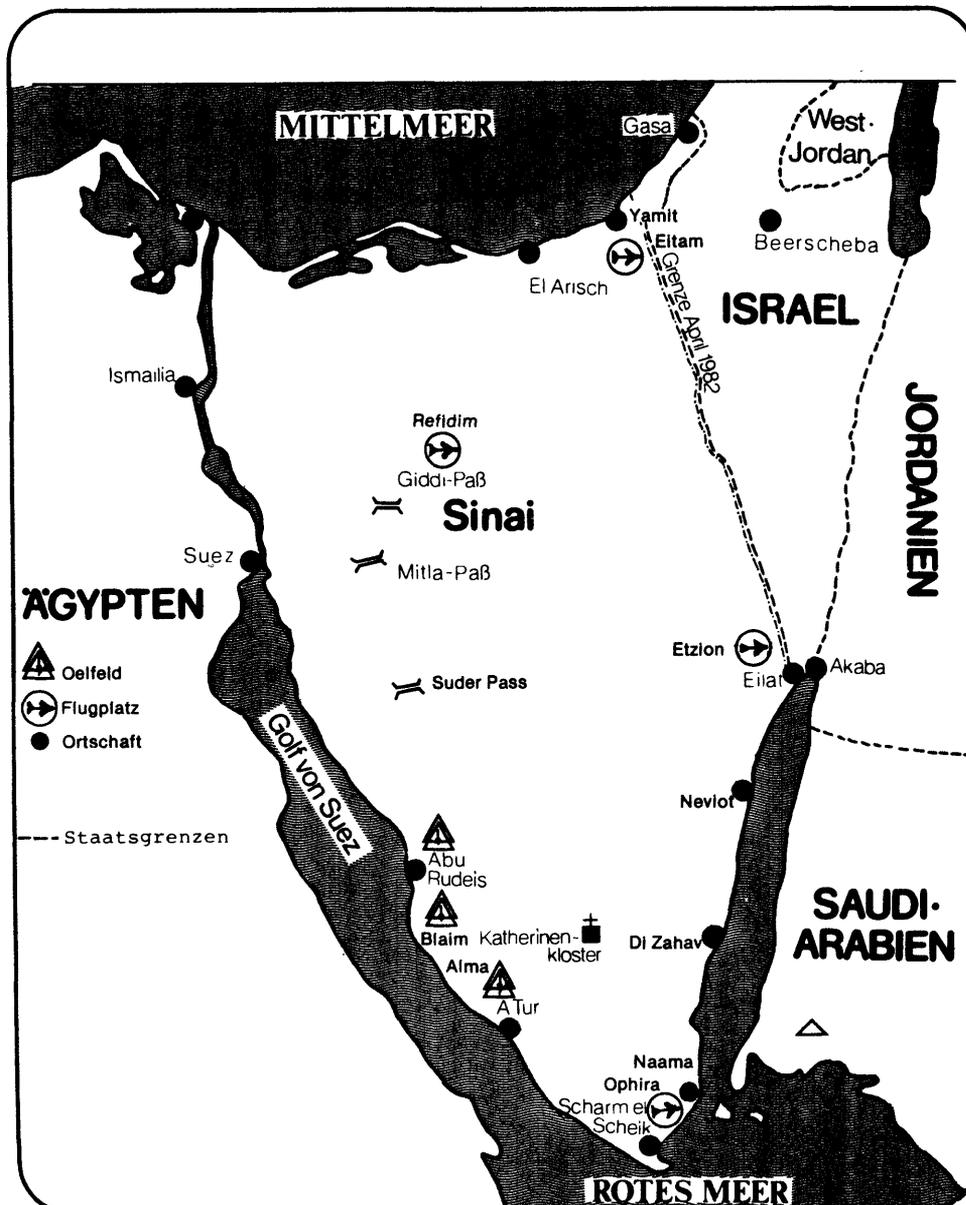
Im Mai 1967 verkündete der ägyptische Präsident Nasser die Schliessung der Strasse von Tiran für den internatio-

nen Schiffsverkehr von und nach Eilat; dies war eine flagrante Verletzung ägyptischer Verpflichtungen und der Rechte Israels. Präsident Nasser befahl der UNES, Sinai zu räumen, und entsandte grosse Streitkräfte über den Suezkanal, die Positionen längs der israelischen Grenze bezogen. Es gab wieder Krieg, und der Sinai wurde zum drittenmal von Israel eingenommen.

Diesmal verweigerte Israel den Rückzug seiner Truppen aus dem Sinai ohne ein Friedensabkommen. Etwa 12 Jahre später ebnete die Unterzeichnung des ägyptisch-israelischen Friedensvertrages den Weg zum Rückzug Israels¹. Inzwischen hatte die Halbinsel aller Welt ihre enorme strategische und wirtschaftliche Bedeutung für Israel deutlich gemacht.

Militärische Bedeutung Sinais

Israel gab acht Flugplätze im Sinai auf; einige spielten nicht nur für die Verteidigung seiner Südwestflanke eine wichtige Rolle, sondern auch gegenüberstehenden Nachbarstaaten im Osten – Syrien, Jordanien, Irak und Saudi-Arabien –, die bis heute Israel das Recht zur Existenz absprechen. Die Flugplätze Eitam und Etzion (in der Nähe von El Arish bzw. Eilat) sind die modernsten im Nahen Osten und vergleichbar den besten der Welt. Zwar wurden im Negev nach dem Friedensabkommen mit Ägypten



Israels Rückzug aus dem Sinai*

* Entnommen aus: Was bedeutet Israels Rückzug aus dem Sinai? in: »Zur Sache«, Dokumentationsblätter, hg.: Botschaft des Staates Israel. Presse- und Informationsabteilung, April 1982, US 4.

zwei neue Flugplätze gebaut – für einen dritten liegen die Pläne vor – sie reichen nicht aus. Der sehr dichte Flugverkehr, die notwendig gewordene Streuung von Bodenanlagen und der Mangel an Luftraum für Übungszwecke stellen neue, nicht leicht zu lösende Probleme. Andere Luftverteidigungsprobleme, z. B. elektronische Frühwarnstationen auf den Bergen Sinais, können durch fliegende Warnsysteme nicht völlig ersetzt werden; umgekehrt kann Ägypten nun die strategisch wichtigen Höhen dazu benutzen, alle Luftaktivitäten in Israel zu überwachen.

Darüber hinaus beeinträchtigt Israels Rückzug vom Flughafen und der Marinebasis in Ophira seine Möglichkeit, die Schifffahrt von und nach Eilat zu schützen. Der Gedanke einer erneuten Blockade dieser lebenswichtigen Meeresstrasse beschwört natürlich die Gefahr eines Krieges, der die Sicherheit der Region und der ganzen Welt in Frage stellen würde.

Der Preis des Friedens

Die Rückgabe des Sinai an Ägypten wird riesige Ausgaben und wirtschaftliche Opfer fordern. Israel investierte immense Summen für die Förderung von Erdölfeldern und deren Entwicklung und die Erstellung der nötigen zivilen und militärischen Infrastruktur. Die erforderlich gewordene Verlegung militärischer Einrichtungen vom Sinai und der 14 Siedlungen ist ausserordentlich kostspielig und mit ungeahnten, grossen menschlichen Opfern verbunden.

1. Infrastruktur

Als Israel im Jahre 1967 den Sinai besetzte, fand es eine riesige, nur spärlich besiedelte Wüste vor, wenige befahrbare Strassen und eine kaum erwähnenswerte wirtschaftliche Infrastruktur. Im festen Glauben, die Entwicklung dieses Wüstenlandes würde auf lange Sicht der wirksamste Sicherheitsfaktor gegen Aggression sein, baute Israel ein modernes Strassennetz von mehr als 1 500 km, Starkstromleitungen, Wasserversorgungs- und Kommunikationsnetze, welche die gesamte Halbinsel versorgen. Es wurden Wohnungen, Schulen, Fabriken, Hotels, Touristen-Ressorts und Gesundheitseinrichtungen errichtet, einschliesslich 15 Kliniken für die Beduinenbevölkerung des südlichen Sinai. Neue Ölfelder wurden erschlossen, und eine hochtechnologische Landwirtschaft wurde entwickelt. Flugplätze, Sicherheitsstrassen, Kommunikations- und logistische Einrichtungen, Stabsgebäude und Militärbasen wurden von der israelischen Armee gebaut. Seit 1968 gab Israel 17 Milliarden Dollar für die verschiedenen Entwicklungsprojekte im Sinai aus, davon 10 Milliarden für Verteidigungsobjekte, 5 Milliarden für die Entwicklung der Ölproduktion und 2 Milliarden für Strassenbau und die zivilen Bedürfnisse. Der grösste Teil dieser Infrastruktur, deren Wert ungefähr der Höhe der gesamten israelischen Auslandsschulden entspricht, ist für Israel verloren.

2. Erdöl

Die Westküste Sinais ist übersät von Ölfeldern, welche die reichen geologischen Strukturen unter dem flachen Golf von Suez anzapfen. Nach der Übergabe der nördlichen Ölfelder an Ägypten, gemäss dem Interim-Abkommen von 1975, wurde das von Israel entdeckte und erschlossene Alma-Feld bald die grösste und einzige Quelle für Israels Petroleum. Als am 25. November 1979 auch dieses Ölfeld Ägypten übergeben wurde, machte sein Ertrag 2 Millionen Tonnen jährlich oder 40 000 Barrels pro Tag aus, und es bestanden alle Voraussetzungen für eine grosse Erweiterung des Feldes.

Im Jahre 1979 gab Israel 1,4 Milliarden Dollar für Ölkäufe in Übersee aus. Heute sind seine Ausgaben für Öl 2 Milliarden, eine Summe, die ungefähr dem Jahresprodukt der israelischen Industrie entspricht.

3. Investitionen, um Ersatz zu schaffen

Die früheren zivilen und militärischen Einrichtungen im Sinai mussten nun östlich der neuen internationalen Grenze errichtet werden. Die Kosten der Neuinstallation der israelischen Verteidigungskräfte im Negev und der Siedler belaufen sich auf etwa 6 Milliarden Dollar, und diese Bürde ist einer der Hauptgründe der finanziellen Schwierigkeiten Israels. Die Vereinigten Staaten sind an einem Bruchteil dieser Unkosten beteiligt.

4. Der menschliche Preis

Neben den materiellen sind überaus grosse menschliche Opfer entstanden. Zu diesen gehören die Ungewissheit, ob der Sinai wieder als Aufmarschgelände für einen Angriff auf Israel dienen wird oder nicht; das Überlassen von Städten, Dörfern und Siedlungen; der Verzicht auf Atemraum, den das umzingelte Israel so nötig braucht; das Überlassen historischer Stätten, die mit der Geburt des jüdischen Volkes eng verbunden sind, ist der Preis, den das Volk am schmerzlichsten empfindet.

Nach der dritten Einnahme des Sinai im Jahre 1967 glaubt die Regierung Israels, dass die zivile Entwicklung gewisser kleiner, jedoch lebenswichtiger strategischer Zonen – wie das Vorfeld von Rafah im nördlichen Sinai und ein Streifen der Küste des Golfs von Eilat – notwendig sei, um Israels Sicherheitspräsenz zu untermauern. In den Vorstellungen, die damals von einem künftigen Frieden bestanden, waren diese zu entwickelnden Gebiete als Brücken für gute künftige Zusammenarbeit und nachbarliche Beziehungen zwischen den kriegsmüden Völkern gedacht. Tausende Israelis, von Pioniergeist erfasst, folgten dem Ruf und waren bereit, sich der Urbarmachung der Wüste im Dienst für Sicherheit und Frieden zu widmen. Auf den Dünen des nördlichen Sinai entstand die Stadt Yamit mit 530 israelischen Familien. In der Nähe von Yamit wurden 12 landwirtschaftliche Siedlungen errichtet, in denen 450 Familien Wurzeln schlugen und dem von Urbeginn unfruchtbaren Boden reiche Frucht abgewannen. Am Golf von Eilat entstanden zwei Touristen-Ressorts, und an der Südspitze Sinais wurde die neue Stadt Ophira mit 500 Wohneinheiten erbaut.

Während der Friedensverhandlungen in Camp David wurde es klar, dass die Hoffnungen auf das Zustandekommen eines Friedensabkommens mit Ägypten mit dem Aufgeben von all dem verbunden ist, was im Sinai mühsam errichtet und entwickelt worden war. Die gesamte Nation teilt das tiefe Gefühl des persönlichen Verlustes, das alle empfinden, die ihr Heim und das ihrer Kinder im Sinai aufzugeben haben.

Bewährungsprobe

Beobachter, die mit dem Standard internationalen Verhaltens wohlvertraut sind, meinen, dass Israel an dem Friedensvertrag stärker als Ägypten hänge, und schliessen daraus, dass Israel sein Hauptnutznießer ist. Sie übersehen, dass Ägypten reiche Ölfelder, strategische Vorteile, beträchtliche Einnahmen aus der Suezkanal-Schifffahrt und dem Tourismus, grosse ausländische Investitionen und nicht zuletzt den Frieden erhalten hat.

Führt der Vertrag tatsächlich zu einem echten, dauerhaften Frieden, und wenn diesem Friedensprozess auch die anderen arabischen Staaten eingeschlossen werden können, dann sind Israels Risiken, die menschlichen und finanziellen Verluste, die der Friedensvertrag mit sich gebracht hat, durchaus berechtigt.

Nun, da Israel seinen Verpflichtungen nachgekommen ist, steht dem ägyptisch-israelischen Friedensvertrag die Bewährungsprobe bevor. Anfänge für eine Normalisierung der Beziehungen – unter Betonung eines echten Friedens

– sind bereits vorhanden. Es gilt, diese Normalisierung als Selbstverständlichkeit auf allen Gebieten zu erweitern.

Israel hat sein Äusserstes getan und will auch weiterhin alles tun, um den schwer erkämpften und erhofften Frieden zu einer stabilen Wirklichkeit zu gestalten.

II Die Rolle Israels in einem sich wandelnden Mittleren Osten*

Von Yitzak Shamir, Aussenminister des Staates Israel**

Auszug aus »Foreign Affairs«, herausgegeben vom »Council of Foreign Relations« Inc., New York, Frühjahr 1982.

I

Das zweifache Ziel der Aussenpolitik Israels ist schon von der Tradition her immer Frieden und Sicherheit gewesen, zwei Konzeptionen, die eng miteinander verknüpft sind: Dort, wo es Stärke gibt, herrscht Frieden – oder wir sollten wenigstens sagen, dort hat der Frieden eine Chance. Der Friede wird unerreichbar bleiben, wenn Israel schwach ist oder schwach erscheint. Dies ist in der Tat eine der entscheidendsten Lehren, die aus der Geschichte des Mittleren Ostens seit Ende des Zweiten Weltkrieges gelernt werden sollten – nicht nur in bezug auf den arabisch-israelischen Konflikt, sondern auf das gesamte Gebiet.

Der Mittlere Osten ist ein Mosaik von Völkern, Religionen, Sprachen und Kulturen. Obwohl die moslemisch-arabische Kultur vorherrscht, so hat sie doch keine Einheitlichkeit, keine Homogenität erzeugt. Eine Vielzahl von religiösen und politischen Strömungen wetteifert miteinander oft über politische Grenzen hinaus. Das Gebiet ist in ständiger Gärung begriffen, und häufig bricht die Unruhe in Gewalt, Terror, Aufruhr, Bürgerkrieg, offenen und manchmal sich lang hinziehenden Krieg aus. Der Überraschungsangriff auf den geschwächten Iran, der sich immer noch in den Klauen der Khomeini-Umwälzung befindet, der durch Umsturz an die Macht kam, dieser Angriff durch den Irak, dessen Streitkräfte erheblich durch die Sowjetunion materiell verstärkt werden, ist vielleicht das dramatischste und offensichtlichste Beispiel; aber es gibt natürlich noch viele andere.

Das Merkmal, das in diesem Zusammenhang am stärksten hervorzuheben ist, dieser chronischen Manifestationen von Unfrieden und Kriegszustand, ist die Tatsache, dass der grösste Teil von ihnen nichts mit Israel oder dem israelisch-arabischen Konflikt zu tun hat. Vor zwanzig oder dreissig Jahren gab es ein paar Aussenseiter, die ernsthaft, wenn auch aus Ignoranz, glaubten, dass eine Lösung des arabisch-israelischen Konfliktes zu einer Stabilität in dieser Region führen und eine neue Zeit des Fortschritts einleiten würde. Nichts könnte weiter von der Wahrheit entfernt liegen. Es gab zwar vier grössere Kriege zwischen Israel und seinen arabischen Nachbarn, aber eine volle Aufzählung der Zwischenfälle und der kriegerischen Auseinandersetzungen in Nordafrika und dem westlichen Asien, die sowohl inländisches als auch ausländisches oder internationales Ausmass hatten, würde zeigen, dass ihre überwältigende Mehrzahl keinerlei Verbindung irgendwelcher Art mit den arabischen Beziehungen zu Israel hat.

II

Eine neuere Version der alten Theorie, dass der arabisch-israelische Konflikt die »Wurzel allen Übels« in diesem Gebiet sei, ist die Behauptung, dass die Lösung des »palä-

stinensischen Problems« die absolute Vorbedingung für jeglichen Fortschritt in Richtung auf Frieden und Stabilität sei.

Der Begriff »das palästinensische Problem« ist bewusst dehnbar und flexibel gehalten und bietet sich für mehrere Interpretationen gleichzeitig an. Die eine ist humanitärer Art und konzentriert sich auf die palästinensischen Araber, die 1948 weggingen¹ und auf deren schlimmen Zustand, der durch wirtschaftliche, ökonomische Mittel gemildert, wenn nicht sogar gelöst werden sollte. Eine andere Interpretation ist quasi-humanitär, quasi-politisch. Hier wird behauptet, es gäbe ein palästinensisches Volk und nicht nur Flüchtlinge im humanitären Sinn; und da sie keine Heimat haben (immerhin gibt es kein Land namens »Palästina«), erfordere es die Gerechtigkeit, dass sie ein Heimatland in einem Teil jenes Landes erhalten sollten, das einst »Palästina« genannt wurde, und das entlang der Grenzen Israels. Die dritte Interpretation ist völlige Ablehnung und Polit-Mord. Nach dieser Theorie haben ausschliesslich die Menschen, die sich heute Palästinenser nennen (womit sie palästinensische Araber meinen), ein Anrecht auf das Land, das sich einst Palästina nannte. Dieses Recht, so behauptet diese Theorie, sollte erst weltweit anerkannt werden, der Titel auf das Land sollte ihnen »zurückerstattet« werden, und es sollte ihnen gestattet werden zu entscheiden, ob und unter welchen Bedingungen sie mit einem verstümmelten Israel zusammenleben wollten oder ob sie auf seiner Auflösung als Staat bestünden.

Diese Definitionen sind nicht genau, und es gibt Variationen und Kombinationen. Sprecher der Araber sind dazu übergegangen, obskure Hinweise auf »die Rechte des palästinensischen Volkes« unter Verwendung aller möglichen Varianten der obigen Lesarten zu geben. Dies soll als Mittel dienen, um ihre Ablehnung Israels und dessen Recht, als ständige, lebensfähige Einheit im Mittleren Osten zu existieren, zu maskieren. Der Bannerträger der Summe arabischer Stellungnahmen gegenüber der Existenz Israels ist die Palästinensische Befreiungsorganisation (PLO). Mit der Aufgabe betraut, als Speerspitze der arabischen Aktion gegen Israel zu dienen, haben die Führer der PLO die Anwendung einer weiten Spanne von Themata perfektioniert, um den Bedürfnissen ihres terroristischen, propagandistischen Kriegs gegen Israel zu genügen. Daher täten Aussenseiter, die die Lösung des »palästinensischen Problems« unterstützen, besser daran, eine viel präzisere Sprache zu verwenden, wenn sie vermeiden wollen, unbeabsichtigt denjenigen Ermutigung zu gewähren, die die Eliminierung Israels verfechten.

Israel seinerseits hat eindeutig und umfassend das wesentliche Problem in Angriff genommen, und dies mit dem aufrichtigen Wunsch, zu einer fairen und gerechten Lösung der legitimen Aspekte dieses Problems beizutragen². Zum Thema einer politischen Einheit, eines »homeland« für die Araber des früheren britischen Mandatsgebietes

* In: Zur Sache. Dokumentationsblätter, hg. von der Presse- und Informationsabteilung der Botschaft des Staates Israel, Bonn, Juni 1982, S. 3–7.

** Seit März 1982 Israels Aussenminister, ist seit 1973 Mitglied der Knesset und war von 1977 bis 1980 Präsident der Knesset (s. a. a. O. S. 2).

¹ Vgl. dazu u. a.: K. Grossmann: Die arabischen Flüchtlinge, in: FrRu V, 17/18 (August 1952), S. 15 f. sowie: Zum Flüchtlingsproblem, in: ebd. XIX/1967, S. 53–61.

² Vgl. dazu: E. Rees: Die arabischen Flüchtlinge müssen im Nahen Osten ausgesiedelt werden, ebd. X/Okttober 1957, S. 38–40.

Palästina, sprechen die Tatsachen für sich selbst. Der Staat, der heute als das Königreich Jordanien bekannt ist, ist ein integrierter Bestandteil (77 Prozent dieses Gebietes) dessen, was einst als »Palästina« bekannt war. Daher sind seine Bewohner Palästinenser und unterscheiden sich nicht von anderen Palästinensern – weder in der Sprache, in der Kultur noch in religiöser oder demographischer Zusammensetzung. Es ist daher kein Wunder, dass palästinensische Araberführer aller politischen Richtungen bei vielen Gelegenheiten erklärt haben, dass Jordanien und Palästina identisch sind, dass Jordanier und Palästinenser ein und dasselbe sind. Es ist nur eine zufällige Gegebenheit der Geschichte, dass dieser Staat »Königreich Jordanien« und nicht »Königreich Palästina« genannt wird.

Aufgrund von politischen Entscheidungen, militärischen Auseinandersetzungen und Bevölkerungsbewegungen in einer Zeitspanne von ungefähr dreissig Jahren (1920 bis 1950) wurde Palästina effektiv in zwei Teile gespalten³. Die palästinensischen Araber haben die ausschliessliche Herrschaft über Trans-Jordanien oder Ost-Palästina, während die palästinensischen Juden eine Mehrheit in Cis-Jordanien – 23 Prozent des ursprünglichen Palästina – darstellen; dieses Gebiet umfasst Israel in den Waffenstillstandsgrenzen vor dem Juni 1967 sowie Judäa, Samaria und den Gaza-Streifen⁴. Die Wiedereinführung des Begriffes »Palästinenser« und seine ausschliessliche Anwendung auf Araber in Cis-Jordanien (der »West-Bank«) ist daher eine semantische Übung und ein kalkuliertes Manöver, mit dem Ziel, den neuen Anspruch auf das gesamte Gebiet des westlichen Palästina zu unterbauen und die Legitimität Israels zu untergraben. Hinsichtlich des humanitären Aspektes der Umsiedlung der Bevölkerung aufgrund der arabisch-israelischen Kriege ist es an der Zeit, dass die internationale Gemeinschaft eine Aufforderung an die arabischen Regierungen richtet, besonders an jene mit grossen finanziellen Ressourcen, ihre Hilfe auf ihre Brüder auszudehnen, genauso wie es Israel für die annähernd eine Million Juden, die als Folge desselben Konfliktes aus arabischen Ländern geflohen sind, getan hat.

Auf die wahren Verhältnisse zurückgeführt, liegt das Problem ganz deutlich nicht daran, dass es eines »homeland« für die palästinensischen Araber mangelt. Dies »homeland« ist Trans-Jordanien oder Ost-Palästina. Es gibt jedoch 1,2 Millionen palästinensische Araber, die in Gebieten leben, die seit 1967 von Israel verwaltet werden, in Judäa, Samaria und dem Gaza-Streifen⁵. Ihr Status und ihre Probleme wurden ausgiebig in Camp David besprochen⁶. Die Gewährung der Souveränität an diese Gebiete wurde von Israel ausgeschlossen. Ein zweiter Staat »palästinensischer Araber« westlich des Jordan wäre ein Rezept für Anarchie, eine Bedrohung Israels und Jordaniens und eine wahrscheinliche Basis für Terroristen und für sowjetische Infiltration. Daher wurde letztlich in Camp David beschlossen, einen Autonomieplan für die Bewohner jener Gegenden auf einer Interimsbasis von fünf Jahren zu implementieren. Dieser Vorschlag wurde von Israel unterbreitet und von den anderen Verhandlungspartnern der Gespräche in Camp David, Ägypten und den Vereinigten Staaten, angenommen⁷. Er soll nicht die endgültige Lösung des Problems bieten, das diese Gebiete und ihre Be-

wohner darstellen. Aber er soll als Interimsvereinbarung dienen, um zwei Ziele zu erreichen:

Der arabischen Bevölkerung dieser Gebiete die Möglichkeit zu geben, ihr eigenes Leben zu bestimmen, und die optimalen Bedingungen für ein friedliches Zusammenleben von Juden und Arabern zu schaffen.

Israel hat in Camp David und auch hinterher stets deutlich gemacht, dass ein Souveränitätsanspruch auf Judäa, Samaria und Gaza seitens Israels besteht. Aber um die Tür für eine Lösung offenzuhalten, die für alle Parteien annehmbar ist, wie es in Camp David ins Auge gefasst wurde, hat Israel bewusst davon Abstand genommen, diese Rechte entsprechend seinen Ansprüchen auszuüben. Zweifelsohne wird der Anspruch am Ende der fünfjährigen Interimsperiode erhoben werden, und obzwar bekannt ist, dass ein ähnlicher Anspruch von arabischer Seite erhoben werden wird, ist zu hoffen, dass zu diesem Zeitpunkt eine Atmosphäre geschaffen sein wird, die eine Vereinbarung für eine beiderseits akzeptable Lösung ermöglicht. Es sollte daher klar verstanden werden, dass, gerade weil Israel davon Abstand nimmt, seine Lösung voranzutreiben, die arabische Seite aus dem gleichen Grund davon Abstand nehmen sollte, auf Massnahmen zu drücken oder auf die Annahme von Prinzipien (z. B. Selbstbestimmung, ein noch erst sich entwickelndes Parlament für die autonomen Gebiete usw.), die klar über den Rahmen von Camp David hinausgingen und die endgültigen Ergebnisse der Verhandlungen über den abschliessenden Status dieser Gebiete präjudizieren könnten. Mit anderen Worten, man soll die Autonomie die Funktion erfüllen lassen, die sie erfüllen soll – nämlich als eine Interimsvereinbarung bis zu einer abschliessenden Lösung zu dienen, die zu einem späteren Zeitpunkt in Angriff genommen werden soll.⁸

In der Zwischenzeit lernen die Israelis und die Araber in Judäa, Samaria und Gaza das Zusammenleben – letztlich der beste Weg zur Aussöhnung und zum Frieden. Israelis werden weiterhin in diesen Gebieten ansässig sein. Wie in der Vergangenheit wird dies natürlich nicht auf Kosten der arabischen Bevölkerung und ihres Besitzes geschehen. Aber da Judäa und Samaria das Herzland der Entstehung und der Entwicklung des jüdischen Volkes als Nation darstellen und sind, wird sich Israel an keinem Vorhaben beteiligen, das den Juden das Wohn- und Lebensrecht in eben diesen Gebieten absprechen würde.

Von nicht geringerer Bedeutung ist die zivile und die militärische Präsenz Israels in diesen Gebieten; sie ist lebenswichtig für die Verteidigung Israels – was auf dem Hintergrund der neueren Geschichte des Gebietes vollauf klar sein sollte und auch im Hinblick auf Israels offenkundige Unfähigkeit, ein grosses stehendes Heer an seinen Grenzen zu unterhalten. Die erloschenen Waffenstillstandslinien von vor 1967, die sich während fast zwanzig Jahren als ein Rezept für chronische Instabilität und Kriegshandlungen erwiesen hatten, haben schon seit langem in Verbindung mit der Suche nach einem gangbaren und lebensfähigen Frieden im Mittleren Osten ihre Relevanz verloren. Israel wird auf keinen Fall zu diesen Grenzen oder etwas annähernd Ähnlichem zurückkehren. Über diesen Punkt besteht in Israel eine praktisch allumfassende Einigkeit.

Ein letztes Wort über das Thema Palästina. Es gibt einige Menschen, die zweifelsohne guten Willens sind, aber einige sehr wichtige Tatsachen nicht erkannt haben und die vorgeschlagen haben, Israel solle mit der PLO verhandeln.

Sie weisen darauf hin, dass es ausser der PLO keine ande-

³ Vgl. dazu Karten: I (1937) und Karte II (1947) in: Aus dem Hl. Lande. Chronik der Ereignisse im Nahen Osten, S. 40 ff. in ebd. X, S. 52.

⁴ ebd. Karte III (1949).

⁵ Karte des Sechstagekrieges in ebd. XIX/1967, US 2; vgl. dazu: Dokumente zum Abkommen von Camp David; in ebd. XXXI/1979, S. 68 ff.

⁶ Vgl. u. a. dazu: Rafik Halabi: Die Westbank Story, s. u. S. 94.

⁷ Vgl. dazu: Autonomie – die Weisheit von Camp David; ebd. s. o. Anm. 5.

⁸ Vgl. Abba Eban: Rede vor der Knesset, 19. 3. 1980, ebd. S. 747.

re organisierte Stimme gäbe, die die »Palästinenser« repräsentiere, und sie verweisen weiterhin auf das Bestehen scheinbar gemässigter Elemente innerhalb dieser Organisation, die entsprechend ermutigt werden könnten, eine politische Lösung zu suchen, die die Anerkennung Israels in sich schliesst.

Das wirkliche Problem liegt aber nicht darin, ob mit der PLO verhandelt wird oder nicht, sondern ob dies überhaupt irgendeinem nützlichen Zwecke dienlich sein würde. Selbst wenn man ihren blutrünstigen »modus operandi« übersehen würde sowie ihre Willfähigkeit gegenüber den sowjetischen Zielen und ihre Schlüsselrolle auf der internationalen Terrorszene, so ist der eigentliche und ein-

zige Grund für das Bestehen der PLO die Ablehnung der Existenzberechtigung Israels. Dieser Grund wird schamhaft unter dem Schleier des vorgeblich legitimen Rufes nach einem Palästinenserstaat verhüllt. Der Akt selbst, dass man der PLO einen Status – gleich welcher Art – bei politischen Verhandlungen gewährte, würde sich selbst vereiteln. Dadurch würde ihr Ruf von dem Stand einer Terrororganisation zu einem anerkannten Anwärter zum Status einer völlig überflüssigen politischen Wesenheit erhoben. Daher schliessen eine Einbeziehung der PLO in jeglichen Aspekt des politischen Prozesses und die Aussichten auf Frieden einander aus . . .

Nach Redaktionsschluss bringen wir noch folgende Dokumente als Zeugnisse ausgewogener Berichterstattung. Weitere Analysen folgen später (Anm. d. Red. d. FRu).

III Die PLO in Beirut

1. Die PLO ist eine terroristische Organisation, deren Hauptziel es ist, Israel zu vernichten. Um dieses Ziel zu verfolgen, führte diese Organisation von ihren Basen im Libanon Attentate gegen Menschen in Israel und Juden ausserhalb Israels aus.

2. Israel ist überzeugt, dass es nur durch die Beseitigung der PLO im Libanon möglich ist, dafür zu sorgen, dass seine Bürger in Sicherheit und Frieden leben. Die PLO wurde bereits aus dem Süden des Libanon entfernt, in West-Beirut befinden sich jedoch sowohl ein Teil ihrer Kräfte als auch ihre Befehlszentralen.

3. Im Westteil Beiruts befinden sich die Hauptquartiere der verschiedenen PLO-Gruppierungen, die sich dort unter völliger Nichtachtung der Autorität und Souveränität der libanesischen Regierung eingenistet hatten. In den vergangenen 12 Jahren war die Stadt das Zentrum der PLO-Verwaltung, der terroristischen Planung, der Ausbildung und des Einsatzes der Terroristen gegen Ziele in Israel und aller Welt. In der Stadt befinden sich heute 5000 bis 6000 Terroristen mit ihren Anführern.

4. Ebenfalls in Beirut befindet sich der Angelpunkt des Nachrichtendienstes der Organisation. Dort sind auch die Propagandazentrale, Zeitung und Hörfunkstation sowie die PLO-Presseagentur Wafa.

5. Beirut wurde in ein Zentrum des internationalen Terrors verwandelt mit aktiven Kontakten zu praktisch allen Terror- und Untergrundorganisationen der Welt. Dort wurden die administrativen, logistischen und technischen Einrichtungen, die mit der Tätigkeit der terroristischen Handlungen im Ausland verbunden sind, geschaffen: ein Reisebüro und Druckmaschinen mit der Möglichkeit der Herstellung falscher Pässe, Werkstätten und Lager für Waffen, Munition und Sprengsätze. Alles dies wurde dort konzentriert.

6. Wie der Süden des Libanon wurde die Stadt Beirut unter der Herrschaft der PLO zu einer Enklave der Gesetzlosigkeit. Solange diese Gruppierungen in der Stadt sind, wird es keiner libanesischen Regierung möglich sein, ihre Autorität wiederherzustellen, noch die Sicherheit der Zivilbevölkerung im Libanon oder in Israel zu gewährleisten. Es ist im Interesse aller in der zivilisierten Welt, die Wiederherstellung der libanesischen Souveränität durch die Entwaffnung der PLO und die Beseitigung des dortigen Mittelpunktes des Weltterrorismus zu unterstützen.

7. In den letzten Wochen schlug die Regierung Israels mehrere Male vor, die Mitglieder und Führer der PLO sollten die Waffen niederlegen und den Libanon verlassen.

8. Israel wünscht jedes weitere Blutvergiessen zu vermeiden. Israel wünscht nicht, die PLO-Terroristen zu demütigen. Es gibt daher auf dem Wege der Diplomatie und der Verhandlungen jede mögliche Chance. Israelische Soldaten haben immer nur das Feuer erwidert, nicht eröffnet. Die PLO antwortet mit dem bei ihr gewohnten Zynismus und Rücksichtslosigkeit und verletzt immer wieder die Waffenruhe. Sie verlegt sich auf Verzögerungstaktiken und führt die Unterhändler immer wieder irre. Nach der Einstellung der libanesischen Regierung ist die bewaffnete Anwesenheit der PLO in Beirut illegitim, und es muss der libanesischen Armee ermöglicht werden, ihre rechtmässige Rolle in ihrer eigenen Hauptstadt wieder erfüllen zu können. Die Verantwortung für die bisher noch nicht gelöste Krise liegt einzig und allein bei der PLO.

9. Der grösste Teil der libanesischen Bevölkerung, Christen, Moslems und Drusen, unterstützt Israels Vorschläge für eine friedliche Lösung der Konfrontation mit der PLO. Doch die PLO hat diese bisher zurückgewiesen und gräbt sich statt dessen militärisch immer tiefer in Beirut ein. Sie hat ihre Artillerie und andere schwere Waffen vor fremden Botschaften, vor Moscheen, Kirchen, Krankenhäusern und Schulen aufgebaut. Dies entspricht ihrer üblichen lange bekannten Taktik, ihre militärische Ausrüstung inmitten der Zivilbevölkerung aufzustellen. Es ist bekannt, dass eine grosse Anzahl von Zivilisten in West-Beirut von der PLO praktisch als Geiseln gehalten wird.

10. Angesichts solcher Praktiken ist es schwer zu verstehen, wie Menschen in der Welt, die selbst andere Normen befolgen, weiterhin diese Aktivitäten der PLO und ihren Status zu verteidigen suchen.

11. In ihren Anstrengungen, Beirut zu befreien und die Bedrohung des Libanon und Israels aus dem Wege zu räumen, tut die israelische Armee alles in ihrer Macht, um die Zahl der Verluste und den Schaden, den jeder Krieg anrichtet, möglichst gering zu halten. Im Laufe der vergangenen Woche warfen die IDF wiederholt Flugblätter ab und riefen die Einwohner von West-Beirut über Lautsprecher auf, die Stadt zu verlassen, um ihr Leben zu retten. Viele der Einwohner kamen diesem Aufruf nach. Israel bedauert die Verluste, von denen die zurückgebliebene Bevölkerung betroffen wurde, aufs tiefste. Es besteht nicht der geringste Zweifel daran, wer die Verantwortung für diese Verluste trägt.

12. Israels Kampf richtet sich nicht gegen den Libanon, sondern gegen die PLO. Der beste Beweis hierfür ist der besonders herzliche Empfang, der den israelischen Soldaten von der libanesischen Bevölkerung bereitet wurde, die

ihrer Dankbarkeit für die Befreiung vom Terror der PLO durch Israel vielfach offenen Ausdruck verlieh.

13. Israel stellt keinerlei territoriale Ansprüche an den Libanon. Wie führende Persönlichkeiten wiederholt versicherten, werden die israelischen Truppen das Land

verlassen, sobald es seine Souveränität wiedererlangt und eine handlungsfähige Zentralregierung hat, und entsprechende Vorkehrungen getroffen hat, um jede künftige Tätigkeit der PLO von seinem Boden aus zu verhindern. (Presse-Abteilung der Botschaft des Staates Israel, Bonn, 18. Juli 1982)

IV Beschluss des Jüdischen Weltkongresses vom 8. Juli 1982*

Der folgende Beschluss ist von der Exekutive des Jüdischen Weltkongresses am 8. Juli 1982 in Paris angenommen worden:

Der Jüdische Weltkongress, der organisierte jüdische Gemeinschaften in 60 Ländern der Welt repräsentiert, drückt seine völlige Solidarität mit dem Staat und dem Volk von Israel aus, in ihrem Ringen, Frieden und Sicherheit für ihr Land zu erreichen. Die Juden der Welt erkennen an, dass die augenblicklichen militärischen Handlungen Israels im Libanon nicht dem Zweck der Eroberung dienen, sondern – angesichts fortgesetzter Angriffe auf seine Bürger mit schweren Verlusten von Menschenleben – die Ausübung des Rechts auf Selbstverteidigung darstellen, mit dem Ziel, weitere Bedrohungen für die Existenz des Landes zu beseitigen.

Der Staat Libanon, der früher in Frieden, Wohlstand und Unabhängigkeit lebte, wurde im Jahre 1970 und wieder 1975 von fremden Kräften übernommen, die das Land umwandelten in ein Schlachtfeld, einen Unterschlupf für Terroristen und ein bewaffnetes Lager, wo die perfektioniertesten und modernsten Vernichtungswaffen in Riesemengen angesammelt wurden, Mengen, die weit über irgendwelche Verteidigungsbedürfnisse hinausgehen und klar beweisen, dass sie für den Einsatz gegen Israel vorgesehen waren. Die grosse Masse des libanesischen Volkes, Christen und Moslems, waren die tragischen Opfer dieser Besetzung ihres Heimatlandes. Die Massierung dieser Streitkräfte an seiner Grenze, die der Vernichtung Israels gewidmet und zugeordnet war, konnte von Israel nicht länger geduldet werden. Wir stehen eindeutig hinter Israel in diesem legitimen Ringen um Überleben, Frieden und Sicherheit.

Der Jüdische Weltkongress bringt seine scharfe Entrüstung über die weitverbreiteten Entstellungen betreffend die israelischen Ziele und die Tatsachen über seine Militäraktion zum Ausdruck, die von Regierungen und Me-

dien in vielen Ländern propagiert und gefördert werden. Dies ist besonders unhaltbar angesichts des beschämenden Schweigens und der Untätigkeit derselben Regierungen und Medien in bezug auf das Leiden der Libanesen aller Religionen in den letzten Jahren.

Juden überall in der Welt empfinden tiefe Trauer wegen der menschlichen Opfer im Libanon, seien es Israelis oder Araber. Es muss jedoch festgestellt werden, dass die zivilen libanesischen Opfer weitgehend Resultat der vorsätzlichen Politik der PLO sind, die ihre militärischen Installationen und Kräfte inmitten der zivilen Ansiedlungen einnistet. Wir begrüßen die klare Politik der israelischen Regierung, bei der Wiederherstellung der vollen Souveränität des Libanon zu helfen und die Rückkehr zu normalem zivilen Leben in diesem Lande möglich zu machen, wie auch die Einführung friedlicher Beziehungen zwischen Israel und Libanon anzustreben.

Wir hoffen, dass nach all diesem Leiden die Welt nun diese Gelegenheit ergreifen und die Suche nach einer Lösung der Probleme des Mittleren Ostens voll unterstützen wird, die nicht nur für Frieden und Sicherheit für Israel sorgen sollte, sondern auch für die Verwirklichung der legitimen Rechte des palästinensischen Volkes.

Es ist nun bewiesen worden, bedauerlicherweise mit sehr viel Leiden, dass Gewaltanwendung und die Zerstörung Israels nicht der Weg zur Realisierung dieser Ziele sind, sondern vielmehr zu einem fortgesetzten Zyklus von Katastrophen führen. Wir bestätigen erneut unsere Unterstützung der Camp-David-Abkommen als dem Pfad zur Erreichung eines dauerhaften und gerechten Friedens im Nahen Osten.

Diese Erklärung stellt die massgebliche Meinung des Jüdischen Weltkongresses dar, wie sie ausgedrückt wurde bei der Sitzung seiner Exekutive am 8. Juli 1982 in Paris¹.

¹ Der Exekutivausschuss hat seine grosse Besorgnis angesichts der effektiven Sperrung der jüdischen Auswanderung aus der Sowjetunion sowie der dauernden Belästigungen, unter denen die Juden dort leiden, zum Ausdruck gebracht und seine Stimme erhoben, um die weltweite Forderung, dass den Juden gestattet werden soll, die Sowjetunion zu verlassen, zu unterstützen.

V Erklärung der Deutsch-Israelischen Gesellschaft (DIG) zur Lage im Nahen Osten, Juli 1982*

Auf seiner Sitzung am 14. Juli hat das Präsidium der Deutsch-Israelischen Gesellschaft folgende *Erklärung* zur Lage im Nahen Osten beschlossen:

Israel führt keinen Krieg gegen den Libanon, sondern gegen die PLO-Freischärler.

Die seit Jahren anhaltenden terroristischen Aktivitäten der PLO im Libanon und von libanesischem Boden aus gegen die Bevölkerung im Norden Israels, die dokumentarisch belegte Duldung derartiger Aktionen durch Angehörige der UN-Streitkräfte im Libanon sowie das Ausmass der Waffenfunde in den bisher entdeckten PLO-Depots insbesondere im südlichen Teil des Landes machen die isra-

elischen militärischen Massnahmen gegen PLO-Terror und Kampfgruppen auch aus heutiger Sicht verständlich. Die notwendigen Schritte sind nun:

1. unverzügliche freiwillige Räumung des überwiegend von Moslems bewohnten West-Beirut durch die Kampfeinheiten der PLO. Sie sind es, die mit ihrer Bunkermentalität und Blockade Hunderttausende von libanesischen und palästinensischen Männern, Frauen und Kindern wie Geiseln halten;
2. die Bereitschaft der arabischen Staaten, die PLO-Freischärler aufzunehmen und den palästinensischen Arabern eine Lebens- und Existenzmöglichkeit innerhalb der Völkergemeinschaft der nahöstlichen Region zu sichern;
3. die volle Souveränität eines demokratischen Libanon wiederherzustellen, welche den Abzug aller bewaffneten

* s. in: DIG-Informationen der Deutsch-Israelischen Gesellschaft (12/2), Bonn, Juli 1982.

ausländischen Truppen, einschliesslich der PLO-Verbände, bedingt.

Die DIG appelliert an die Bundesregierung, im Rahmen der Politik der Europäischen Gemeinschaft zur Erreichung dieser Ziele konkret beizutragen sowie humanitäre und materielle Hilfe für diesen Integrationsprozess zu gewähren.

Die DIG teilt die Auffassung, dass der durch Camp David eingeleitete Friedensprozess eine geeignete Grundlage dafür bietet, dass unterschiedliche Bevölkerungsgruppen und Staaten im nächstlichen Bereich friedlich zusammenleben können. Die DIG spricht die Erwartung aus, dass der Weg zu diesem gerechten Frieden im Nahen Osten zwischen Israel und allen seinen Nachbarn beschritten werde. Nur dann sind eine menschliche und respektvolle

Behandlung aller palästinensischen Araber, ein freier Libanon ohne ausländische Bevormundung, eine arabische Völkergemeinschaft, in der alle ihr Selbstbestimmungsrecht ausüben können, und der Friede für Israel gesichert. Die DIG beklagt die Fülle einseitiger Berichte und tendenziöse Kommentare über die Vorgänge im Libanon. Das Vorgehen israelischer Einheiten mit den Vernichtungsmassnahmen der Nazis zu vergleichen und der Gebrauch des Begriffs »Endlösung« sind falsch und verabscheuungswürdig.

Diese Erklärung wurde dem Bundesminister des Auswärtigen, Hans-Dietrich Genscher, durch den Präsidenten der Deutsch-Israelischen Gesellschaft, Erik Blumenfeld (MdEP), zur Kenntnis gebracht.

13 Papst Johannes Paul II.:

Aufruf an die Katholiken in der Welt zum Gebet um Frieden und Versöhnung der »beiden Völker« im Heiligen Land, Palmsonntag, 4. 4. 1982*

Die jüngsten kriegerischen Auseinandersetzungen im Westjordanland hat der Papst zum Anlass genommen, um die Katholiken in allen Teilen der Welt zum Gebet für Frieden und Versöhnung im Heiligen Land aufzurufen. Vor zahlreichen Pilgern und Touristen auf dem Petersplatz äusserte der Papst den Wunsch, dass »beide Völker« im Heiligen Land in Frieden und Freiheit nebeneinander leben könnten:

»Ganz besonders ist mein Blick an diesem Sonntag der Passion des Herrn auf das Land Jesu, auf Palästina, gerichtet, das Land, in dem er die Liebe verkündet hat und gestorben ist, damit die Menschheit die Versöhnung erlange. Dieses Land sieht seit Jahrzehnten zwei Völker im Kampf in einem noch immer erbitterten Gegensatz. Jedes dieser beiden Völker hat seine eigene Geschichte, seine eigene Tradition, sein eigenes Schicksal, und das scheint eine Beilegung des Konfliktes sehr zu erschweren. Es hat bereits vier blutige Kriege gegeben mit schrecklichen Fol-

* In: »L'Osservatore Romano«. Wochenausgabe in deutscher Sprache (12/Nr. 15–16), Vatikanstadt 9. 4. 1982, S. 1 u. S. 3 aus: »Friedensappell für das Heilige Land. Der Papst vor dem Angelus am Palmsonntag, 4. April 1982.«

gen an Leiden und Entbehrungen für die Menschen dieses Gebietes.

Erst in dieser Woche kam es erneut zu schmerzlichen Geschehnissen im Westjordan mit Toten und Verwundeten. Unterdessen wächst die Angst und die Unsicherheit der Bevölkerung, die sich nach Verhältnissen sehnt, in denen ihre legitimen Bestrebungen anerkannt und sichergestellt werden.

Ist es unreal, nach so vielen Enttäuschungen zu wünschen, dass jedes dieser beiden Völker eines Tages die Existenz und Realität des anderen anerkennt und dadurch den Weg zu einem Dialog findet, der beide zu einer Lösung führt, durch die sie in Frieden und Freiheit ihrer Würde entsprechend leben können, indem sie einander den Einsatz der Toleranz und der Versöhnung schenken?

Die Kirche, die auf Christus blickt, der den Weg zum Kreuz geht, und in den leidenden Menschen sein heiliges Bild erkennt, erfleht durch unser Gebet Frieden und Versöhnung auch für die Völker des Landes, das einst sein Land gewesen ist. Darum wollen wir beten.«

14 Echo zur Rundbrief-Folge XXXIII/1981:

Gesamtregisterband I–XXX/1948–1978

Das uns von bischöflicher und weiterer öffentlicher und anderer Seite zugehende Echo freut uns sehr. Es soll darüber in der nächsten Folge berichtet werden.

Die Zuschriften beinhalten eine grosse Schätzung des Rundbriefes und begrüssen daher den Registerband als unentbehrliches Instrumentarium zur Aufschlüsselung der bisherigen Bände und als Grundlage für die weitere Arbeit.
(D. Redaktion d. FRu)

15 Rundschau

1 Juden und Christen auf dem 19. Deutschen Evangelischen Kirchentag, Hamburg, 17. bis 21. Juni 1981

Vorbemerkung

Hamburg war diesmal die Grossstadt, in die die Laienbewegung »Deutscher Evangelischer Kirchentag« zu ihrem 19. Treffen in der Nachkriegsgeschichte eingeladen hatte. Der Kirchentag war damit einer Einladung der nordelbischen

Kirche gefolgt. Die Tage in Hamburg, vom 17. bis 21. Juni 1981, standen unter der Losung »Fürchte dich nicht«. Unter ihr versammelten sich so viele Dauerteilnehmer (117 601, darunter 1816 aus 49 Ländern der Welt) wie nie zuvor bei einem Kirchentag. Hinzu kamen jeden Tag rund 18 000 Tagesteilnehmer aus der gastgebenden

Region. Noch nie zuvor war aber auch die Zahl der Mitwirkenden so gross wie diesmal. Fast ein Sechstel der Dauerteilnehmer war in irgendeiner Weise an der Mitgestaltung dieses Kirchentages beteiligt: bei der thematischen Vorbereitung und Durchführung, im Markt der Möglichkeiten und bei der Gestaltung von gottesdienstlichen Veran-

staltungen wie insbesondere Feierabendmahlen und missionarischen Einsätzen in der Stadt. Dazu müssen noch die ungezählten Helfer, Quartiergeber und Hausmeister in den als Quartier benutzten 280 Schulen und Gemeindehäusern genannt werden, die dazu beitrugen, dass Hamburg die grosse Zahl der Gäste gut beherbergen konnte und die Gäste sich wohlfühlten. Dieser Kirchentag war von unten gewachsen und zur Sache von vielen geworden. Das partizipatorische Element erwies sich als tragfähig. 76,4 Prozent der Teilnehmer kamen aus dem kirchlichen Bereich oder wurden über kirchliche Gruppen

angemeldet: die Gemeinden haben mit Hamburg den Kirchentag wiederentdeckt. Und noch ein paar Zahlen: Während der fünf Tage in Hamburg fanden etwa 1500 Veranstaltungen statt. Die 41 Eröffnungsgottesdienste besuchten rund 100 000 Besucher, beim anschließenden Abend der Begegnung an der Binnenalster wurden 150 000 Teilnehmer geschätzt. Bei der Schlussversammlung im Stadtpark kamen trotz strömenden Regens etwa 90 000 Menschen zusammen. . . .¹ Gäste aus der Ökumene 1816². – Kirchentagspräsident Dr. *Richard von Weizsäcker* beim Publizistenempfang am 17. 6.: »Es ist

anzunehmen, dass ein grosser Prozentsatz, vielleicht 60 oder etwas mehr Prozent, dieser Teilnehmer junge Menschen sind, wobei ich bei jungen Menschen ein Alter bis zu 24 Jahren meine³.«

¹ Vgl. offizieller Berichtsband des Kirchentages »Deutscher Evangelischer Kirchentag, Dokumente, Nürnberg 1981«. Kreuz Verlag, Stuttgart–Berlin 1981, vgl. *ibid.* S. 5 (s. u. S. 85).

² aus: Der Kirchentag in Zahlen, in: Kirchentagstaschenbuch '81, s. u.

³ a. a. O. s. *ibid.* S. 19.

Über die »Arbeitsgemeinschaft ›Juden und Christen‹ beim Evangelischen Kirchentag« hat der Freiburger Rundbrief seit deren Beginn, dem Berliner Kirchentag 1961, jeweils regelmässig berichtet⁴. Prof. Dr. *Dietrich Goldschmidt* hat in seinem Vortrag: »Zwanzig Jahre ›Juden und Christen‹«⁵ die einzelnen Schritte in Kürze nachgezeichnet, die die Mitglieder der Arbeitsgruppe so eng zusammengeführt haben. . . . Auf dem Kirchentag 1961 in Berlin haben wir gewissermassen unseren ersten *Grundkurs* gehalten. In einem historischen Rückblick wurden Wurzeln des Antisemitismus in christlichem Antijudaismus blossgelegt. Politisch wurde der Finger auf die ›Vergangenheit in der Gegenwart‹ – das heisst auf die Notwendigkeit der Bereinigung des öffentlichen Lebens und speziell des Schulunterrichts von Gestalten und Gedanken des Dritten Reichs, gelegt. Theologische Erkenntnis war, dass Gott einen ewigen Bund mit Israel geschlossen hat. . . .⁶

Im folgenden bringen wir aus dem Programm der Arbeitsgemeinschaft zwei gehaltene Vorträge: »Bist du, der da kommen soll?« von Professor Dr. *Peter von der Osten-Sacken* und »Was haltet ihr von Christus?« von Professor Dr. *Friedrich-Wilhelm Marquardt*⁷ und stellen voran einige Beobachtungen beim Kirchentag von Rabbiner Dr. *Allen Podet*, Buffalo/USA⁸. Dr. Podet ist Rabbiner der Synagoge B'nai Israel in Buffalo und ausserordentlicher Professor für Philosophie und für neuere jüdische Religionswissenschaft am »State University College« in Buffalo. Für das Sommersemester 1981 nahm Rabbiner Dr. Podet eine Gastprofessur an der Universität in München an. Er besuchte mehrere Orte in der Bundesrepublik, hielt Vorträge in verschiedenen jüdischen und nicht jüdischen Kreisen. Er berichtet u. a. von Vorlesungen und Diskussionen in München in studentischen Kreisen, in denen lebhaftes Interesse und Sachkenntnis zu finden war. Die meisten der Teilnehmer wussten etwas über moderne jüdische Geschichte und waren ferner interessiert an klassischem Hebräisch, jüdischer Philosophie und Israel angehende Fragen⁹. Dr. Podet schreibt: »Der allgemeine Bildungsgang war beträchtlich höher, als ich erwartet hatte, selbst bei jüngeren Studenten. Es war nicht ein eigentliches Pflichtseminar [dabei ist auch – im Vergleich mit den USA und hierzulande – die etwas andere Struktur einiger Faktoren im akademischen Leben zu berücksichtigen] – und viele Teilnehmer waren aus anderen Fakultäten: Jura, Medizin, Ingenieurwesen und Theologie. Es waren auch mittelalterliche Berufstätige dabei, alle lebendig und wissbegierig.

Nachstehende Beobachtungen verdanken wir dem bereits unten angegebenen längeren, von Rabbiner Dr. Podet veröffentlichten und uns von ihm zur Verfügung gestellten Artikel in der »Olean Times Herald« vom 16. 2. 1982, dem wir einige Auszüge über seine Eindrücke beim Kirchentag entnehmen⁸.

⁴ s. o. S. 4, vgl. *ibid.* S. 5.

⁶ a. a. O. *ibid.* S. 611.

⁵ a. a. O. *ibid.* S. 608–617.

⁷ s. unten.

⁸ Entnommen und aus dem Englischen übersetzt aus: »Monaco of the North. No Signs of Catastroph in War, Munich is most beautiful City«. S. unten. Aus Raumgründen ist es leider nicht möglich, den ganzen, so fesselnden, informativen Beitrag hier zu bringen und im wesentlichen die nur im Zusammenhang mit dem Kirchentag stehenden Stellen wiederzugeben.

Eindrücke von Rabbiner Dr. Podet, Buffalo/USA:

»Ein anderes⁹ besonderes Ereignis war der Kirchentag, eine dreitägige Veranstaltung, die praktisch ganze Stadtteile Hamburgs erfasste. In ›der ersten Hitze des Gefechtes‹ schrieb ich, dass ich nie zuvor etwas Derartiges in Amerika gesehen habe. Etwa 120 000 Menschen waren dort auf ihre eigenen Kosten versammelt, und die deutsche protestantische Kirche zeichnete verantwortlich für die Programme.

Mehr als die Hälfte der Teilnehmer war zwischen 16 und 24 Jahren. Etwa 3000 von ihnen drängten sich in eine der vielen grossen Vortragshallen, um einen auf akademischem Niveau stehenden Vortrag über deutsch-jüdische Theologie zu hören. In Jeans und bedruckten T-Shirts lagen sie auf Fussböden und Tribünen neben Leuten in Jacken und Schlips, und dann blieben sie hängen in theologischen und philosophischen Diskussionen, die ideenreich und konstruktiv waren.

Der Kirchentag hatte etwa 60 Musikkapellen und Chöre, die Tag und Nacht meist kostenlose Darbietungen brachten. Der für die in einem Musikführer enthaltenen gleichzeitig laufenden Programme hatte einen stattlichen Umfang von 230 Seiten. Alles war mit grosser Sorgfalt geplant worden (z. B. wurden dreimal täglich für 100 000 Leute kostenlose oder subventionierte Mahlzeiten in riesigen öffentlichen Küchen oder Zelten ausgeteilt: heisses, schmackhaftes Essen).

Vielleicht ist Religion in manchen der Vereinigten Staaten überwiegend eine emotionelle Angelegenheit, während sie hier, in diesem Rahmen, wenigstens im allgemeinen Ni-

veau, so intellektuell wie emotionell ist. Diese Halbwüchsigen und Erwachsenen unterscheiden sich nicht von ihrem amerikanischen Gegenüber. Sie haben nur günstigere Bildungsmöglichkeiten, wie sie in der amerikanischen Kultur gegenwärtig nicht vorhanden sind.

Ich nahm an einem vollen Programm teil, das mit Vorträgen und musikalischen und kulturellen Veranstaltungen abwechselte, und nahm teil an einer von Rabbiner Dr. *Albert Friedlander*, dem Direktor des Londoner Leo Baeck College, organisierten Aufführung über den Exodus. Die grosse Zahl von weltweit anerkannten, am Kirchentag teilnehmenden Gelehrten war beachtenswert.

Ich traf auf einige junge Hamburger, jüdische Paare, und sie bestätigten mir, dass die Hamburger jüdische Gemeinde der in München in vielen Aspekten ähnlich sei, mit einem Grossteil intellektueller Impulse und kulturellem Antrieb von aussen. Ich begann, den Kirchentag an sich zu betrachten, unter Führung eines jungen deutschen Studentenpaares, das jedes Jahr daran teilnahm: als eine Art institutionalisiertes Woodstock¹⁰ unter Kontrolle (jedoch nicht allzu sehr), und als Appell an eben die humanitären Gefühle, die einst so bezeichnend waren für die verschiedensten amerikanischen Bewegungen, welche es nicht schafften, sich zu institutionalisieren.

Dank der einsichtigen Taktik von Kirche und Staat und durch Bereitstellen öffentlicher Mittel konnte ein Degenerieren oder gar Erliegen des Kirchentages verhütet werden. Er bietet Aufnahme für alle, die es wünschen – jedoch ohne erstickend zu wirken.

Ein grosser Teil der Kirchentagsdarbietungen und -vorträge war jüdischen Themen gewidmet: der Geschichte, der Philosophie, Israel, der Literatur und Theologie. Von

⁹ Mit dem auch ›anderen‹ Ereignis meint Dr. Podet ein in Maria Laach hier nicht wiedergegebenes stattgefundenes Treffen des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit.

¹⁰ Ort im Staat New York; bei einem Musikfestival vom 15.–17. 8. 1969 gab es dort ca. 400 000 Besucher.

den für die Veranstaltung zur Verfügung stehenden acht grossen Hallen stand eine für die jüdischen Fächer zur Verfügung. Das Interesse ist ermutigend und lohnend. Nach Abschluss des Kirchentages kehrte ich nach München zurück.

Ich möchte betonen, dass mein Auftrag ein akademischer Auftrag war und ergänzend der Gewinnung von Kenntnis über jüdische Gemeinden dienen sollte. Nichtsdestoweniger bleiben mir hauptsächlich drei Eindrücke: Die ersten beiden betreffen die jüdischen Gemeinden und die Organisation jüdisch-christlicher Zusammenarbeit. Vor allem aber schätze ich die in Deutschland gewonnenen menschlichen Kontakte, im besonderen die in Hohenbrunn [nahe München, die Gastfreundschaft bei einer Familie]. Diese Erinnerungen gehören zu den eindrucksvollsten und erfreulichsten.«

A Bist du, der da kommen soll?

Jesus – Messias Israels?*/**/***/****

Vortrag von Dr. Peter von der Osten-Sacken,
Professor für Neues Testament
an der Kirchlichen Hochschule Berlin

Nachfolgend bringen wir den vollen Wortlaut des Vortrages, den Prof. v. d. Osten-Sacken am 18. Juni 1981 in der Arbeitsgruppe »Juden und Christen« bei dem in Hamburg veranstalteten 19. Deutschen Evangelischen Kirchentag hielt, sowie den dort von Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt gehaltenen Vortrag »Was haltet ihr von Christus?».

I. Das Thema

»Ich hoffe, dass man beim Kirchentag nicht den Frieden sucht durch Verzicht auf wichtige Teile des Evangeliums, sondern indem man es annimmt und glaubt!« So hat eine besorgte christliche Zeitgenossin mit Blick auf die »Arbeitsgruppe Juden und Christen« vor geraumer Zeit an die Kirchentagsleitung geschrieben. Ihre mahnende Erwartung führt ins Zentrum unseres Themas: »Jesus – Messias Israels?«. Denn hätte jene Zeitgenossin in den Tagen der Apostel gelebt und wäre sie damals so fest in der jüdischen Überlieferung verankert gewesen wie jetzt in der christlichen, so hätte sie sich bei dem bedeutsamen Aposteltreffen im Jahre 48 in Jerusalem wohl ganz entsprechend an dessen Leitung gewandt und bekräftigt: »Ich hoffe, dass man beim Apostelkonvent nicht den Frieden sucht durch Verzicht auf wichtige Teile der Thora, sondern indem man sie annimmt und tut.« Und wären die Apostel damals solchen Mahnungen – die es tatsächlich gegeben hat! – gefolgt, so wären sie wohl in arge Bedrängnis geraten. Nicht zuletzt hätte es ihnen den Mund verschlossen, von Jesus von Nazareth als Messias zu reden. Denn die Schrift sagt: »Verflucht ist bei Gott, wer am Holze hängt« (5 Mose 21, 23). Wie sollte ein Gekreuzigter dann der Messias sein? Die Schrift verheisst, mit dem Kommen des erwarteten Königs werde das Kriegsgewalt zerstört und Frieden bis zum Ende der Erde herrschen (Sach 9, 9 f.). Konnte davon damals, kann davon heute die Rede sein? In einem vorchristlichen jüdischen Psalm (Ps Sal 17) ist breit entfaltet, was dann im Benedictus des Zacharias bei Lukas als Erwartung nachhaltig bekräftigt wird: Der Befreier aus dem Hause Davids werde für Israel erwirken, dass es, errettet aus der Hand seiner Feinde, Gott furchtlos in Heiligkeit und Gerechtigkeit diene alle-

* *ibid.* (s. o. S. 41), S. 568.

** Vgl. auch S. 46 ff.

*** S. 568–577.

**** S. in »Dokumente«, *ibid.* o. S. 41, Anm. 1 (S. 568–577), sowie u. S. 85.

(Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu)

zeit (Lk 1, 74 f.). Ist dies dem jüdischen Volk durch Jesus Christus und seine Kirche zuteil geworden?

Die jüdische Erwartung eines Messias bzw. allgemeiner einer Rettergestalt ist sehr viel reicher noch, als mit diesen wenigen Strichen angedeutet. Die Gemeinde vom Toten Meer hat gleich zwei Messiasse erwartet, einen königlichen und einen priesterlichen; apokalyptische Gruppen hoffen auf die Gestalt des wolkenfahrenden Menschensohnes, andere auf den wiederkehrenden Elia, auf einen Propheten wie Mose und wie die Überlieferungen mehr lauten. Die urchristlichen Gemeinden haben in ihr Bekenntnis zu Jesus Christus diese Erwartungen in grosser Breite aufgenommen. Dies bedeutete freilich zugleich Auswahl und Neu- oder Umprägung; deren entscheidenden Faktor bildete der Tatbestand, der sich nicht ins überlieferte Bild fügte: Leiden und Tod dessen, den man als Messias bekannte. Solche Vorgänge der Auswahl und Umprägung sind stets nicht nur Gewinn, sondern auch Verlust. Verlorengegangen, allenfalls noch spurenhaltig aufbewahrt, ist in der neutestamentlichen wie der christlichen Erwartung überhaupt jene Gewissheit, der Messias werde Frieden auf Erden und Israel den Gottesdienst ohne Unterdrückung in Furchtlosigkeit bringen. Entsprechend ist seit den Tagen der Urkirche bis heute die weiterbestehende und vielfach erfahrene Friedlosigkeit der Welt wie auch der christlichen Gemeinde der entscheidende Grund für das Nein zu Jesus Christus als Messias auf jüdischer Seite. Gemessen an der Bibel ist dies Nein nicht weniger legitim als das christliche Ja.

Wollen wir jene verlorene Dimension der Messiaserwartung nicht weiter verdrängen oder unterdrücken, so können wir nur beides zugleich: das Nein der jüdischen Zeitgenossen der Apostel wie unserer heutigen genauso ernst nehmen wie das Votum jener Christin, die sich brieflich an die Kirchentagsleitung gewandt hat. Die Frage unseres Themas gewinnt damit die präzise Gestalt: In welchem Sinne kann, wird die Legitimität des jüdischen Neins zu Jesus als Messias anerkannt, christlicherseits weiterhin von ihm als Messias gesprochen werden, und das heisst ja von selbst als Messias Israels?

Erfragt ist damit ein Verständnis Jesu als Messias, das nicht per se antijüdisch ist und von der Verneinung oder Diffamierung des jüdischen Volkes auf seinem Weg der Treue zur Thora lebt. Zu ertasten sind ein Verständnis Jesu als Christus bzw., lehrhaft gesprochen, Orientierungspunkte einer Christologie, die von antijüdischen Tendenzen und Strukturen jener Art frei ist. Drei Gesichtspunkte möchte ich der skizzenhaften Entfaltung voranstellen:

1. Im Unterschied zu bestimmten christlich-theologischen Traditionen kann ein biblisch orientiertes Christusverständnis nicht auf die Rückfrage nach Lehre und Handeln Jesu von Nazareth verzichten. Im Unterschied zu jüdischem Fragen nach Jesus wiederum kann christliches nicht mit David Flusser beim letzten Satz seines Jesusbuches¹ haltmachen: »Und Jesus verschied«, das heisst, es kann sich nicht auf den sogenannten irdischen Jesus begrenzen.

2. Die meisten Jesusbücher leiden an dem fundamentalen Mangel, dass sie Jesus unvertretbar isolieren. Als einsamer einzelner, alleinstehend, dargestellt wird er in den Evangelien jedoch, sieht man von dem gelegentlichen Rückzug zum Gebet ab, lediglich in zwei Zusammenhängen: in der Versuchungsgeschichte und bei der Passion. Im übrigen ist er ständig umgeben: von den Jüngern, die gleich zu Beginn berufen werden, von anonymer Menge seines Volkes, von Disputanten und anderen. So ist die Gemeinschaft, in der Jesus lebt, für ihn selber als konstitutiv anzu-

¹ Vgl. *Jesus* in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Rowohlt Taschenbuch Nr. 140, 1968, S. 133 (vgl. FrRu XX/1968, S. 106 f.).

sehen – im weiteren Sinne die Gemeinschaft des jüdischen Volkes, im engeren die Gemeinschaft der Jünger. Kein Messias ohne den Kreis seiner Träger, ohne die, die alles verlassen. Das Verständnis Jesu Christi und das seiner Gemeinde lassen sich deshalb zwar unterscheiden, bilden jedoch von vornherein eine untrennbare Einheit.

3. Die Deutungen Jesu als des Christus sind bereits im Neuen Testament so vielfältig, dass man bestritten hat, es gäbe in diesem Punkt einen gemeinsamen Nenner der neutestamentlichen Schriften. Demgegenüber ist festzuhalten: Gemeinsam ist den kanonischen Zeugnissen, dass sie ihn bzw. sein Leben als Dasein für . . . begreifen, aussagen und bekennen: für uns, für euch, für viele, für alle. Es ist dies fraglos die Mitte des neutestamentlichen Christusbekenntnisses. Entsprechend wird die Frage nach dieser Für-Struktur seines Lebens bei allen drei Zusammenhängen von zentraler Bedeutung sein – den Aussagen zur Vergangenheit, zur Gegenwart und zur Zukunft Jesu.

Bei der Beschäftigung mit unserem Thema handelt es sich schliesslich im wesentlichen um eine innerchristliche Verständigung. Für sie ist freilich zum einen bedeutsam, dass sie im Rahmen christlich-jüdischer Begegnung stattfindet. Zum anderen kennzeichnet sie, dass es mit ihr in eminentem Masse um das Verhältnis Jesu Christi und der christlichen Gemeinde zum jüdischen Volk geht. Der Titel »Messias«, auf Jesus bezogen, bindet *im recht verstandenen Sinne* die christliche Gemeinde sehr viel enger an das jüdische Volk, als dass er Juden und Christen trennte. Deshalb erscheinen die sehr verschieden motivierten christlichen Stimmen, die teils für einen Verzicht auf diesen Titel und teils für seine Ablehnung plädieren, eher bedenklich als einladend. Unerlässlich ist freilich eine Deutung, die sich nicht mit dem ausschmückenden Wiederholen christologischer Formeln begnügt.

II. 1 Jesus von Nazareth

Wer war Jesus? Auf diese Frage ist aus verschiedenen Gründen nur eine fragmentarische Antwort möglich, ausgenommen einen zweifelsfreien Tatbestand: Er war Jude, von Anfang bis Ende, *ist es*, sofern wir uns zu ihm als *Auferwecktem bekennen*, auch noch heute. Zu seinem zweifelsfrei belegten jüdischen Ende gehört seine Hinrichtung am Kreuz durch die Römer. Noch die schwerlich erfundene Kreuzesinschrift bezeugt es auf ihre Weise: »Der König der Juden« (Mk 15, 26) nennt sie ihn und belegt zusammen mit der Hinrichtungsart der Kreuzigung, dass Jesus von den Römern als angeblicher Messiasanwärter verurteilt und zu Tode gebracht worden ist. Ob zu Recht? Hier beginnt das Dunkel umstrittener und wohl kaum mehr zu lösender Fragen. Nach 200 Jahren kritischer Forschung scheint es, als habe sich Jesus selber weder als Messias verstanden noch proklamiert. Bei so viel am Schreibstisch gewonnener Eindeutigkeit möchte man fast schon wieder skeptisch werden und überlegen, ob es sich nicht doch noch einmal anders verhalten habe. Wie dem auch sei, ganz harmlos wird es in Jerusalem kaum zugegangen sein. Vielleicht hat es doch einigen unpassenden Lärm bei seinem Einzug in die Stadt gegeben. Mehr noch lässt dann sein aufrührerisches Verhalten im Vorhof des Tempels erkennen, dass es nicht an provozierendem Handeln gefehlt hat. Dies lässt noch keineswegs auf ein sog. messianisches Selbstbewusstsein Jesu schliessen; aber zumindest die Annahme, dass im Kreise seiner Anhänger sich bereits zu seinen Lebzeiten einiges an messianischer Erwartung sammelte, dürfte schon angesichts des Fortgangs der Geschichte nach seiner Hinrichtung schwerlich von der Hand zu weisen sein. Was mochte diejenigen, die ihm momentan oder auf Dauer folgten, zu ihm hinziehen, was einen solchen Eindruck hinterlassen, dass sich Heils-

erwartungen an ihn hefteten? Was hat ihm eine nennenswerte Zahl von Anhängern verschafft, so dass es Schwierigkeiten gab? Was ist – sein Judentum vorausgesetzt – die spezifische Kontur des Mannes aus Nazareth, so fragmentarisch sie auch bleiben muss?

Geht man nach dem, was in Geltung steht oder aber Wahrscheinlichkeit für sich hat, so lässt sich bündeln: Er war ein Exorzist, der mit und ohne entsprechenden Ritus zu heilen verstand. Er war ein leidenschaftlicher Beter. Er war ein Gleichniserzähler von seltener Kraft², der in seinen Parabeln für verblüffende Ausgänge gut war. Und er war, wie schon die Zeitgenossen polemisch und vielleicht zum Teil etwas übertrieben urteilten, »ein Fresser und Säufer, ein Freund der Zöllner und Sünder« (Mt 11, 19). Gegen diese wohl des öfteren lautgewordene Vorhaltung hat er sich mit einem Wort gewehrt oder verteidigt, das fraglos nicht überlebt hätte, wenn gestandene Dogmatiker das Neue Testament vor seiner Kanonisierung redigiert hätten: »Nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken. Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder« (Mk 2, 17). Nach dem später im Neuen Testament ausgeprägten Erlöser- und Erlösungsverständnis gibt es *nur* noch Sünder. So liegt dies Wort quer zur nachfolgenden Entwicklung. Wie kaum ein anderes hat es darum Anspruch darauf, als Urgestein der Jesusüberlieferung angesehen und gewürdigt zu werden. So ist es auch dies Wort, von dem her sich ein beträchtlicher Teil jener spezifischen Kontur Jesu von Nazareth erschliesst.

Der Ruf Jesu an die Sünder ist nicht wie später in den christlichen Gemeinden der Ruf zum Glauben an ihn oder das Evangelium. Vielmehr ergeht er als Ruf zur Umkehr bzw. – das ist nur die andere Seite desselben Sachverhalts – als Ruf unter die Herrschaft Gottes. Mit diesem Ruf zur Umkehr gehört Jesus mit anderen Umkehrbewegungen seiner Zeit (Johannes der Täufer/Qumran) zusammen. Teilt er hier im wesentlichen gemeinjüdisches Verständnis, so kennzeichnet ihn im besonderen die Art und Weise, in der sein Wort laut wird. Er zieht sich weder ans Tote Meer zurück, noch wartet er z. B. wie die Priester im Tempel, bis die »Zöllner und Sünder« als Umkehrende kommen. Vielmehr geht er selber zu ihnen und praktiziert (Mahl-)Gemeinschaft mit ihnen, noch bevor er die Gewähr hat, dass sie umkehren: Mahlgemeinschaft auf Hoffnung hin, aktive, wandernde Suche nach dem oder den Verlorenen nicht irgendwo, sondern in Israel. Das hatte auf seine Weise etwas Herausforderndes. Wie angedeutet, hat es zu Polemiken geführt und sicher damit auch zu Konflikten, d. h. zu Streitereien und Spannungen, aber auch nicht zu mehr. Exemplarisch für dies alles ist die Folge der drei in Lk 15 zusammen überlieferten bekannten Gleichnisse vom Verlorenen: vom verlorenen Schaf, der verlorenen Drachme und dem verlorenen Sohn.

Die ersten beiden Gleichnisse (Schaf, Drachme oder Groschen) wollen gewiss mit der intensiven Suche des Hirten bzw. der Frau das Verhalten Gottes verdeutlichen. Und doch fällt dies Verhalten irdisch mit dem Verhalten Jesu zusammen. Er selber praktiziert die Suche. Er selber verbürgt mit seinem Verhalten *handelnd* wie mit den Gleichnissen *redend* dies liebende und verwandelnde Verhältnis Gottes zum Verlorenen. Ein zweiter Aspekt ist für beide Gleichnisse konstitutiv, wie zwei Ausleger unabhängig voneinander erkannt haben (H. D. Leuner, F. Schnider). Es geht in ihnen um die Suche von Verlorenem mit dem Ziel der Wiederherstellung *einer Ganzheit*, der *ganzen* Herde von 100 Schafen, der *ganzen* Kette aus Geldstücken, das heisst um die Wiederherstellung von ganz Israel, um die Rückführung seiner verlorenen Teile. Mit Hilfe

² Vgl. D. Flusser: Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus. 1. Teil, 1981, s. FrRu XXXII/1980, S. 19 ff.

dieser Gleichnisse lässt sich deshalb die spezifische, konkrete Suche Jesu nach dem Verlorenen in Israel als Dienst an *ganz* Israel verstehen, ohne dass jene ärgerliche Unterscheidung zwischen Sündern und Gerechten dogmatisch niedergewalzt wird. Von hier aus erschliesst sich auch das dritte, das Gleichnis vom verlorenen Sohn. Seine ursprüngliche Heimat hat es wohl am ehesten im Kreis der Mahlgemeinschaft Jesu mit den Randsiedlern. Hier, in diesem Kreise, lädt es zur Umkehr ein: Dem Umkehrenden eilt der Vater entgegen, um ihm anschließend ein Fest zu bereiten – so wie im Himmel *mehr* Freude ist über einen umkehrenden Sünder als über 99 Gerechte. Das ärgert verständlicherweise einen der Gerechten, den älteren Sohn, dem die zweite Hälfte des Gleichnisses gilt. Freilich wird er weder verurteilt noch ausser Haus geschickt, vielmehr – nach der Vergewisserung seiner Nähe zum Vater – gezielt kritisiert: Du hättest dich *freuen* sollen. So gibt es denn in gewissem Sinne doch einen Ruf an die Gerechten: die Einladung zur Mitfreude, mit dem Himmel und auf Erden, zur Mitfreude über die begonnene Wiederherstellung des Ganzen und in diesem Sinne, aufgrund *dieses* Zusammenhangs, zur Mitfreude über den Weg Jesu zu Zöllnern und Sündern.

Was meinen Christen, wenn sie Jesus den Messias nennen? Der erörterte Bereich bietet einen ersten Ansatz zu einer Antwort. In dem rabbinischen Sammelwerk der Mischna (Sanhedrin X, 1) ist die Gewissheit formuliert: »Ganz Israel hat teil an der kommenden Welt.« Auch der Apostel Paulus teilt sie, wenn er in Röm 11, 26 verheißt: »Ganz Israel wird gerettet werden.« In Übereinstimmung damit lässt sich Jesu auf *ganz* Israel hinzielende Suche nach dem Verlorenen in Israel als Wirken im Zeichen solcher Verheißung verstehen. Es ist ein Wirken, das diese Verheißung der Rettung ganz Israels auf eine unverwechselbare Weise partiell einlöst. Ihm deshalb den Titel »Messias« beilegen hiesse wohl dem Neuen Testament selber vorgreifen. Denn dessen Zeugnisse datieren die geglaubte Messianität Jesu in den ältesten Schichten von der Auferweckung an. Sucht man jedoch von hier aus rückwärtsgerichtet nach messianischen Spuren, so gehört der erörterte Zusammenhang wohl ins Zentrum.

II. 2 *Jesus von Nazareth – gekreuzigt und auferweckt*

Die Suche Jesu nach dem Verlorenen endet – aufgrund im einzelnen nicht mehr erfassbarer Geschehnisse – mit dem Tod am Kreuz von Römerhand. Die Todesszene in ihrer überlieferten Gestalt – sei sie von Jesus biblisch gelebt, sei sie biblisch geformt – scheint mir von grundlegender Bedeutung für das Verständnis der Rede von seiner Auferweckung. Was die Passion kennzeichnet, ist die zunehmende Isolierung und Vereinsamung Jesu, das Verlassen sein von dem Kreis, in dem er lebte und wirkte. Der Schrei mit den Anfangsworten von Ps 22 – »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« – wird nicht zufällig in dem Augenblick laut, da er von allen Menschen aufgegeben ist. An diesem sehr realen und sehr glaubwürdigen Zusammenhang wird mehr als an allen anderen erkennbar, dass es ein Mensch ist, der dort stirbt (vgl. Phil 2, 7 f.).

Es sind dieselben Leute, die ihn verlassen haben – allen voran Petrus –, die geraume Zeit nach dem Tod Jesu aufgrund visionären Erlebens bekennen: Er ist auferweckt und uns erschienen. Ihre Verkündigung besagt: Aus der Gottverlassenheit ist Gottesnähe geworden, endzeitliche Gottesnähe, gekennzeichnet dadurch, dass das Gericht durchschritten ist.

Der am Kreuz Verlassene kehrt in den Kreis der Jünger und damit zugleich in den Kreis der Zöllner und Sünder zurück. Er kehrt zurück in diesen Teil Israels zugunsten

ganz Israels. Weniger »die Sache Jesu« als vielmehr die Suche Jesu nach dem Verlorenen geht weiter. Der Anfang, den Jesu Wirken darstellt, wird bejaht im Neuanfang nach Ostern. Das Leitwort »Anfang« bleibt dabei Jesu Kennzeichen und das seiner Gemeinde. Auch sein Wirken nach Ostern ist nicht Vollendung, Erfüllung aller Dinge, sondern will im Zeichen solchen Anfangs verstanden sein. Ausdrücklich nennt Paulus ihn den »Erstling der Entschlafenen«, Auftakt, nicht Ende.

Aus der Erfahrung der Gegenwart Jesu in mancherlei Kräften und aus mancherlei Erleben heraus haben seine Gemeinden seinen Tod in der angedeuteten Struktur zu begreifen und auszusagen begonnen: »Gestorben für uns, für euch, für viele, für alle.« Die Deutung erfolgte zuerst in biblischer Sprache, später unter ausdrücklichem Verweis auf bestimmte Schriftzusammenhänge, etwa Jes 53 (E. Lohse). Der Begriff des Messias bzw. des Christus hat in diesen Leidens- und Todesaussagen einen früh verwurzelten Platz. Herausragendes Kennzeichen der Entwicklung ist es, dass man alsbald jenes Dasein Jesu für andere sich über den ursprünglichen Kreis in Israel hinaus erstrecken sah. Die Gemeinden Jesu wenden sich auch *Nichtjuden* zu und begreifen in Einheit damit Tod und Auferweckung »für uns/für euch« zugunsten des Miteinanders von Juden und Griechen, Israel und den Völkern. Bekanntlich ist der Frage nach dem Sinn von Tod und Auferweckung Jesu zugunsten anderer theologisch am intensivsten und ausführlichsten von Paulus nachgedacht worden, und zwar im Rahmen seiner Rechtfertigungsverkündigung. Ich möchte mich ausdrücklich nicht in dies Gebiet hineinbegeben, vor allem aus zwei Gründen. Zum einen ist dieser Traditionsbereich so abgegriffen, dass dauernd die Gefahr besteht, sich mit Formeln zu verständigen oder misszuverstehen; zum anderen – und dies ist wichtiger – führt uns ein anderer, weniger ausgearbeiteter Aussagekomplex bei Paulus in unserem Zusammenhang weiter. Ich habe bereits zu Beginn in Erinnerung gerufen, dass nach dem Benedictus des Zacharias das Zentrum der Taten des Messias »die Rettung von unseren Feinden und aus der Hand aller derer, die uns hassen« bildet (Lk 1, 71), in Übereinstimmung mit jüdischer Erwartung durch die Zeiten hin. Besondere Aufmerksamkeit verdienen die im Benedictus verwendeten Wörter oder Begriffe: Rettung – Feinde – Feindschaft – Hass. Diesen Begriffen entsprechen positiv die der Versöhnung, des Friedens und der Liebe oder des Liebeserweises. An einigen wenigen, aber wichtigen Stellen der paulinischen Briefe sind sie aufgenommen, und zwar gerade dort, wo Paulus das Dasein Jesu Christi in Tod und Auferweckung deutet als »Dasein für andere« (2 Kor 5; Röm 5). Paulus bezeugt den Gekreuzigten und Auferweckten als Medium der Versöhnung der Welt mit Gott. So deutet er auch seine eigene Arbeit in der Gemeinde und aus der Gemeinde heraus als Dienst der Versöhnung. Diese Versöhnung der Welt durch Jesus Christus mit Gott wird nach Paulus konkret im Miteinander von Juden und Griechen, Männern und Frauen, Herren und Sklaven in der Gemeinde. Wenn auch problematisch genug und wenn auch hier nur anfangsweise, so ist doch nach dem Apostel die Gemeinde Jesu der Ort, an dem die Hingabe Jesu Christi, sein Dasein für andere, gelebt, erfahrbar, zur leiblichen Realität wird; sie ist der Ort, an dem, sofern dem Willen Gottes gefolgt wird, Feindschaft und Hass überwunden werden. Ein Splitter der Versöhnungsverkündigung des Apostels begegnet bei Paulus noch einmal an einer wenig beachteten, aber im Rahmen des Verhältnisses Kirche–Israel besonders bedeutsamen Stelle, Röm 11. Paulus stellt sich hier dem Faktum, dass Israel in seiner Mehrheit nein zum Evangelium gesagt hat und sagt. Mit einigen Schlüssen ta-

stet er sich an eine Deutung dieses Sachverhalts heran. In 11, 15 setzt er erneut ein: »Wenn nämlich ihre Ablehnung (nämlich des Evangeliums) (zur) Versöhnung der Welt geworden ist, was wird dann . . .« Weil der Satz von seiner Anlage her das Augenmerk auf die Fortsetzung lenkt, geht der Aussagereichtum des zitierten Vordersatzes nur zu rasch verloren; darum als Hauptsatz: »Ihre Zurückweisung (des Evangeliums von Jesus als Messias) ist die Versöhnung der Welt.« Ein Messias- oder Christusverständnis zu gewinnen, das nicht von vornherein gegen Israel gerichtet ist, heisst m. E. von Paulus her vor allem, diesen Satz auszuloten. Er lehrt, dass *Jesus* als Versöhnung der Welt mit Gott einerseits und das *Nein* der Mehrheit Israels zu Jesus als Messias andererseits auf geheimnisvolle Weise einander entsprechen, wenn nicht zusammenfallen. Ist dies Zusammengehen von Gottes Ja und Israels Nein zu Jesus auch tatsächlich zur Versöhnung der Welt geworden? Das ist die von hierher andrängende Frage. Und sie zeigt, dass in dem ganzen Zusammenhang nicht Israel gefragt wird: Wie hältst du's mit dem Messias?, sondern niemand anders als seine Gemeinde selber. Deshalb ist die Kirche durchaus nach ihrem Zeugnis gefragt, auch nach ihrem Zeugnis vor Israel. Aber das Leitwort dieses Zeugnisses ist nicht Mission, sondern die Frage nach dem *eigenen* Versöhntsein der Gemeinde Jesu mit Gott und *durch* niemand anders als Jesus Christus. Dies Versöhntsein mit Gott ist keine zu glaubende Glaubenslehre. Es stellt sich vielmehr dar im Mit- und Füreinander der Verschiedenen. Die Frage: Jesus – Messias Israels? ist deshalb zuallererst die Frage nach der Realität von Frieden und Versöhnung in der christlichen Gemeinde selber. Schliesslich ein letzter Gesichtspunkt, der in unserem Zusammenhang von besonderem Gewicht ist. Eine christliche Gemeinde, die sich mit Paulus dazu bekennt, dass sie durch Jesus mit Gott versöhnt und also mit seinem Willen einverstanden ist, sagt damit zugleich etwas über ihr Verhältnis zu Israel aus. Sie bekennt mit ihrem eigenen Versöhntsein zugleich, dass sie in Überwindung ihrer heidnischen Tendenzen auch mit Gottes unergründlicher, bedingungsloser, anstössiger und doch unumstösslicher, erwählender Liebe zu seinem jüdischen Volk ausgesöhnt ist. Eine Gemeinde, die ihr Bekenntnis ernst meint, ernst nimmt und in glaubwürdiger Zeugnenschaft lebt, kann deshalb gar nicht in Feindschaft, sondern nur selber in Zuwendung zu Israel leben. Legt sie aber glaubwürdig Zeugnis ab, dass sie aus Feinden zu Versöhnten, wenn nicht zu Freunden geworden ist, dann erhebt sie keine Anerkennungsforderungen an Israel (»Ihr müsst . . .«), sondern tut, was ihr aufgetragen ist: Sie lebt die alte Gewissheit, dass Jesu Dasein für andere in *dieser* Weise, durch die Versöhnung seiner Gemeinde, ein Dasein auch zugunsten Israels ist. So vermag vielleicht, wenn in der christlichen Gemeinde aus Feinden Versöhnte werden, die ihre Versöhnung in der Beziehung zum jüdischen Volk leben, etwas an messianischem Schimmer aufzuleuchten, jenem Wort des Lukas gemäss: »Errettet aus der Hand unserer Feinde und aller derer, die uns hassen.« Es vermag etwas aufzuleuchten, ohne dass die jüdische Gemeinde, wie es so oft geschehen ist, auf ihrem eigenen Weg mit Gott angetastet wird. Noch einmal mag uns gerade an diesem Punkt deutlich werden, in welchem Masse das Wort »Anfang« – und nicht etwa »Vollendung« – Evangelium und Gemeinde Jesu Christi kennzeichnet. Wir haben, so liesse sich auch sagen, keine Missionsaufgabe, das jüdische Volk zum Ja zu Jesus als Messias zu führen. Wir haben freilich umgekehrt, und zwar in dem genau umschriebenen Sinne, die Pflicht und Schuldigkeit, ihm – durch unser *Verhalten* – ein pures Nein zu Jesus so schwer wie möglich zu machen.

II. 3 Der Kommende

Die gängige christliche Auffassung von der Ankunft des Messias lässt sich wie folgt umschreiben: Am Ende der Zeiten wird Jesus, wie wir ihn aus den Evangelien kennen, wiederkommen und sich endgültig als Messias offenbaren, so wie wenn ein Vorhang vor schon längst Bekanntem weggezogen wird. Dann wird endlich auch ganz Israel sich zu ihm bekennen und die christliche Gemeinde mit ihrem Bekenntnis zu Jesus als Messias endgültig recht bekommen. So zugespitzt wird es leichter zu begreifen, dass das alles ziemlich unwahrscheinlich ist und es sich mit dem Kommenden wohl doch noch einmal anders verhält.

Eine Einstellung, wie ich sie eben umschrieben habe, trägt alle Merkmale einer glaubenden Bemächtigung der Zukunft an sich, die antastet, was Gott allein vorbehalten ist. Wenn das Neue Testament sagt, nicht einmal der Sohn kenne Tag und Stunde seines Kommens, was steht dann bei uns zu wissen? Bereits die christlichen Gemeinden der Frühzeit haben vom Kommenden nur in Aussagen zu reden vermocht, die alle Kennzeichen nicht wörtlich zu nehmender Bilder an sich tragen. Schwerlich haben sie in ihrer wie in unserer Zeit ohne weiteres denselben Sinn. Lässt sich jene brennende Erwartung der dicht bevorstehenden Ankunft Jesu in den ersten christlichen Gemeinden vergleichen mit unserem kühlen Bekenntnissatz: »Von dort wird er kommen zu richten die Lebenden und die Toten«? Das, was damals in nächster Nähe schien, ist in bald 2000 Jahren in ungreifbare Ferne gerückt und mehr denn je Geheimnis. Der Apostel Paulus hat, gerade was Israel betrifft, im Römerbrief Kap. 11 exemplarisch gezeigt, wie mit solchen Geheimnissen umzugehen ist. Er verkündet dort, ohne auf die Frage nach dem Wie des Geschehens näher einzugehen: Wenn alle Völker der Herrschaft Gottes eingefügt sind, dann wird ganz Israel gerettet werden. Mit dieser Gewissheit hat er der römischen Gemeinde so viel von dem Geheimnis, das über der Zukunft liegt, offenbart, wie seiner Auffassung nach nötig ist, damit sie in angemessenem, brüderlichem Verhältnis zum jüdischen Volk zu leben vermag.

Ähnlich dürfte für uns, was die Zukunft Jesu Christi betrifft, das Vertrauen entscheidend sein, dass er so, wie er für seine Gemeinde in der Vergangenheit da war und in der Gegenwart da ist, es auch zukünftig sein wird. Entsprechend besagt für uns als Christen die Erwartung Jesu in erster Linie, dass unsere Bindung an Gott und unser Bekenntnis zu ihm auch in Zukunft durch Jesus Christus vermittelt bleiben. Was uns deshalb Sorge machen sollte, ist weniger die Zukunft Israels angesichts seines Neins als vielmehr die Frage, ob unser Ja kräftig genug ist. Es könnte ja sehr wohl sein, dass bei der Ankunft des Messias, wenn er Israel befreien wird von allen seinen Feinden, Israel selber bekennt: »Ja, den haben wir gemeint«, Christen aber zweifelnd fragen: »Bist du, der da kommen soll?« Bei alledem ist dem Messias selber jüdisch wie christlich eine Grenze gesetzt. So wie er allein Beauftragter Gottes ist, wird er am Ende alle Herrschaft an Gott zurückgeben, auf dass Er sei alles in allem (1 Kor 15, 28). Damit sind wir erneut an dem Punkt, der sich als die Mitte der ganzen Frage »Jesus – Messias Israels?« erwiesen hat. Auch im Hinblick auf den Kommenden ergibt die christliche Rede von Jesus als Messias nur so viel Sinn, wie seine Gemeinde selber in der Gegenwart glaubhaft zu leben bereit ist. Nichts könnte das Evangelium mehr verkehren, als wenn wir den Tatbestand, dass wir *anders* auf Jesus sehen und hören und *mehr* in ihm erkennen als Juden, zum Anlass nähmen, ihn, wie so oft bisher, gegen das jüdische Volk auszuspielen. Das Evangelium von Jesus dem Christus ernst zu nehmen heisst vielmehr für die Kir-

che, im Verhältnis zu Israel vor allem – ich möchte dies noch einmal wiederholen –, sich nicht als Feinde, sondern der Botschaft des Evangeliums gemäss als Versöhnte zu erweisen und wenigstens als christliche Gemeinde dazu beizutragen, dass Israel, mit Lukas gesprochen, Gott furchtlos in Heiligkeit und Gerechtigkeit zu dienen vermag. Nur in dem Masse, in dem sie selber sich in diese Richtung bewegt, ist es kein Lippenbekenntnis, wenn die christliche Gemeinde Jesus den Messias nennt. Es ist ein Kennzeichen unseres geschichtlichen Ortes, unseres Lebens als Christen in Deutschland, dass religiöser und politischer Auftrag hier zu bedeutsamer Übereinstimmung kommen. Denn wenn es eine einzige Konsequenz aus dem in unserem Land und in unserer Geschichte verübten Unrecht gibt, dann die, dass das jüdische Volk in Israel und in der Diaspora für uns und für alle kommenden Generationen in immer neu zu bedenkendem Sinne *unantastbar* bleibt. Dies schliesst die Kritik an einzelnen oder auch an bestimmten Regierungen und ihren Aktionen nicht aus, macht jedoch allein schon die Erwägung der Lieferung von Waffen an einen der Feinde Israels durch eine deutsche Regierung zu einer Unfasslichkeit.

III. Ausblick

Ist er der Messias (Israels) – ja oder nein? In dieser Struktur bewegt sich die Fragestellung weithin bis in unsere Gegenwart. An die Stelle dieses Titels können dabei andere treten, die vielfach auch als sehr viel angemessener angesehen werden: Gottessohn, Menschensohn, Gottesknecht und andere mehr. Diese Vereinfachung der Fragestellung mag in statu confessionis, im Bekenntnisstand, unvermeidlich sein, der freilich selten genug besteht. Sie hat, von ihm abgesehen, vielfach äusserst destruktive Folgen. Denn ein einfaches Ja oder Nein lässt keine Nuancierungen zu und stellt allzuleicht den Titel über die Sache. So ist es z. B. unempfänglich für die von erheblichen Unterschieden gekennzeichnete Breite der Einstellungen zu Jesus im jüdischen Volk. Zwischen dem Vorwurf »Er ist besessen« in Mk 3 oder der ähnlich orientierten mittelalterlichen jüdischen Jesusdarstellung (Toledot Jeschu) einerseits und den bekannten Würdigungen Jesu von jüdischer Seite in unserer Zeit andererseits klaffen Welten. Diese Zugänge zu Jesus in ihrer Unterschiedlichkeit zu erfassen, würde ein einfaches Entweder-Oder verhindern und damit in einem Gespräch sprachunfähig machen, das gerade erst begonnen hat. Dass Juden und Christen Jesus jeweils *anders* sehen, gerade *so*, in der Verschiedenheit, ihn jedoch je ein Stück weit authentisch erfassen – auf diese nur noch anzudeutende Möglichkeit sollten wir uns sehr viel stärker als bisher einlassen.

B Was haltet Ihr von Christus?

Jesus zwischen Christen und Juden*

Vortrag von Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt, Berlin, am 19. Juni 1981 in Halle 4

Jesus hat oft andere Menschen nach sich selbst gefragt. »Wer sagen die Leute, dass ich sei?« (Mk 8,27). Oder – an Pharisäer gerichtet: »Was dünket euch um Christus? Was haltet ihr vom Messias?« (Mt 22,42). Oder, in Anrede an

seine Anhänger: »Ihr aber, wer sagt ihr, dass ich sei?« (Mk 8,29). Jesus fragt nach Jesus. Er ist sich selbst eine offene Frage. Er kann sie nicht allein beantworten. Jedenfalls will er sie nicht allein beantworten. Er beteiligt Menschen, ihm ferne und ihm nahe, an dieser für ihn wie für jeden anderen lebenswichtigen Frage: Wer bin ich? Er will und kann mit dem Geheimnis seines Daseins nicht allein fertig werden. Immer wieder stellt er sich bei seinen Mitmenschen in Frage. Drängt sie zur Antwort. Es sieht aus, als gäbe es Klarheit über sein wahres Wesen gar nicht in ihm selbst, sondern nur in der Wirkung, die von ihm ausgeht, und in den Ausdrücken, die andere für das finden, was Jesus ihnen bedeutet.

Juden hat er zuerst nach sich gefragt. Antworten kamen so vielfältig, wie das Judentum immer war und ist: »Du seiest der Propheten einer«, meinte man (Mk 8, 28). »Etlische sagen, du seiest Elias« – der Vorläufer des Messias (Mk 8, 28). »Andere sagen, du seiest Johannes der Täufer« (Mk 8, 28) – denn seine und Jesu Botschaft stimmten aufs Wort miteinander überein. Im engeren Kreis kommen andere Antworten. »Rabbi« nennen sie ihn, Meister der Bibelauslegung wie nur einer in Israel. Andere, politisch gesonnene Anhänger, die sich auch in seinem Umkreis von Waffen und ihren politischen Decknamen nicht trennen können, hoffen, dass er das Reich für Israel wieder herstellt (Lk 24, 21). Im allerengsten Kreis nennt einer ihn »Messias«, Petrus war das. Aber Jesus droht: Behaltet das in eurer jüdischen Umwelt für euch. Von Fleisch und Blut könnt ihr das nicht haben, das heisst nicht aus der Tradition der Mütter und Väter Israels. Da ist er als Messias schwer denkbar.

Verwirrend viele Antworten. Aber wir müssen das verstehen: so viele Antworten, wie es in Israel Hoffnungen gibt. Und so viele Hoffnungen wie Verheissungen. Daher kommt es, dass Jesus in Israel nicht eindeutig verstanden werden kann. Er bleibt da vieldeutig. Muss sich in Israel selbst ein offenes Geheimnis bleiben. In der nichtjüdischen Völkerwelt war das anders. Auch da redet freilich die Gottheit auf mancherlei Weise, wie in Israel. Aber soll es ernst gemeint sein, gerät es unter Einheitszwang. Wahrhaft göttlich ist nicht die Vielfalt. Nur der tiefe Grund, das höchste unbewegliche Wesen, das Eine-Ganze. Nur das ist wesentlich. Wesensoffenheiten können da nicht bestehen.

In dieser Welt sind die christlichen Theologen gross geworden. Sie wollten nichts offen lassen. Gerade, was Jesus betrifft, nicht. »Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.« So und nicht anders. Man schrieb bald schwarz auf weiss fest, wer er ist. Wer glaubt, unterschreibt. Wer nicht unterschreibt, glaubt nicht.

Wir haben vor zwei Jahren beim Nürnberger Kirchentag gefragt, was Christsein nach Auschwitz für unser Handeln heissen möchte¹. Heute fragen wir weiter, was es theologisch heisst: für unser »Dünken um Christus«. Ein katholischer Neutestamentler, Franz Mussner aus Regensburg, hat eine »theologische Wiedergutmachung« gefordert, die wir schuldig seien: nicht den Opfern – das geht ja nicht –, aber der Erkenntnis der Wahrheit². Wir in der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen meinen, es sei Zeit für eine Grunderneuerung. Damit wir uns nicht missverstehen: Wir können uns keine Veränderung unseres Bekenntnisses zu Jesus Christus vorstellen. Manche erwarten das. Wir können es nicht. Aber unser Denken von Christus, unsere Christologie kann von Grund aus erneuert werden. Sie muss es.

¹ Vgl. dazu F.-W. Marquardt: »Christus nach Auschwitz«, in: FrRu XXXI/1979, S. 87, B.

² Vgl. dazu: F. Mussner: Theologische »Wiedergutmachung«. Am Beispiel der Auslegung des Galaterbriefes, in: FrRu XXVI/1974, S. 7–11.

* *ibid.* (s. o. S. 41) Anm. 1 (S. 578–588, sowie u. S. 85).
(Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu).

Im folgenden vier Gesichtspunkte dazu. 1. »Dass unser Herr Jesus Christus ein geborener Jude sei.« – 2. »Wir kennen Christus nach dem Fleisch nicht mehr« (2 Kor 5, 16). – 3. »Ich glaube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann.« – 4. Er ist »ein Licht, zu erleuchten die Heiden und zum Preis seines Volkes Israel« (Lk 2, 32). Zwei Bibelworte geben uns Weisung und zwei Lutherworte.

1. »Dass unser Herr Jesus Christus ein geborener Jude sei.« Das ist der Titel einer Lutherschrift von 1523. Anders als die grässlichen späteren antijüdischen Schriften war diese frühe voll Dankbarkeit gegen Israel, dass es uns Jesus geschenkt hat – voll Wohlwollen und Hoffnung für das jüdische Volk.

Uns beschäftigt nicht diese Lutherschrift. Nur ihr Titel. Unser Herr Jesus Christus war ein geborener Jude, einstmals, damals. Er ist es aber auch heute. Er ist nicht nur ein geborener, auch ein gestorbener und auferstandener Jude. Er ist der uns heute regierende Jude. Dies betonen wir an erster Stelle. Denn es war zu lange verdrängt oder zu undeutlich in seiner Grundbedeutung erfasst. Christen in der Geisteswelt Griechenlands, Russlands, des Orients möchten es noch heute unbetont lassen. Auch bei uns finden sich Theologen, auf die das »banal« wirkt. Sie denken: Der Geist hebt unsere Schwachheiten auf, Schwachheiten unserer Geburt und historischen Herkunft. Sie denken: Der Geist stellt uns ins Geistige. Das Fleisch ist nichts nütze. Spätestens mit seiner Auferstehung fallen seine jüdischen Hüllen von ihm ab. Nun ist er nur noch wahrer Mensch und wahrer Gott.

Aber eine solche Vergeistigung kennt die Bibel nicht. Der Auferstandene ist nicht das Ende seiner eigenen Geschichte. Der wahre Gott steht nicht gegen den wirklichen Menschen. Der wahre Mensch ist auch der wirkliche Mensch. Paulus gibt Zeugnis: »Geboren von einem Weibe und unter das Gesetz getan« (Gal 4, 4). Das heisst: Der wahre Mensch ist richtiger Jude. Als richtiger Jude ist Jesus ein praktizierender Jude, nicht bloss ein Namensjude: Täter der Thora, Beter des Schema Jisrael (Mk 12, 29 f.), Teilnehmer an der Alija hinauf nach Jerusalem, dabei, wenn Israel zu Pessach, beim Laubhüttenfest und sonst das Gedenken seiner Befreiung aus der Hand seiner Unterdrücker feiert. Im Titel seiner Schrift hat Martin Luther uns das bewusst machen wollen.

Unserer Generation fällt zu, das in seiner ganzen Tragweite erst zu entdecken. Eine neue Dimension am biblischen Christus und am historischen Jesus will erschlossen werden. In erster Dimension wurde er theologisch entdeckt. Unsere Väter sahen auf sein Gottesverhältnis und auf Gottes Verhältnis zu ihm. Er ist wahrer Gott, das drängte sich ihnen als Erkenntnis auf. In einer zweiten Dimension wurde er historisch entdeckt: als Mensch an seinem Ort, in seiner Zeit. Seit dem 18. Jahrhundert war unseren Vätern diese Seite Jesu wichtig. Und nun sind wir dran, Jesus noch einmal in einer ganz neuen Dimension zu begreifen: Jesus in dritter Dimension. Neben seiner theologischen Dimension und seiner historischen öffnen sich uns seine sozialen Dimensionen. Der wahre Gott und der wahre Mensch ist auch: Mitmensch.

Das ist ein weites Feld. Überall in der Welt, wo Menschen heute auf Jesus bauen, werden sie in soziale Kämpfe gesendet. Das geschieht in der Dritten Welt, aber auch bei uns: mehr als in früheren Generationen. Es ist, als giesse Jesus erst über unsere Generation den Geist dessen aus, was er in der Synagoge von Kapernaum in der Hebräischen Bibel gelernt und auf sich selbst angewandt hat: »Der Geist des Herrn ruht auf mir. Er hat mich gesalbt.

Hat mich gesandt, den Armen frohe Botschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkündigen, Blinden Augenlicht, Zerschlagene zu befreien und zu entlassen und ein angenehmes Jahr des Herrn auszurufen«, das heisst ein Jahr der Wiedergutmachung alles Unrechts (Lk 4, 18–19). Das ist doch kein Zufall, dass die ökumenische Christenheit Jesus nun alttestamentlich kennenlernt. Auf mich wirkt es wie eine Aufforderung: Er will überhaupt in seinen sozialen Beziehungen gesehen werden, nicht nur aus dem Zusammenhang des Alten Testaments heraus, auch im Zusammenhang mit dem Volk des Alten Testaments. Jesus will zu uns gehören, aber auch zu ihnen – zu allem Volk, aber vor allem auch zu diesem Volk. Was meint dies?

Dass unser Herr Jesus Christus ein geborener Jude sei, wirkt sich dahin aus, dass es nun nicht mehr nur ein christliches Verhältnis zu Jesus gibt, sondern auch ein nichtchristliches: ein jüdisches. Denn Jesus zeigt nun mehrere Dimensionen seiner sozialen Identität; eine den Juden offene, eine den Nichtjuden offene. Und beide Seiten seiner Offenheit sind je dem anderen ein Geheimnis.

Hören wir Martin Buber. Was Jesus für die Christen sei, verstehe er nicht. Aber es sei ihm ein ehrwürdiges Geheimnis. Dass die Christenheit ihn als Gott und Erlöser ansehe, finde er eine Tatsache von höchstem Ernst. Er könne die christliche Lehre von Jesus durchaus als »wesentliche Begebenheit zwischen oben und unten verstehen«. Aber dazu gebe es auch eine Kehrseite. Ein Jude könne nämlich Jesus noch ganz anders von innen her verstehen als je ein nichtjüdischer Christ. Nicht besser, aber intimer, aus jüdischem Selbstverständnis heraus. Von da könne er ein brüderlich-aufgeschlossenes Verhältnis zu Jesus haben. Buber wählt den Namen des grossen Bruders, um sein Verhältnis zu Jesus zu bezeichnen. Andere Juden benennen ihn anders, verhalten sich auch distanzierter zu ihm. In der sogenannten »Heimholung Jesu« in das jüdische Volk, die unserer Generation eine jüdische Jesus-Darstellung nach der anderen schenkt, wirkt sich jüdischer Beziehungsreichtum aus. Keiner käme auf den Gedanken, sein Jesus-Verhältnis als das einzig wahre hinzustellen. Sie halten Jesus bewusst in der Offenheit ihres Fragens und ihrer Verstehensversuche. Auch uns gegenüber. Von unserem Bekenntnis zu Jesus sagt Buber, er müsse es »um seinet- und meinetwillen zu begreifen versuchen«.

Das sollten wir umgekehrt auch. Es darf uns nicht oberflächlich interessant, es muss uns ewig wichtig werden, es geht uns unbedingt an, dass unser Herr Jesus Christus anders gesehen werden kann, als wir ihn sehen. In unserer Generation wird er nach Israel heimgeholt. Wir sollten dies als seine eigene Heimkehr nach Israel begrüssen lernen und als Zeichen seines ewigen Lebens. Es gehört zu ihm selbst. Er will hier wie dort zu Hause sein. Er will in mehrfacher Weise sich öffnen. In mehrfach ihm eigener Weise.

Mancher wird sich erst einmal sperren dagegen: Alles werde relativiert, in den Pluralismus der Meinungen heruntergezogen. Nichts soll mehr eindeutig bleiben. Alles soll man so und auch anders sehen können. Jetzt wollen sie uns womöglich noch eine jüdische Theorie von zwei Glaubensweisen, zwei Glaubenswegen aufschwätzen.

Nein, Freunde. Es geht um Jesu eigenen Lebensweg, seine ihm eigenen Daseinsoffenheiten. Ich vertrete keinen Relativismus unserer Betrachtung, unserer Menschen-Art und Weise, ihn zu sehen. Es geht um etwas rein Tatsächliches: Er wird verschieden gesehen, und das hat seine guten Gründe. Diese Verschiedenheit liegt in ihm; es sind seine Wege, wenn es dazu kommt, nicht unsere Wege. Weisen seiner Offenheit, nicht unseres Glaubens. Es sind seine

zwei Seiten. Jesus Christus ist unser Herr. Und zugleich ein geborener, wirklicher, praktizierender Jude.

Das ist neu und hart. In der abendländischen Tradition sind wir gewohnt, Wahrheit nur in der Einheit zu sehen. Uns genügt darum nicht eine Gottes-Einheit Jesu, auch wenn er sich hier und da verschieden zeigt. Wir fordern auch Menschen-Einheit und gleiches Verständnis Jesu. Ein einheitlicher Begriff von Jesus ist uns wichtiger als seine Lebens-Einheit, in der er vielfältig wirkt und sich zeigt. Aber solch ein Drang nach Verständniseinheit ist kein notwendiges Glaubensinteresse. Es ist Vernunftinteresse, Interesse der vereinheitlichenden, zwingenden Vernunft, die wir im Abendland – Gott sei's geklagt – als allein vernünftig ansehen: Vernunft, die alles »in den Griff bekommen« möchte.

Biblisch sieht das anders aus. Um Einheit wird gebetet: »Auf dass sie alle eins seien«, betet Jesus (Joh 17, 21). Das setzt Menscheneinheit gar nicht voraus, erzwingt sie auch nicht. Erhofft sie nur. Entscheidend ist etwas ganz anderes. Der eine Gott. Und dass Juden sich mit diesem Gott einen, und wir Nichtjuden auch. Darauf hat die kirchliche Christuslehre, das Dogma, auch immer alles Gewicht gelegt: Jesus ist zu sehen als der Jude, der sich mit Gott eint und so mit Gott eins ist. Genau darauf blickt auch ein Jude den anderen an: dass er im Bunde mit Gott ist und sich mit ihm eint. Was an dem Sich-Einen Jesu mit Gott das Wichtigste ist, das sehen wir wohl verschieden. Müssen es auch verschieden sehen. Denn zuletzt ist die innerste Seite seines Gottesverhältnisses uns beiden entzogen. Sie bleibt sein Geheimnis – wie ja jeder von uns sein eigenes Geheimnis mit Gott hat, ja: ist.

Zu seinem Gottesgeheimnis gehört, dass Juden sagen: Er ist gar nicht exklusiv Besonderes in Israel. Vielleicht war er, wenn man es historisch betrachtet, jüdischer Extremist in irgendeinem Sinne, kein politisch Radikaler, aber ein theologisch Radikaler. Doch das gehört in das Erscheinungsbild des Judentums; auch im Christentum gibt es so etwas. Seine Besonderheit lässt sich jedenfalls nicht aufweisen an Worten, Taten, Verhaltensweisen, nicht an seinem Tod. Seine Besonderheit ist allein die Ganzheit, die Einheit, in der er den Juden als der ihre, als Jude erscheint: und den Nichtjuden auch als der ihre.

Gemeinsam ist unseren verschiedenen Erfahrungen nur: er könnte kein Athener sein, kein Pariser, Moskauer oder Hamburger. Kein Heidenmensch, sondern ein Jude. Kein Mensch an sich, sondern Mensch dieses Volkes. Man kann ihn nicht aus allgemeiner Menschlichkeit verstehen, nur aus dem Leben des jüdischen Volkes heraus. Denn nur im Judentum wird das Menschliche so verstanden, dass es in Kern und Wesen, in Fleisch und Geist von Gott her und auf Gott hin ist. Will die christliche Lehre dem alten Christus-Dogma treu bleiben und Jesus nach Kern und Wesen vom wahren Gott her und auf den wahren Gott hin verstehen, dann können wir dies heute nur noch, wenn wir ihn im Lebensrahmen seines Volkes verstehen. Denn die allgemeine Menschlichkeit weiss nichts mehr vom wahren Gott. Aber geborene Juden: die leben nach wie vor von ihm her und auf ihn hin.

Darum muss es uns so wichtig werden, dass unser Herr Jesus Christus ein geborener Jude sei. Seine Gottheit hängt daran.

2. »Wir kennen Christus nach dem Fleisch nicht mehr« (2 Kor 5, 16)

Wahrscheinlich die Juden auch nicht. Sie müssen ihn ja hindurch-kennen durch alle die geschichtlichen Auswirkungen dessen, dass wir ihn so geheimnisvoll anders verstanden haben und verstehen als sie. Sie haben unser Christusverständnis bitter erleiden müssen. Vielleicht kennen

sie ihn intimer. Aber doch nicht unmittelbarer als wir. Und jedenfalls kann man nicht sagen: Die Juden kennen Jesus historisch, wir Christen aber kennen ihn nach der Offenbarung. So sind wir nach zweitausend Jahren beide nicht mehr mit ihm dran. Beide lernen wir ihn erst wieder kennen. Und für uns beide ist es, wenn wir ihn kennenlernen, ein neues Erkennen. Mehr als ein äusseres Wahrnehmen und Beurteilen: ein geistiges Aufgehen, Aufgehen eines von ihm ausgehenden erneuernden Geistes. Doch sind wir da verschieden dran, in anderer Erkenntnissituation. Jüdisches Erkennen Jesu kann ein Wiedererkennen sein, vielleicht ein zorniges, vielleicht auch ein erfreutes, vielleicht emotionslos-nüchtern. Eben das Wiedersehen eines Bruders. Sie nehmen an ihm wahr, was sie ohnehin, auch ohne ihn, schon kennen. Sie erkennen ihn aus ihrem jüdischen Lebenshorizont heraus. Da mag dies oder das aus dem Rahmen fallen. Aber das sehen sie untereinander auch verschieden. Sie können es aber jedenfalls einordnen. Sie können ihn beurteilen.

Wir nicht. Wenn er uns aufgeht, geht uns nichts Verwandtes auf. Ein ganz anderes Weltverständnis, Selbstverständnis. Ein ganz anderes Gottesverhältnis. Als geborene Nichtjuden sind wir ja ohne Gott in der Welt, fremd den Bündnissen der Verheissung und ohne Bürgerrechte unter den Heiligen. Erst durch Jesus werden wir hinübergerissen in eine Geschichte, die nicht unsere ist. Für uns ist Erkennen Jesu eine Entfremdung von Vaterhaus und Freundschaft, ein Bruch mit angeborener und in heidnischer Kultur angelernter Lebensart. Wir werden geistig und seelisch verpflanzt. Uns geschieht, was wir in der Taufe ausdrücken. Etwas, wo wir mit eigener Vernunft und Kraft deswegen nicht heranreichen, weil beide von Hause aus nicht unterrichtet werden zum Begreifen dieses Gottes, des Gottes Jesu. Wir werden durch Jesus abrahamitisch, der Macht der Ursprungsmythen unseres Volkes, unserer Kultur und Politik entrissen. Christusglaube ist für uns Nichtjuden Bruch, Revolution. Wir kommen da nicht zu uns selbst.

Natürlich haben wir in unserem Christentum doch auch ein Heimatgefühl. Und das Christentum hat es ja auch – nur zu gut – verstanden, die Völkerkulturen einzuheiligen, Werte zu schaffen für Geborgenheitsgefühle; allzu tiefe Widersprüche zwischen dem Gott Israels und den Quellen natürlicher Religion, den Bedürfnissen einer Volksreligion, den angeblichen Notwendigkeiten einer allgemeinen Zivilreligion wurden ausgeglichen. Der Wüstengott wurde assimiliert. Unser Glaube fand Vernunftsynthesen, Staatssynthesen. Jesus und die Mächte konnten kombiniert werden.

Aber immer wieder brach in unserer Christentumsgeschichte ein schlechtes Gewissen durch wegen dieser Dompteur-Einstellung dem Gott Israels gegenüber. Und wir spüren: Seine Wahrheit hat der Gott Jesu und Israels doch nur in den Nachfolgebewegungen, wo wir geführt werden, wohin wir nicht wollen. Und Jesus-Nachfolge ist für uns Heidenchristen, was die Exodus-Geschichte für Juden war und ist: Befreiung aus dem Sklavenhaus.

Der Apostel Paulus hat uns Heidenchristen das unvergesslich klargemacht in seinem Verständnis der Gesetzesordnungen dieser Welt: Mächte, überindividuelle Systeme, die uns über die Köpfe wachsen. Sie regeln unseren äusseren Verkehr, prägen uns aber auch innerlich und verlangen ihren Tribut. Damit trifft er vor allem unsere Heidenwirklichkeit mit ihren barbarischen Naturmächtigkeiten. Da brauchen wir uns nicht lange in Antike und Mittelalter umzusehen. Zuletzt haben wir es am Nationalsozialismus erfahren. Er war System gewordene Natur- und Blutvergötzung, Gesetzlichkeit der Sünde, wie Luther sie verstand: Ordnung, die nicht zulies, dass der wahre Gott Is-

raels Gott sein sollte, weil sie uns selbst zu Gott machen wollte. Und diese Fleisch-und-Blut-Gesetzlichkeit haben wir als Gottes Gesetz ausgegeben.

Kein Wunder, dass im Bann einer solchen Gesetzlichkeit auch unser Christusbild vergesetzlicht wurde. Das fing früh an. Dem Zimmermann aus Nazareth wurden in unserem Kulturkreis die Kleider der römischen Cäsaren angezogen und ihre Insignien in die Hand gedrückt: Reichsapfel, Schwert in Hoheitsganz, thronend über unserem Imperium. Und seine Kirche regelte Bedingungen der Zugehörigkeit zu seinem Reich, die Menschen zu erfüllen hatten. Nur wer diesen fest eingekleideten Herren-Jesus glaubt und getauft wird, ist in Gnade. Es ist in keinem anderen Heil. Nichts bleibt mehr ihm überlassen. Man kann sich gar nicht mehr vorstellen, dass er herabsteigen könnte von seinem Thron, sich noch einmal entäussern könnte, die ganze Bedingungslogik abschütteln und gerade denen mit Freude entgegenzueilen könnte, die ihn nicht glauben, sich nicht taufen lassen, nach der Gesetzlichkeit des Glaubens nicht zu ihm gehören wollen und zu denen er doch gehört. Die christliche Vergesetzlichung des Christusglaubens hat uns abgestumpft gegen die freien Offenheiten seines Lebens. Wir machen unseren Glauben zur Bedingung wahrer Gemeinschaft mit ihm, nicht seine Zuneigung, und kontrollieren scharf, wer zu den Seinen gehört, wer nicht. So will ihn gesetzlicher Glaube entmündigen. Sonderbar nur, dass wir die Gesetzeskritik des Apostels Paulus nie unserem Christusglauben ins Stammbuch geschrieben fanden. Wir haben sie immer nur judenkritisch gelesen, Gesetzessplitter in den Augen des jüdischen Bruders entdeckt, unempfindlich gegen Gesetzesbalken in unseren Augen, gerade wenn sie den Heiland sehen. Das ist das Gesetz der Sünde und des Todes, an dem Jesus stirbt und von dem wir erlöst werden müssen.

Was Jesus für das jüdische Gesetz bedeutet: Woher sollen wir das wissen können? Unsere Urteile darüber sind immer unexistentiell, Urteile ohne Erfahrung, angemasst. Selten sind wir bisher auf den Gedanken gekommen, dass wir die jüdische Selbstkritik, die Paulus in seiner Kritik des Gesetzes vollzieht, erst dann verstehen könnten, wenn wir sie auf uns selbst anwendeten und in eine Selbstkritik unserer heidnischen und heidenchristlichen Gesetzlichkeit übersetzten. Eben: Wir sollten Christus nicht mehr nach dem Mass unseres »Fleisches«, unserer Tradition, Engstirnigkeit, Gesetzlichkeit, nicht mehr nach dem Mass unseres Richtgeistes gegen andere kennen wollen.

3. Liebe Freunde. In diesen Erneuerungswunsch ist ein schweres, kompliziertes Problem eingeschlossen. Ich erwähne es nur kurz. Aber es ist ein Angelpunkt für die Möglichkeit, Jesus zwischen Juden und Christen zu glauben.

Gehört es nicht zu einem wahren Glauben, dass er von sich auf andere schliessen darf? Er ist überreich beschenkt. Er ist scharf gerichtet. Wir erfahren ihn als Menschwerdung des Menschen. Und natürlich wird uns das zum Mass des Menschseins schlechthin. Da beginnt das Herz zu brennen für jeden anderen: dass er es auch erfahren möchte. Und wir beginnen, uns um sein Heil zu sorgen. Das bleibt so, wo geglaubt wird. Die Frage ist nur: Wie kommt das über die Lippen, wenn das Herz voll ist? Alles, was wir sagen, enthält Urteile. Nur geht es darum, ob Urteile des Glaubens als Verurteilungen anderen Glaubens oder des Unglaubens herausdürfen. Leider sind wir Christen es so gewöhnt. Vom ersten Augenblick an haben wir gemeint, unserem Glauben Klarheit nur geben zu können durch Verurteilung dessen, was wir nicht als rechten Glauben meinen ansehen zu können. Wir haben immer nur Ja sagen wollen, wenn wir zugleich ein Nein heraus-

schleudern konnten. Als bezöge unsere Wahrheit ihre Kraft nicht aus sich selbst, sondern nur aus vermeintlichen Unwahrheiten. Bis zum heutigen Tage meinen wir eine Gerechtigkeit aus Glauben nur vertreten zu können, wenn wir sie strikt, prinzipiell, schematisch gegen eine Gerechtigkeit aus Werken ausspielen. Was hätten wir viel von Jesu Bergpredigt zu sagen, wenn wir nicht die Pharisäer zur Karikatur der Alten machen könnten, von denen er sich mit seinem »Ich aber sage euch« angeblich abhebt. Was wüssten wir seinem heilsamen Tode zu danken ohne eine Mordschuldfrage gegen die Juden?

Freunde: Das geht so nicht weiter. Entweder hat unser Glaube Kraft aus dem, dem wir glauben. Dann können seine Urteile keine Verurteilungen Andersglaubender mehr sein, nur noch freie und offene Bekenntnisse zu ihm: hassfreie Bekenntnisse. Und offene Bekenntnisse: solche, die ihm selbst die Bewahrheitung überlassen und auf alle physischen und geistig-seelischen Machtmittel verzichten. Oder Jesus wandert aus unserer Glaubenswelt aus, in andere Glaubenswelten ein, zieht sich womöglich ganz nach Israel in seine historische Heimat zurück, wird endgültig »historisch«. Mir helfen in dieser Sache Ratschläge, die mein Lehrer Karl Barth in seiner ersten Römerbriefauslegung formuliert hat. »Denkt lieber gar nicht nach über die taktische Lage zwischen Gott und den verschiedenen Menschen.« »Es ist gefährlich, seine eigene Stellung im Reiche Gottes zu erwägen, sich selbst zu betrachten und mit anderen zu vergleichen. Schaut *nicht* auf euch selbst und schaut nicht auf die andern. Glaubte nicht an euren Glauben, sondern schaut auf Gott. Und glaubte nicht an den Unglauben der andern, sondern schaut wieder auf Gott.«

Kann man es irgend jemanden vorwerfen, dass er Jesus nicht glaubt? Ihn nicht als den erkennt, der er ist? »Ich glaube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann.« Wie sollte ich dann einen Glauben Israels an Jesus Christus einklagen können. Ich müsste den Heiligen Geist einklagen. Es ist eine Selbstvergessenheit der Armut des Glaubens, wenn ich ihn zum Gesetz erkläre, das ich nicht erfüllen kann, aber andere erfüllen müssen.

4. Und nun zum Schluss: »Was haltet ihr vom Messias?«

Im jüdisch-christlichen Gespräch kommt immer öfter der Gedanke auf, wir sollten auf die Kennzeichnung Jesu als Messias Israels verzichten. Zuletzt hat dies der amerikanische Theologe Paul van Buren vorgeschlagen. Jesus sei nicht der Messias Israels. Jedenfalls sei er vom Judentum her als Messias schlechterdings nicht zu erkennen, auch heute nicht. So verschiedene jüdische Messias-Vorstellungen es auch gebe: Jesus entspreche nicht einmal von ferne auch nicht einem der Hoffnungstitel Israels. Darum sei es nicht nur sinnlos, diese grundjüdische Kennzeichnung weiter für Jesus zu verwenden. Es stecke auch feindselige Gesinnung darin: Man beraube Israel seiner ihm eigenen Hoffnungsgestalten, um sie ihm dafür in einer entfremdeten Form aufzudrängen.

Diesem Vorschlag stimme ich nicht zu. Er leidet noch an unserem alten Übel, theologische Gedanken über unsere eigenen Köpfe hinweg, ausserhalb unserer eigenen Glaubenspraxis zu formulieren. Im Neuen Testament wird aber so von dem Messias Jesus gesprochen, dass es mich, der ich kein geborener Jude bin, unbedingt angeht, ohne dass dadurch Israel etwas geraubt und seine messianische Hoffnung vergewaltigt werden muss.

Als unser Herr Jesus Christus, so erzählt es Lukas, nach seiner Geburt von den Eltern in den Tempel von Jerusalem gebracht wurde, um dort beschnitten zu werden, das heisst, um an seinem Körper das Zeichen des Israelbundes

ingeschnitten zu bekommen, da gab es einen alten jüdischen Augenzeugen dafür, Simeon mit Namen, den das tief beglückte. Er nahm das Kind auf seinen Arm und sang ihm ein Lied von seiner Zukunft. Es wird sein »ein Licht zu erleuchten die Heiden und zum Preis seines Volkes Israel«. Lukas erzählt, dass Simeon mit diesen Worten das Kind als Gesalbten des Herrn, als Messias, angesungen habe. Ich möchte gerne dies Lied zur Anleitung für unsere Frage wählen: »Was dünket euch um Christus?« Denn Jesus wird da sowohl den Heiden wie seinem Volke Israel zugesungen. Beiden soll er etwas bedeuten. Und zwar beiden in einer bestimmten Reihenfolge. Und beiden etwas Verschiedenes.

Zuerst wird er ein Licht der Heiden werden. Hebräisch: Or gojim. Er wird das werden, was ein Knecht Gottes in Israel schon immer werden soll, ja wozu das jüdische Volk insgesamt berufen und erwähnt ist: »Zum Licht der Völker will ich dich machen« (Jes 49, 6). Ja: »Ich, der Herr, habe dich in Treuen berufen und bei der Hand gefasst, ich habe dich gebildet und zum Bundesmittler für das Menschengeschlecht, zum Licht der Völker, gemacht, blinde Augen aufzutun, Gebundene herauszuführen aus dem Gefängnis und die in der Finsternis sitzen aus dem Kerker« (Jes 42, 6–7). Wir wissen: Jesus hat diese soziale Berufung zum Helfer der Armen, zum Befreier der Gefangenen in der Synagoge von Kapernaum für sich angenommen. Aber er hat auch die ökumenische Mission des ganzen jüdischen Volkes als echter, im Bund beschnittener Jude angenommen. Genau so sieht es Paulus. »Christus ist ein Diener der Beschnittenen geworden«, sagt er, und sein Dienst führt dazu, dass alte Verheissungen an die Väter Israels bestätigt werden und die Heiden anfangen, Gott zu preisen« (Röm 15, 7 ff.). Auch Matthäus: Als Jesus später in Kapernaum seinen Wohnsitz nahm, da begann das »Galiläa der Heiden« ein grosses Licht zu sehen, und die im Lande und Schatten des Todes sassen, »denen ist ein Licht aufgegangen« (Mt 4, 12–15).

Das heisst: Jesus ist darin »Messias«, dass er zuerst uns Heiden angeht. Mit ihm kommt das Heil von den Juden zu uns. Damit beginnt sein messianisches Werk. Er reisst uns aus unserer heidnischen Finsternis heraus, aus einem Dasein ohne Gott in der Welt, aus Verfall an die Gesetzhaltungen einer gojisch geprägten äusseren und inneren Wirklichkeit, die weder von den Bündnissen noch von den Verbindlichkeiten des realen Gottes etwas weiss. Und er ruft uns zu Hausgenossen Gottes.

Dies aber, sagen die Zeugen des Neuen Testaments, geschieht »zum Preis seines Volkes Israel«, dem ja das Sohn-Gottes-Statut gehört und die Gegenwart Gottes, die Bündnisse und die Gesetzgebung, der Gottesdienst und die Verheissungen, die Väter, der Christus nach dem Fleisch und der über allem in Ewigkeit zu preisende Gott (Röm 9, 4–5). Wenn Jesus dem Gott Israels die Heiden gewinnt, erfüllt sich etwas vom Berufsziel des jüdischen Volkes. Es ehrt dies Volk, dass sein Licht jetzt unter uns Finsterlingen leuchtet. Es bestätigt Israel in der ihm eigenen Mission, und das heisst: im Grunde seiner Berufung und Erwählung. Darin ist er wirklich der Messias Israels, dass, indem er uns geborene Heiden erleuchtet, eben dies zum Preis seines Volkes Israel geschieht.

Was heisst das? Vor allem: dass es keinen Sinn hat, über richtige oder falsche, zutreffende oder unzutreffende Begriffe oder Bilder vom Messias zu streiten. Das ist Philologie und trägt nichts aus. Wenn wir aussagen wollen, dass Jesus der Messias Israels sei, dann müssen wir ihn messianisch bezeugen. Das Bekenntnis zu seiner Messianität besagt genau soviel Wahrheit, wie sie von uns ernst genommen und gelebt wird. Mit allen Aussagen über Jesus steht es so. Sie drücken ja Beziehungen aus zwischen

ihm und uns. Beziehungslos gebraucht, sind sie alle unwahr. Jesus ist in dem Masse Messias Israels, in dem wir Christusgläubigen dem Volke Israel sein Reich – nun zwar nicht »errichten«. Aber bejahen, schützen und danken. Und wenn sein Reich, weil das zu hoch gegriffen sein könnte, dann jedenfalls sein Recht inmitten der Völker, seinen Frieden inmitten der Weltzeit. Dass wir, statt ihn zum Preis seines Volkes Israel zu leben, unseren Christusglauben auslebten in Judentumskritik, in theologischen Liquidationstheorien, die bis zum heutigen Tage an Theologischen Fakultäten hartnäckig behauptet werden – nicht zuletzt das macht es Juden unmöglich, in unserem Herrn ihren Christus zu sehen. Wenn wir ihn so glauben, ist er es auch wirklich nicht. Unser Christusbekenntnis ist dann nichts als Ideologie.

Aber so muss es ja, Gott sei Dank, nicht weiter sein. Unser Herr Jesus Christus – der war und ist ein geborener, aufgestandener und lebender Jude. Wer von uns ihn preist, preist in ihm sein Volk Israel, wird aus einem Feind zu einem Freund seines Gottes. Schlägt sich geistig-seelisch zu diesem Volk. Schlägt sich auch politisch und gesellschaftlich für es. Bekennt sich zu Jesus Christus und macht die Erde für Israel bewohnbar. Bekehrt die Menschheit zur Freundlichkeit für dieses Volk. Darin wird Jesus zum Messias Israels, dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs in uns Aussenposten unter den Weltvölkern bezieht: für den Schalom, der Israel und alle Völker umfasst.

Liebe Freunde. Wir sind weder urteilsfähig noch zuständig für eine Erkenntnis Jesu als des Messias durch die Juden. Wir sind aber sehr zuständig für seine *Erkennbarkeit*. Ob er der Messias wirklich ist? Das bleibe doch offen zwischen den Juden und uns – so offen wie alles, was er selbst erweisen muss. Er selbst besteht auf dieser Offenheit mit seiner an *uns* gerichteten Frage: »Was dünket *euch* um Christus?«

2 Tagung bischöflicher Delegierter und anderer Experten für die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum,

2.–5. 3. 1982*/**/**

Vom 2. bis zum 5. März 1982 fand beim Sekretariat zur Förderung christlicher Einheit die erste Tagung der von Bischofskonferenzen Delegierten und anderer Experten für die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum statt. Die Tagung war von der mit dem Sekretariat zur Förderung christlicher Einheit verbundenen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum angeregt worden. Die Kommission untersteht dem Sekretariat, aber unterscheidet sich von diesem. Fünfunddreissig Personen aus fünf Kontinenten nahmen an der Tagung teil, darunter fünf Bischöfe, ein Vertreter der orthodoxen Kirche, der anglikanischen Gemeinschaft, des Lutherischen Weltbundes und des Ökumenischen Rats der Kirchen, sowie fünf Behörden der Römischen Kurie: der Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche, die Kongregation für den Klerus, die Kongregation für das katholische Bildungswesen, das Sekretariat für die Nichtchristen und die Päpstliche Kommission »Justitia et Pax«^{***}. S. E. *Msrgr. Ramon Torrella*, Vizepräsident des Sekretariats zur Förderung christlicher Einheit, leitete die Sitzungen unter Assistenz von *Msrgr. Jorge Mejia*, Sekretär der Kommission.

* Abgedruckt in »L'Osservatore Romano« (CXXII/58, 36943), Città Del Vaticano, 11. 3. 1982.

** Aus dem Italienischen übersetzt. *** S. o. S. 3 f.

Nachdem S. E. Msgr. Torrella die Teilnehmer begrüsst hatte, stellte Msgr. Mejia die Arbeit der Kommission vor und gab einen Bericht mit Bezug über die seit dem Vatikanischen Konzil bestehenden Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum auf internationaler Ebene. Die Darstellung bezog sich auch auf die von der Kommission innerhalb der katholischen Kirche geleistete Arbeit gemäss dem Dokument zur Durchführung von »Nostra aetate« Nr. 4, das 1974 von derselben Kommission veröffentlicht wurde unter dem Titel »Vatikanische Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilsklärung »Nostra aetate« Nr. 4»¹.

Der erste Tag war dem Studium der biblischen Aspekte der jüdisch-christlichen Beziehungen gewidmet. Sie sind von grosser Bedeutung, wenn man den normativen Wert berücksichtigt, den das Wort Gottes im Alten Testament für beide religiöse Gemeinschaften besitzt. Die Darstellung erfolgte durch *Maurice Gilbert* SJ, Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts, der vor allem die verschiedenen Bundesschlüsse zwischen Gott und dem erwählten Volk Israel behandelte, durch die Geschichte hindurch bis Jesus Christus, wobei er die allen Bundesschlüssen gemeinsamen und die jeweils spezifischen Aspekte hervorhob. Er wollte auch die besondere Bedeutung des ewigen Bundes mit Abraham und seine Fortdauer in der Zeit hervorheben. Ein Teil seines Vortrags war der Analyse einiger Texte des Neuen Testaments gewidmet, die sich eben auf die Problematik dieser Bundesschlüsse im Zusammenhang mit der Verkündigung des Neuen Bundes in Jesus Christus beziehen. In der anschliessenden Diskussion wurde die von P. Gilbert behandelte Thematik noch durch eine ausdrückliche Betonung der Komplexität der angeschnittenen Probleme bereichert und erweitert.

Für den zweiten Tag stand das Studium der theologischen Aspekte der jüdisch-christlichen Beziehungen auf dem Programm. Referent war P. *Jacques Marcel Dubois* OP, Jerusalem, Berater der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum. Der theologische Kontext der jüdisch-christlichen Beziehungen war Hauptgegenstand seiner Rede, wobei er vom spezifischen Charakter solcher Beziehungen ausging. Er forderte, dass die wichtigsten Themen einer christlichen Theologie des Judentums im Licht des Glaubens und der katholischen Tradition herausgestellt werden². Die Kontinuität im göttlichen Heilsplan und die zentrale Bedeutung des Mysteriums des toten und auferstandenen Christus sind die beiden Fixpunkte dieser Analyse. P. Dubois hob besonders die spirituelle Erfahrung hervor, die in dieser theologischen Reflexion den Vorrang haben muss, unter Würdigung der Bedeutung des »Mysteriums« Israels, von dem der Heilige Paulus spricht (vgl. Röm 11, 25).

Am Nachmittag desselben Tages bot Dr. *Eugene Fisher*, Sekretär des Sekretariats der Bischofskonferenz der USA für die Beziehungen zwischen Katholiken und Juden, eine Studie dar über die politischen Aspekte des christlich-jüdischen Dialogs. Er analysierte die Begriffe »religiös« und »politisch« in beiden Traditionen mit einigen Anregungen, um auch zu der komplexen Realität des zeitgenössischen Judentums während des Dialogs Stellung zu nehmen.

Auf die beiden Reden folgte eine vertiefte Diskussion, die dazu diente, einige dargelegte Punkte zu illustrieren, die in der pastoralen Praxis zu einer besseren Orientierung verhelfen sollen.

Am letzten Tag erläuterte *Sofia Cavaletti*, Expertin in Ka-

techese, den Entwurf eines Dokuments über die Darstellung der Juden und des Judentums in der Katechese, der in der Treue zu den Lehren des katholischen Glaubens und auf der Achtung vor der Gegebenheit des früheren und heutigen Judentums basiert, so dass die Katechese ein getreues Bild vom jüdischen Volk vermittelt. Der anschliessende Gedankenaustausch hat wesentlich dazu beigetragen, diesen Entwurf des Dokuments zu bereichern, dessen Studium nun mit Hilfe der Teilnehmer innerhalb der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum weitergehen muss. Zunächst berichteten die Teilnehmer, die Vertreter der anderen Kirchen und des Ökumenischen Rats der Kirchen über ihre Erfahrungen, Fortschritte und Schwierigkeiten, denen der Dialog in den verschiedensten örtlichen Gegebenheiten begegnet.

Die Tagung endete mit einer zusammenfassenden Betrachtung von S. E. *Msgr. Torrella*. Im Hinblick auf ein entschiedeneres künftiges Augenmerk auf diesem Gebiet, sei es auf biblischer und theologischer oder auf pastoraler Ebene, wurden die wichtigsten Punkte der Vorträge und Diskussionen hervorgehoben.

An allen Tagen, zu Beginn der Sitzungen, hielt P. *Reinhard Neudecker* SJ, Professor für rabbinische Literatur am Päpstlichen Bibelinstitut, eine durch rabbinische Texte illustrierte Meditation, mit Bezug zu Texten aus dem Alten und Neuen Testament.

Nach Beendigung der Tagung empfing der Heilige Vater die Teilnehmer in Audienz³.

¹ Vgl. o. S. 3.

3 Frühjahrstagung 1982 der Leiter von Arbeitsgemeinschaften zum Thema »Juden im Religionsunterricht«

Die Leiter der Arbeitsgemeinschaften katholischer Religionslehrer der Diözese Mainz trafen sich am 22./23. März 1982 auf Einladung des Dezernates Schulen und Hochschulen in Ilbenstadt zu ihrer Frühjahrstagung, die unter dem Thema stand: »Die Behandlung Juden und Judentum im Religionsunterricht«.

Als Referent konnte der Freiburger Theologe Prof. Dr. *Günter Biemer* gewonnen werden, der sich seit 1977 im Rahmen eines Forschungsauftrages intensiv mit der Problemstellung befasst und mittlerweile die Ergebnisse auch veröffentlicht hat unter dem Titel: »Freiburger Leitlinien zum Lernprozess Christen – Juden«, Bd. 2. ^{1/2/3}

Günter Biemer, der zunächst einen Gesamtüberblick über die Problematik gab, wies im Laufe der Tagung darauf hin, dass die Kirche unter Papst Johannes Paul II. weiter das Ziel verfolge⁴, entstellende Aussagen über die Juden zu korrigieren. Dies sollte besonders auch in der Liturgie und der Katechese beachtet werden. Er zitierte in diesem Zusammenhang auch die »Erklärung der deutschen Bischöfe über das Verhältnis der Kirche zum Judentum« vom 28. 4. 1980, in der es u. a. heisst: »Allzu oft ist in der Kirche, besonders in Predigt und Katechese, in falscher und entstellender Weise über das Judentum gesprochen worden. Falsche Einstellungen waren die Folge. Wo immer Fehlteile und Fehlverhalten vorliegen, sind unverzüglich Umdenken und Umkehr geboten.«⁵

Konkret zeigte der Referent an Beispielen aus Religions-

¹ Vgl. in: FrRu XXXII/1980, S. 98 f.

² Vgl. zu Bd. 2 der Reihe »Lernprozess Juden Christen«: *Peter Fiedler*, Das Judentum im katholischen Religionsunterricht in: FrRu XXXI/1979, S. 110 ff. sowie ebd. S. 3–5: »Theologische Grundlagenforschung für den Religionsunterricht«.

³ zu Bd. 3: s. u. S. 60.

⁴ s. o. S. 3 f.

⁵ Dazu vgl. in FrRu XXXII/1980, S. 7–15.

¹ Vgl. FrRu XXVI/1974, S. 3 ff.

² Vgl. u. a. dazu auch: Jacques Marcel Dubois OP, Professor für griechische und mittelalterliche Philosophie an der Hebräischen Universität Jerusalem: »Gemeinsames Bezeugen des Gedenkens und der Hoffnung«, in: FrRu XXXII/1980, S. 42–48.

büchern auf, wie oft ein verzerrtes Bild der »Pharisäer« gezeichnet werde, dass Begriffe wie »Sabbatgebot« und »Gesetzestreue« einseitig negativ besetzt seien und nicht selten fälschlicherweise der »strafende« Gott des Alten Testaments dem »liebenden« Gott des Neuen Testaments gegenübergestellt werde.

Ganz bewusst setzte der Beirat der AG-Leiter, der unter Federführung von Schulrat i. R. *Alfons Maurer* das Programm vorbereitet und zusammengestellt hatte, das Thema »Unsere gemeinsame Hoffnung«⁶ an den Abschluss der Tagung. Diese gemeinsame Hoffnung gründet in der Gottesherrschaft, die sich nach jüdischer Hoffnung in der Geschichte der Menschen am Ende durchsetzen wird, nach christlicher Hoffnung als werdende Christusherrschaft ihrer Vollendung entgegenstrebt.

Natürlich soll die Tagung Konsequenzen in der Lehrerfortbildung haben. Die Leiter der Arbeitsgemeinschaften wollen nun ihrerseits in Seminarveranstaltungen das Thema »Juden« aufgreifen und für eine unterrichtspraktische Umsetzung sorgen.

⁶ Vgl. dazu: »Für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes. Erklärung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 22. 11. 1975«, in *FrRu* XXVII/1975, S. 5. (Alle Anmerkungen d. Red. d. *FrRu*)

4 Karl der Grosse und die Juden Zu einer Tagung der Bischöflichen Akademie Aachen*

Von Jochanan Koenig, Aachen

Die Lage der jüdischen Minderheit in Deutschland spiegelte in der Geschichte die Harmonien und Vorzüge, die Widersprüche und Mängel der Gesamtgesellschaft wider. Daseins- und Entfaltungsmöglichkeiten der Juden hingen von der deutschen Gesamtentwicklung ab. Veränderungen in der Umwelt schlugen sich – wenn auch nicht immer in gleicher Richtung und mit gleichem Schritt – im Leben der jüdischen Gemeinschaft nieder. Ein wechselseitiger Zusammenhang zwischen jüdischer und allgemeiner Geschichte in Deutschland besteht seit der Zeit, von der her eine durchgehende Geschichte der Juden auf deutschem Boden fortläuft. Dies ist die Zeit der Karolinger.

Was nun bei der allgemeinen Geschichtsbetrachtung zu registrieren ist, lässt sich auch an der geschichtswissenschaftlichen wie populären Darstellung der so bedeutenden Zeit Karls des Grossen ablesen: Der Verweisungszusammenhang zwischen allgemeiner und jüdischer Geschichte bleibt ausgeblendet, jüdische Existenz wird kaum wahrgenommen. Zwar bietet das von Wolfgang Braunfels betreute vierbändige Standardwerk »Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben« (1965/67) einen Aufsatz »Karl und der Islam«, aber einen Beitrag »Karl und die Juden« sucht man in der Festschrift richtungweisender und zünftiger Karlsforschung vergeblich.

Bleibt diese Zeit wirklich auf die Frage nach »Karl und die Juden« stumm? Bot nicht das »Alte Testament«, die Hebräische Bibel, eine Brücke zwischen damaliger Kirche und Judenschaft? Welche Rechtsstellung hatten die Juden unter Karl? Diesen Fragen galt eine Fachtagung, zu der die Bischöfliche Akademie des Bistums Aachen gemeinsam mit der Aachener Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit ins Aachener August-Pieper-Haus eingeladen hatte. Die Referenten mit grossem Namen zogen einen Hörerkreis aus dem gesamten Bundesgebiet und

den Nachbarländern an, der vom Akademiehaus kaum bewältigt werden konnte.

Das Eröffnungsreferat »Karl der Grosse und der Alte Bund« hielt Professor Dr. Raymund Kottje, Ordinarius für mittelalterliche Geschichte der Universität Augsburg. Kottje begann mit der Bemerkung, das Thema der Tagung »Karl der Grosse und die Juden« sei selbst unter Geschichtskundigen kaum zu erwarten. In der allgemeinen und zünftigen Literatur findet sich zu diesem Thema so gut wie nichts. Demgegenüber wird Karl in der jüdischen Tradition als Ideal eines Herrschers und Gesetzgebers gesehen. Die jüdische Wertschätzung würdigt den Herrscher als Garanten eines friedlichen Abschnitts in der jüdischen Geschichte auf mitteleuropäischem Boden, der sich von den Jahrhunderten davor und danach deutlich abhebt. Der Referent belegte dies durch die Skizzierung der jüdischen Lage im westgotischen Reich und merowingischen Frankreich, die – besonders bei den Westgoten (6. und 7. Jahrhundert) – von mancherlei Bedrängnis gekennzeichnet war. Dagegen bieten die Quellen des karolingischen Reichs keinen Hinweis auf rechtliche oder tatsächliche Beschränkungen der Juden. Für die Zeit von der Mitte des 8. bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts gibt es kein Zeugnis des Verbots von gesellschaftlichem Verkehr zwischen Juden und Christen. »Die Prüfung der Quellen kommt zu dem Fazit: die Stellung der Juden in der Zeit Karls ist ungeheuer gefestigt.« Kottje erklärte diesen Wandel durch einen Wandel des christlichen Verhältnisses zum »Alten Bund«. Die Belege für das besondere Interesse am »Alten Testament« sind zahlreich. Am bekanntesten ist die Verehrung Karls als neuer Moses, neuer David oder neuer Salomon; am Hofe nannte man ihn »David«, wie ja auch eine Reihe der führenden Köpfe seines Hofes alttestamentliche Namen erhielten. Die Franken werden mit dem auserwählten Volk verglichen. Modoinus rühmte Aachen als »sedes davidica«, und Alkuin sprach von Karls Aachener Pfalzkirche als dem »templum sapientissimi Salomonis«. Auch sind alttestamentliche Einflüsse auf die christliche Liturgie der Karolingerzeit (Bevorzugung von ungesäuertem Brot für die Eucharistie; stilles Beten des Hochgebets; Weiheliturgien; Kommunionwürdigkeit) unverkennbar. Lässt sich bei diesen Einflüssen ein persönlicher Anteil Karls nicht belegen, so ist er im Bereich des Rechts leichter zu greifen. Karls Gesetzgebungs- und Verwaltungsakte sehen im Alten Testament und seinen Ordnungen eine selbstverständliche Grundlage der christlichen Lebensordnungen, was besonders in der Einschärfung des Sonntagsgebots und des Zehngebots deutlich wird. Der Referent schloss: »Es ist gut begründet, daran zu denken: das gute Verhältnis zwischen Christen und Juden im Karolingerreich geht auf das positive Verhältnis der Christen zum Alten Testament zurück.« Diese Grundthese fand bei den teilnehmenden Mediävisten Widerspruch. Prof. Dr. Friedrich Lotter (Kassel) hielt ihr entgegen: »Die Juden waren als wirtschaftliche Grösse wichtig, so dass eine nachträgliche ideologische Legitimation willkommen war.« Prof. Kottje erwiderte, dass es Wirtschaftspolitik im damaligen Sinne noch nicht gab und nur wenige Juden Hoflieferanten waren; eine allgemeine wirtschaftliche Bedeutung der Juden für die Karolinger lässt sich nicht belegen. Eine Begründung der positiven Stellung aus wirtschaftlicher Lage scheiterte an der Gegenprobe, nach der etwa der Jude Isaac als Angehöriger einer Gesandtschaft nach Bagdad bei den Westgoten undenkbar wäre. »Statt dessen legt sich der umgekehrte Schluss nahe: Die Offenheit für das Alte Testament förderte die wirtschaftliche Bedeutung der Juden!«

Den zweiten Akzent der Tagung setzte Domkustos Prälat Dr. Erich Stephany, der bereits königliche Hoheiten und

* Als Vortrag bei der Akademietagung am 8. 3. 1980, vgl. H. H. Henrix: »Unter dem Bogen des Bundes«, s. u. S. 85 f.

Kirchenfürsten, Staatspräsidenten und Grössen des kulturellen Lebens durch den Aachener Dom geführt hat. Unter dem Thema »Alttestamentlicher Einfluss in der Pfalz-kirche Karls« erschloss er den Dom als eine architektonische Persönlichkeit, die sowohl biblische als auch römische Züge trägt. Bei seiner Erläuterung der Anlage des »Paradieses«, d. h. des Vorhofes mit dem gegliederten Zugang (vom Turmbau am Anfang des Platzes vorbei am in der Mitte gelegenen Brunnen durch das bronzene bilderlose Doppeltor) zum oktogonalen Zentralbau, sprach der Domkustos das in der Forschung noch ungelöste Problem an, woher die Bauvorstellung der Pfalz-kirche kommt. Behutsam trug er seinen Antwortversuch vor: »Vielleicht handelt es sich dabei um einen Rekonstruktionsversuch zum Allerheiligsten des biblischen Tempels – dies nicht als Imitation aufgrund einer Archäologie, sondern eines Gehaltes. Der Bau dürfte auf biblische, besonders alttestamentliche Bildvorstellungen zurückgegriffen haben.« Gleichwohl atmet er eine solche geistige Weite, dass er römische Vorstellungen leicht integrieren kann. »Charakteristisch für Karl ist die Mischung der Vorstellungen aus alttestamentlichem und römischem Bereich.« Anschauung für diese These boten das bilderlose Doppeltor und der bilderfreie Schachtbau des Oktogons. Als letzten Referenten des zweitägigen Expertenaustauschs vor einem grossen Hörerkreis stellte Akademiedozent Hans Hermann Henrix Professor Dr. David Flusser vor, der eigens aus Jerusalem angereist war und eine Vortragsreise durch mehrere Städte am Nieder- und Mittelrhein anschloss. Der Gelehrte der Hebräischen Universität referierte zur »Judenfrage aus der Sicht Karls des Grossen«. Sein Referat wurde eine eindrucksvolle Lobrede Karls, die jüdische Tradition fortführte, eine überwältigende Gelehrsamkeit zeigte und die zünftige Karlsforschung herausfordern sollte. Flusser hob dabei weniger auf die Rechtsstellung der Juden unter Karl ab, sondern zeichnete die geistige Gestalt des Herrschers. Er kennzeichnete Karls Verständnis des Gottesdienstes als alttestamentlich, das – auch angesichts politischer Vorteile gegenüber Byzanz im Falle anderer Haltung – bei der Abweisung der Bilderverehrung blieb. »Das Christentum Karls war nicht sentimental, sondern herrschaftlich; es war kaiserlich.« Auch Flusser ging auf die Beziehung »Karl und Rom« ein. Karl habe den Titel »imperator Romanorum« nie betont aufgenommen. Ihm lag an der Erneuerung eines kaiserlichen Gedankens, der – wie die Salbung zeigt – mit alttestamentlichen Mustern verbunden ist. Karl wollte ein »imperium christianum«, ging von einer selbstverständlichen Einheit zwischen Altem Testament und Neuem Testament aus und stützte sich bei seinem Herrscherleitbild eben nicht auf das Neue Testament, wo – nach einer Zwischenbemerkung des Referenten – »eben nur Pilatus als Imperator erscheint«, sondern auch das »Alte Testament«; für Karl war das Alte Testament christlich, ohne blosser Schatten des Neuen Testaments zu sein. Karl findet in seinem Reich eine Gruppe von Menschen, die an seine Herrscherwürde erinnern: die Juden, die in ihrer Schrift mit dem Urtext u. a. lesen, wie die Christen ihren König nannten: »König David«. Karl hat keine Judenfrage gekannt. Er ist ein »terrible simplificateur« eines Genies, das etwas Neues bauen will: Europa. Er erneuerte die Kraft des Christentums; hier geht er mit einer Einfachheit vor, die ihn die Frage, welche in der ganzen Geschichte zwischen Christen und Juden so grundlegend und belastend ist, nämlich die Gottesmordfrage, nicht stellen liess. »War es nicht eine glückliche Weltstunde, als Karl so einfach über die Juden dachte, dass es bei ihm keine Judenfrage gab? Wo man es mit den Juden hält, dort lässt sich offensichtlich Dauerhaftes bau-

en.« Flusser schloss im Blick darauf, dass auf seinen Vorschlag hin Dipl.-Theol. Henrix die Tagung ausrichtete, sein mit grosser Aufmerksamkeit aufgenommenes Referat: »Mein Verdienst liegt nicht in dem, was ich gesagt habe, sondern darin, dass ich das Thema »Karl der Grosse und die Juden« vorgeschlagen habe.«

Die Diskussion des Flusser-Referates wurde zum Expertenaustausch der teilnehmenden Mediävisten. Prof. Lotter unterstrich deutlich, dass die kaiserliche Judengesetzgebung eine Judenschutzgesetzgebung gewesen sei. Reichsgewalt und Episkopalgewalt schützten Juden. Im Vergleich zu der fürchterlich antijüdischen Gesetzessammlung der »Hispania« aus dem Westgotenreich des 6. und 7. Jahrhunderts sei für die Situation des 10. und 11. Jahrhunderts in Deutschland der Begriff der »Symbiose« anwendbar. Die Zeit von Karl dem Grossen bis ins 13. Jahrhundert ist für die Juden des deutschen Reiches eine Zeit guten Lebens. Die Kreuzzüge seien in diesem Trend nur eine Unterbrechung.

Dass diese äusserst strittige These nicht diskutiert wurde, lag an der Konzentration der Tagung auf die Zeit Karls. Gewiss war der Sommer 1096 mit der Niedermachung der jüdischen Gemeinden am Rhein wie ein Blitz aus heiterem Himmel, hat aber die jüdische Situation nachhaltig verändert. Die jüdische Minderheit stellt der Verfolgung durch die Mehrheit ein Nein entgegen, das das Leben hingibt, »um den Namen zu heiligen«. Seitdem gehören für die nachfolgenden Jahrhunderte Verfolgung und Widerstandskraft zur jüdischen Existenz im deutschen Reich. Das ist nicht nur Unterbrechung, das ist aus jüdischer Sicht Weltende!

Prof. Kottje differenzierte die Grundthese David Flussers: »Das Judenproblem hat es in der karolingischen Zeit wohl tatsächlich nicht gegeben. Aber es gab Judenprobleme!« Es sei symptomatisch, dass Karl die Gesetze, welche die Rechtsstellung der Juden minderten, nicht bestätigte. Aber es gab Regelungen zur religiösen Praxis, die auch jüdische Praxis einschränkend betraf, wie etwa die Einschärfung des Sonntagsgebots, das eine generelle Arbeitsruhe an diesem Tag durchsetzte. Kottje äusserte sich skeptisch zu der Hypothese seines Jerusalemer Kollegen, wonach eine typologische Auslegung des Alten Testaments durch die Kirche eine Verschlechterung der Stellung der Juden nach sich gezogen habe; die Quellen gäben für diese Fragen zu wenig Auskunft.

Der Giessener Mittelalterforscher Prof. Dr. Hans Dieter Kahl las die Bedeutung Karls des Grossen für das gemeinsame Leben von Christen und Nichtchristen – besonders Juden – aus dem negativen Befund ab: Karl hat die negativen gesetzlichen Vorgaben eben nicht aufgegriffen. Kahl versuchte, Karls Bedeutung durch zwei Aspekte in die übergreifende Geschichte einzuordnen: Erstens hat der in der Tagung immer wieder angesprochene Agobard von Lyon (769–850) nicht nur gegen die Juden polemisiert, sondern auch gegen das »Personalitätsprinzip« im Recht, welches ihm ein Hindernis der Reichseinheit schien. Es gab damals kein allgemeines Recht, sondern jeder hatte das Recht, nach dem Recht, in dem er geboren wurde, zu leben: die Burgunder, die Bayern, die Sachsen und neben weiteren anderen auch die Juden. Offensichtlich ist das Personalitätsprinzip für Karls Stellung zu den Juden wichtig! Zweitens ist Bernhard von Clairvaux (1090–1153) am Vorabend des 2. Kreuzzuges gegen Judenpogrome aufgestanden. In seinen Predigten bezieht er sich immer wieder auf Röm 11, 25 f.: »Doch sollen sie (die Juden) sich zur Vesper (d. h. am Ende der Zeit) bekehren, die Zeit wird ihnen Hilfe bringen. Am Ende, wenn die Menge der Völker eingetreten ist, dann wird ganz Israel gerettet werden, spricht der Apostel (Paulus:

Röm 11, 25 f.) « Ein noch unbearbeitetes Forschungskapitel der Exegese-geschichte sei – so Kahl – die Wirkungsgeschichte dieser paulinischen Sicht auf das Verhältnis der Christen zu den Juden. Offensichtlich hat die paulinische Vorstellung auf Karl eingewirkt. Es hat z. Z. Karls viele ungetaufte Christen gegeben, so dass nach dieser heilsgeschichtlichen Sicht der Zeitpunkt des Drängens auf eine Bekehrung der Juden noch längst nicht gekommen war. Ihren Abschluss fand die Fachtagung in einem Podium, das der Frage galt: »Karl der Grosse – ein ›Leitbild‹ im interreligiösen Verhältnis?«. Prälat Stephany machte darauf aufmerksam, wie sehr sich der Aachener Beschäftigung mit den am Ort befindlichen Zeugnissen Karls das Faktum einer Entwicklung in der Persönlichkeit des Kaisers aufdrängt. Das Moment der karlischen Persönlichkeitsentwicklung wird in der zünftigen Karlsforschung zuwenig bedacht und muss auch in der Beantwortung nach dem Leitbild Karl berücksichtigt werden. Und gerade für die Zeit der Auseinandersetzung Karls mit den Sachsen (772–804) ist der Begriff des interreligiösen Verhältnisses nach Professor Kahl äusserst problematisch. Denken wir heute dabei vorrangig an das Verhältnis von Juden, Christen und Muslimen, so stand für Karl eindeutig das Verhältnis zu den Heiden im Vordergrund; demgegenüber bleibt das christlich-jüdische Verhältnis deutlich zweitrangig. Wurde so vom Historischen das Recht der Frage nach Karl als Leitbild im interreligiösen Verhältnis problematisiert, so meldete der in der Tagung durch äusserst behutsame Argumentation hervortretende Prof. Kottje vom Theologischen her seine Zweifel an: Wenn man so belangvoll und so undifferenziert auf das »Alte Testament« als Grundlage christlichen Lebens zurückgreift, wie Karl das getan habe, dann handle man sich besonders mit dem zeremonialgesetzlichen Element der Bibel Probleme ein, die ja jüdischerseits auch vorhanden sein müssten. Dies löste einen lebhaften Einspruch von Prof. Flusser aus: Jüdischem Verständnis stehe die Bibel nicht in direktem Rückgriff zur Hand, sondern vermittelt durch die Tradition, die ja auf die Probleme etwa der Tempellosigkeit und des Verlustes der Autonomie ihre Antwort gibt. Hier zeigt sich eine beträchtliche jüdisch-christliche Differenz. Im übrigen schien Flusser noch am meisten der Hauptfrage des Podiums abgewinnen zu können. Und er wendete sehr entschlossen den Blick vom Historischen ins Gegenwärtige, um ein heutiges Leitbild christlich-jüdischen Verhältnisses vorzulegen. Dazu zitierte er den Aachener Bischof Prof. Dr. Klaus Hemmerle, der im Vorwort zum Arbeitspapier des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken vom 8. Mai 1979 u. a. schrieb: »Nicht nur Berührung an den Rändern, sondern Berührung von Mitte zu Mitte. Nicht nur Aufarbeitung der ungeheuren geschichtlichen Last, die auf dem gegenwärtigen Verhältnis liegt, nicht nur Rückweg zur gemeinsamen Wurzel und der Weise, wie aus ihr vor Jahrhunderten gemeinsames Erbe wuchs, nicht nur Zugehen auf gemeinsame Aufgaben, wobei aber die unterschiedliche Motivierung und der unterschiedliche Glaubenshintergrund auf sich beruhen blieben. Nein, gegenwärtiges, aus seinem Ursprung lebendes, die eigene Substanz ganz und gar an- und ernst nehmendes Judentum und Christentum stossen vor in die Gleichzeitigkeit des Gesprächs über das, was den Juden zum Juden und den Christen zum Christen macht.«

5 Exodus und Exil:

Tagung des Deutschen Koordinierungsrats der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, Aachen, 7. März 1982

Zur Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille an Schalom Ben-Chorin

»Exodus und Exil – vom Leben in der Fremde«: Unter dieses Thema hatte der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit seine Jahrestagung im März 1982 gestellt. Dazu schrieb Hans H. Henrix in der Einführung einer für das Jahresthema eigens herausgegebenen Arbeitshilfe*:

»Die Begriffe von Auszug, Exil und Fremde wollen in ihrem religiösen wie politischen, geschichtlichen wie aktuellen, biblischen wie allgemeinliterarischen Sinn wahrgenommen werden. Und ihr Begreifen ist dennoch nur Fragment, das auf ein ›Jenseits‹ allgemeiner Begriffe und Theorien hinweist; die Lebens-, Erfahrungs- und Biographiegebundenheit des Themas. An dieser hängt es, wenn im Verfolgen des Themas vielfältige einander durchdringende, sich überlagernde und einander gegenläufige Aspekte eines ›Lebens in der Fremde‹ begegnen. An ihr hängt es auch, wenn sich bei der Aufnahme des Themas Kontroversen einstellen mögen; für den einen ist das jüdische Exodus- und Exilschicksal so einzigartig, dass er den Vergleich mit nichtjüdischem Schicksal wie eine Verletzung der jüdischen Würde empfindet; für den anderen ist dieses jüdische Schicksal nur als ›Modell‹ für das allgemeinmenschliche Geschick bedenkenswert. Dem einen ist der ›Exodus‹ ein Synonym für den Weg in die Freiheit schlechthin; dem anderen erscheint der Weg aus dem Sklavenhaus in die Freiheit so sehr als ein Weg zur Offenbarung am Sinai, dass ihm die Freiheit ohne Bindung an Gottes Gebot inhaltsleer und orientierungslos bleibt. Der eine sieht im Staat Israel das jüdische Exil beendet; für den anderen bleibt ein ›Staat Israel in vormessianischer Zeit‹ ebenso Exil wie andere Länder.«

Die Tageszeitung »Aachener Nachrichten (AN)« schreibt am 6. 3. 1982:¹

Aachen: – »Der Frieden wird durch Überrüstung und Verletzung des Gleichgewichts ebenso bedroht wie durch Hass, Menschenverachtung und verblendete Ideologie.« Diesen Satz stellte Bundesminister Dr. Dieter Haack seinen Grüßen voran, die er am Sonntagmorgen im Namen der Bundesregierung der Festversammlung überbrachte, die sich zur Eröffnung der »Woche der Brüderlichkeit« im Krönungssaal des Aachener Rathauses eingefunden hatte. Höhepunkt dieser Veranstaltung war die Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille an *Schalom Ben-Chorin* aus Jerusalem², jenen Wissenschaftler, der es wie kaum ein zweiter verstanden hat, nach den schrecklichen Ereignissen des sogenannten Dritten Reiches das Gespräch zwischen Juden und Christen neu in Gang zu bringen und zu versachlichen.

Die Veranstaltung im Rathaus – der zahlreiche Ehrengäste von Bund, Land und Stadt beiwohnten – wurde vom

* Vgl. dazu: »Exodus und Exil«, Arbeitshilfe: 1982 hg. v. Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, Frankfurt/M., 86 Seiten.

¹ Nr. 55, Jo Winkens unter der Überschrift: »Chorin ergriff die ausgestreckte Hand...«

² Geboren 1913 in München, emigriert 1935 nach Palästina. Der Text der Verleihungsurkunde lautet: »Der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit verleiht Herrn Schalom Ben-Chorin in Anerkennung seiner Pionierarbeit für ein besseres Verständnis von Juden und Christen, Israelis und Deutschen sowie in Würdigung seiner Verdienste um eine auch Nichtjuden verständliche Interpretation des jüdischen Glaubens, seine Deutung christlicher Urgestalten aus ihrer jüdischen Umwelt, die Buber-Rosenzweig-Medaille für das Jahr 1982.«

ZDF original übertragen. Der Krönungssaal des Rathauses – am Sonntagmorgen präsentierte er sich einmal mehr in seiner ganzen Geschichtsträchtigkeit als würdiger Rahmen für eine Veranstaltung, die eigentlich und überhaupt der Bewältigung unserer Vergangenheit diene. Einer Vergangenheit, die, wie es Martin Stöhr von der Akademie Arnoldshain formulierte: »... nicht zur missverständlichen Bagatelle werden darf«.

Der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, der in das Rathaus eingeladen hatte, will die diesjährige Woche der Brüderlichkeit unter das Motto gestellt wissen: »Exodus und Exil – vom Leben in der Fremde«.

Grund genug für den Landesrabbiner Dr. N. Peter Levinson, in seiner Ansprache zu betonen: »Woche der Brüderlichkeit! Für viele klingt das zynisch, angesichts der massiven Unbrüderlichkeit, die uns allerorts umgibt. Juden, und nicht nur sie, sind verunsichert. Der unmenschliche Geist des Nationalsozialismus spukt wieder durch die Lande. Fremdenhass lodert auf. Die Vergangenheit wird entweder bagatellisiert oder glorifiziert. Das Demokratieverständnis ist angeschlagen. Auschwitz wird zur Lüge degradiert.«

Aber damit nicht genug. Rabbiner Levinson wies auch darauf hin, dass nicht nur die Opfer von gestern Unsicherheit ergreift. Wörtlich sagte Levinson: »Die Angst geht um. Vor der Zerstörung, den Megatonnen, dem unsagbaren Unheil. Und eine Jugend geht auf die Strasse, nicht um zu randalieren, sondern der Schrecken sitzt ihr in den Gliedern. Einige lähmt er und andere träumen. Vom Leben, von der heilen Natur und von der Liebe als Antwort auf den Tod.«

Bundesminister Haack, der in seinem Grusswort die Gefährdung des Friedens durch Überrüstung und Verletzung des Gleichgewichts formulierte, meinte auch: »Unsere Verantwortung im freien Teil unserer Nation ist es, dafür zu sorgen, dass niemals mehr Menschen von hier aus ins Exil gehen müssen und diejenigen, die aus politischen, rassischen oder religiösen Gründen um Asyl nachsuchen, bei uns menschenwürdig leben können. Dem Fremdenhass und der Ausländerfeindlichkeit muss entschieden begegnet werden.«

Und dann trat der Wissenschaftler, der es sich zur Lebensaufgabe gemacht hat, der Aussöhnung und der Verständigung zwischen Juden und Christen zu dienen, Schalom Ben-Chorin, der einmal Fritz Rosenthal hiess, unter dem Beifall der Festversammlung an das Rednerpult. Ein Redner, der für seine Auszeichnung einfach »Dank« sagen wollte. Und den begann er so: »Zu den Lieblingsgedichten meiner Jugend gehörte die Ballade von Schiller ›Der Graf von Habsburg‹, die mit den Worten beginnt: ›Zu Aachen in seiner Kaiserpracht‹. Die Schönheit dieses Gedichtes hat mir immer wieder Tränen der Rührung in die Augen getrieben, aber ich konnte wohl nicht ahnen, dass sein Anfang autobiographische Bedeutung für mich erlangen würde. Und nun ist es soweit, in der kaiserlichen Pracht des ›altertümlichen Saales‹ darf ich eine Ehrung entgegennehmen.«

Woche der Brüderlichkeit – Mahnung für das Gestern – Aufgabe für das Heute. Schalom Ben-Chorin umriss sie so: »Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges tat sich mir in Deutschland (er war bisher wieder über dreissigmal hier) ein neues weites Feld der Begegnung auf. Das christlich-jüdische Gespräch in diesem Land war teuer erkauft, mit dem Blut der Millionen Opfer des Holocaust. Erst durch dieses furchtbare Geschehen war der Weg frei geworden zu einer Begegnung, die nun an die Stelle der ›Vergegnung‹ trat. Ich habe die hingestreckte Hand ergriffen, denn es war mir klar, dass eine hingestreckte

Hand, die nicht ergriffen wird, herabsinkt und sich vielleicht wieder zur Faust ballt.«

[Aus der ›Allgemeinen jüdischen Wochenzeitung‹.³]:

Anstelle einer Festrede wählte man bei dieser Eröffnungsfeier den Dialog in Form einer Podiumsdiskussion, zu der sich Schalom Ben-Chorin Dr. Hans Lamm, Bischof Dr. Klaus Hemmerle und der nordrhein-westfälische Ministerpräsident und Synodale der Evangelischen Kirche im Rheinland, Johannes Rau, zusammenfanden. Moderator Pfarrer Martin Stöhr stellte gleich eingangs die Frage, was Juden und Christen am Exodus lernen könnten, die Bischof Hemmerle dahingehend beantwortete, dass »der Exodus eine ›bleibende Grundfigur‹ sei dafür, dass das Reich Gottes auch in der Zukunft bestehe«. Schalom Ben-Chorin verwies, ergänzend dazu, auf die beispielhafte Durchsichtigkeit der Bibel: »Gott ist der Führungsgott aller Völker, er führt sie aus der Knechtschaft in die Freiheit.« Der Exodus-Gedanke habe für alle Völker seine Aktualität behalten.

Die Frage Johannes Raus »Wie gewinnen wir die Selbstverständlichkeit wieder zu einem Gespräch unter Brüdern, zu denen die Araber und die Türken auch gehören?«, die mit grossem Applaus aufgenommen wurde, erweiterte Pfarrer Stöhr durch die Frage, wie dem wachsenden Hass gegen Ausländer zu begegnen sei. Sehr bündig gab Rau darauf die Antwort, dies sei nur durch Gespräche möglich. Und was er weiterhin zu bedenken gab, sollte auch im christlich-jüdischen Dialog immer wieder bewusst bleiben: »Es gibt Fremdheiten, und diese Fremdheiten müssen abgebaut werden. Wir haben es zu tun auch mit dem Zusammenstossen von Kulturkreisen.«

Bischof Hemmerle, der die Ansicht vertrat, dass aus dem Gespräch zwischen Juden und Christen »eine ganz spezielle innerchristliche Dynamik freigesetzt« werde, die »gegenüber politischen Kurzschlüssen sehr helllichtig machen« könne, hielt die Kirche für den geeigneten Sammelplatz, dies Gespräch zu fördern – eine These, der Johannes Rau allerdings widersprach, »weil die Leute nicht christianisiert werden wollen«. Doch so engagiert sich der Ministerpräsident auch für den Dialog mit den ausländischen Mitbürgern einsetzte, so zeigte er auch sehr realistisch die Gefahren auf, die etwa eine allzu grosszügige Handhabung des Asylrechts nach sich ziehen muss: »Asylrecht wird, wenn es nur in Anspruch genommen wird, ›weil's hier schöner ist‹, eines Tages nicht mehr brauchbar sein für die, die es brauchen.«

Pessimistisch zu allen Bemühungen, Brüderlichkeit zu schaffen, äusserte sich Dr. Hans Lamm. »Wie kann die Botschaft der christlich-jüdischen Zusammenarbeit, der Toleranz gegenüber Ausländern und Asylanten dem ›Mann auf der Strasse‹ klargemacht werden?« war seine brennende Frage. Er habe oft das Gefühl, im Rahmen des christlich-jüdischen Dialogs »in einem luftleeren Raum zu leben«.

Auch Schalom Ben-Chorin nahm Stellung zu dem Problem des Fremdenhasses, da man in Israel vor einer ganz ähnlichen Frage stehe. »Ein Land, zwei Völker – das ist die Frage, vor die wir gestellt sind. Und es ist wichtig, dass wir dabei dasselbe erkennen wie Sie: dass einerlei Recht herrsche zwischen dem Bürger und dem Fremdling, wie es uns die Heilige Schrift einschärft: Der Fremdling, der in deinen Toren lebt, ist dir gleichgestellt.« Hier kämen wir auch zu der Frage von Exodus und Exil zurück, fuhr Ben-Chorin fort, nachdem der anhaltende Applaus für seine klare Stellungnahme abgeebbt war. »Wie wird

³ [XXXVII/11], 12. 7. 1982: Aus einem Beitrag von Bolke Jacobs unter der Überschrift: »Der Fremdling ist dir gleichgestellt. Eröffnungsveranstaltung zur Woche der Brüderlichkeit«.

denn das begründet in der Heiligen Schrift? Weil ihr selbst Sklaven und Fremdlinge Israels im Land Ägypten wart. Deshalb dürfen wir alle das Herz nicht verschliessen vor dem Andersgearteten, der unser Bruder ist« . . .

Walter Leo Schwarz unterstrich in einem Nachwort, Exodus und Exil seien einzigartig im Volke Israels. »Denn alle anderen Exile dieser Erde haben ihr Mass im Leben und in der Geschichte Israels. Seine Auserwählung ist es, Hilfe für alle zu sein, aus dem Exil in die Heimat aufzubrechen.« Umrahmt wurde die Feierstunde durch hebräische und lateinische Gesänge der *Schola cantorum St. Foil-lan, Aachen*.

Die Tendenz der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, den christlich-jüdischen Dialog auszuweiten auf andere Minderheiten in Deutschland, wurde in diesem Jahr nachdrücklich verstärkt. »Sosehr das zu begrüssen ist, sollte dabei nicht aus dem Auge verloren werden, dass wir in der theologischen Aufarbeit zwischen Juden und Christen noch ebenso am Anfang stehen wie im zwischenmenschlichen Miteinander. Der Status wirklicher Brüderlichkeit ist noch lange nicht erreicht – einige Sätze, die innerhalb dieser Eröffnungsfeier fielen, machten dies deutlich. Etwa wenn der Fernsehkommentator es begrüßte, dass sich Judentum hier einmal nicht »als Selbstzweck repräsentiert und präsentiert« und keine »Besinnungsstunde über die tragische Vergangenheit zwischen Christen und Juden« gehalten worden sei. Wenn Wohnungsbauminister Haack unterstrich, »besonders Deutsche und Juden« seien zur Versöhnung aufgerufen. Oder wenn einer der Diskussionsteilnehmer sagte: »Vom Leben in der Fremde können die besser erzählen, die heute in diesem Land leben . . . Juden, Sinti und Roma und die Ausländer.« Solche Sätze können auf die Gefahr aufmerksam machen, dass die Beschäftigung mit dem Ausländerproblem eine Distanzierung von den Juden zur Folge haben kann – eine Gefahr, vor der sich die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit hüten sollten.³

Bolke Jacobs

Aus der Ansprache von Ben-Chorin sei ferner noch berichtet⁴: Ben-Chorin entschloss sich 1935, nach Verhaftungen durch die Gestapo, zur Auswanderung. »Ein Angebot von Verwandten, nach Argentinien zu gehen, schlug er aus: »Ich sagte mir damals, wenn schon in Deutschland keine Heimat möglich ist, obwohl der Stammbaum bis ins 18. Jahrhundert zurückreicht, was soll ich dann in Argentinien?« meinte er. »Die Kompassnadel meines Herzens wies nach Jerusalem.« In Israel traf er auf einen schottischen Geistlichen, der die presbyterianische Gemeinde in Tiberias leitete. Durch diese Begegnung wurde Ben-Chorin zur Teilnahme am jüdisch-christlichen Gespräch angeregt: »Mission hat es gegeben in Israel, aber Dialog zwischen zwei gleichberechtigten Partnern stellte etwas Neues dar. Statt Überredung gab es Unterredung« . . . »Zugewachsen ist ihm das Gespräch zwischen Juden und Christen, gesucht habe er es nicht.«⁴ »In Jerusalem – beschrieben in einem weiteren autobiographischen Werk – wurde der Schriftsteller und Journalist in den 40er Jahren verstärkt zum Theologen: Er suchte einen Mittelweg zwischen streng gesetzestreuher Orthodoxie und dem säkularen Judentum (»dem Zion ohne Gott«, wie Ben-Chorin es nennt), gründete *die erste jüdische Reform-gemeinde*. Und bemühte sich, den jüdisch-christlichen Dialog in Gang zu setzen.«²

Schalom Ben-Chorin nannte Exodus und Exil eine »sich immer wiederholende Grundstruktur« für das Judentum.

⁴ In: »Aachener Volkszeitung«, 8. 3. 1982, unter der Überschrift: »Das Herz als Kompass wies ihm den Weg«, von Dietmar Milgon. Vgl. a. a. O. Nr. 54, 6. 3. 1982 in: »Die Sprache als Heimat«.

Für die Juden, die im Lauf ihrer Geschichte mehrfach Exodus und Exil erlebten, hatten dabei, so Ben-Chorin, immer eine »unverwüstliche Heimat« bei sich – die »hebräische Bibel«. Er selbst fühlt sich als »Repräsentant einer scheidenden Generation, zwischen zwei Heimaten, die aus Exodus und Exil erwachsen sind«.

Ben-Chorin versteht sich als Bürger »im Zweistromland, das für mich durch Isar (München) und Jordan (Jerusalem) gekennzeichnet wird«. Heimat ist für ihn da, »wo der Mensch dem Menschen begegnet«. Israel war für Ben-Chorin, der sich selbst als »Zionist« bezeichnet, früher »das Land der Verheissung«. Heute sei es für ihn »Land der Bewährung«. Er fügte in der Diskussion hinzu: »Nur das Land der Bewährung kann Land der Verheissung werden.« Im Rückblick auf sein Leben könne er auch sagen: »Ich durfte die neue Heimat gewinnen, ohne die alte zu verlieren.« Und weiter: »Das Herz ist weit wie die Welt. Es macht das Exil zur Heimat, aber nie die Heimat zum Exil.«⁵

Dem Festakt im Krönungssaal schloss sich ein auch inhaltsreicher Empfang des Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen, Johannes Rau, im Weissen Saal an.

»Im Rahmen der Aachener Akademietagung, die Diplomtheologe Hans-Hermann Henrix leitete, feierte Schalom Ben-Chorin mit den rund 180 Teilnehmern den Kiddusch, die häusliche Sabbatfeier. Ein Sabbatmorgengottesdienst in der Aachener jüdischen Gemeinde an der Oppenhoff-Allee, die Eröffnung einer Ausstellung sowie eine Dom-Führung gehörten ebenfalls zum Programm der Tagung.«⁶ Das eindrucksvolle Schlusswort⁷ hielt Walter Leo Schwarz, Lic. theol., der geschäftsführende Vorstand der Aachener Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit.

Gertrud Luckner

⁵ Aus: »Trotz Exodus und Exil – Heimat der Juden blieb die hebräische Bibel«, von Kurt Holz, in: »Der Weg. Evangelisches Sonntagsblatt für das Rheinland« (37/12), 28. 3. 1982.

⁶ Eindrucksvoll war auch die Ausstellung »Bilder zur Geschichte des Judentums« von Martin Reisberg und Bitia Rosendor im Atrium am Elisenbrunnen, die wir am Samstagabend, 6. 3., erleben konnten. – Erfreulich auch, dass am Montag, 8. 3., im Evangelischen Gemeindehaus eine Ausstellung mit Bildern von dem verstorbenen, früher in Jerusalem lebenden Jakob Steinhartd eröffnet wurde.

⁷ Zugrunde lag das Wort Ruts zu ihrer Schwiegermutter: »Wohin du gehst, gehe auch ich, und wo du bleibst, da bleibe auch ich. Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott« (Rut 1, 16). »Es ist das Bekenntnis einer Nichtisraelitin zum Gott Israels. Es zeigt, dass Gott auch den Heiden, die sich zu Abraham und seinen Nachkommen, zum Volk Israel, bekennen, Segen und Heil schenkt« (vgl. Gen 12, 3). – (Vgl. »Die Bibel. Einheitsübersetzung«, Herder 1980). – Bedauerlicherweise fehlt hier der Raum zur Wiedergabe des Beitrags. (Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu.)

6 Papst ehrt Opfer des Nationalsozialismus*

Johannes Paul II. hat in den Ardeatinischen Höhlen bei Rom der 335 Italiener gedacht, die [am 24. und 25. März] 1944 von deutschen Truppen als Geiseln in den Steinbrüchen erschossen worden waren¹. Die Opfer dieser Racheaktion, Italiener und italienische Juden, waren als Vergeltung dafür ermordet worden, dass italienische Widerstandskämpfer bei einem Bombenanschlag 33 deutsche Soldaten getötet hatten. Der Papst legte am 38. Jahrestag des Massakers in Begleitung von Angehörigen der Opfer Blumen an dem Denkmal [der »Fosse Ardeatine«] nieder.

* In: DIG-Informationen (12/2), Bonn, Juli 1982.

¹ Vgl. dazu: »Kreuz und Davids-Stern«, eine Aufnahme von den »Fosse Ardeatine«, wo Kreuz und Davids-Stern bezeugen, dass Christen und Juden zum ersten Mal gemeinsam verfolgt wurden; in: Beilage zum FrRu III/IV, Nr. 12/15 (Dezember 1951).

7 Resolution des Verwaltungsrats des Zentralrats der Juden in Deutschland

In einer Sondersitzung in der vergangenen Woche in Frankfurt hat der Verwaltungsrat des Zentralrats der Juden in Deutschland die folgende Resolution beschlossen:

»Die Juden in Deutschland sind besorgt, dass in weiten Kreisen der Bevölkerung und in der Publizistik die militärische Auseinandersetzung im Libanon mit der Massenvernichtung der Juden durch den Nationalsozialismus gleichgesetzt wird. Bisher schon haben extrem rechte wie extrem linke Gruppierungen undifferenziert den Staat Israel und die Juden angegriffen und verunglimpft. Dass sich jetzt auch insonderheit kirchliche Kreise, politische Organisationen und gewerkschaftliche Gruppierungen, die bisher der Aussöhnung zu dienen vorgaben, daran beteiligen, macht uns betroffen. Wir können uns des Eindrucks nicht erwehren, und verschiedene Vorgänge in deutschen Städten sind der Nachweis dafür, dass ein Antisemitismus aufbricht, den wir überwunden glaubten. Die Ereignisse der letzten Wochen machten deutlich, wie dünn und brüchig der Boden ist, auf dem sich unsere Demokratie bewegt.

Wir beklagen jedes Opfer, ob Christen, Moslems oder Juden. Wir könnten jedoch die vielerorts geäußerte Anteilnahme ernster nehmen, wenn sie auch früher für die Bürger des Staates Israel und für die durch den Terror der PLO gefährdeten und gemordeten Juden in ganz Europa und für die von der PLO seit Jahren bedrohten und ermordeten Libanesen geäußert worden wäre.

Wir erwarten, dass die Parteien, die Kirchen, die Gewerkschaften und die zuständigen Staatsorgane ihre Absicht, die Erfahrung mit dem Nationalsozialismus wachzuhalten und daraus zu lernen, beibehalten, um die Bürger zu befähigen, zwischen dem organisierten Massenmord durch die Nationalsozialisten und der Auseinandersetzung im Libanon zu unterscheiden.«

(In: Allgemeine jüdische Wochenzeitung, XXXVII/31, Düsseldorf, 30. 7. 1982.)

8 Genossen in Utopia*: Martin Buber, Gustav Landauer**

Von Dr. Ruth Link-Salinger (Hyman),
New York, Professor für neuere
Geschichte und Philosophie***

Von *Max Nordau*, dem Propheten des »Fin de siècle«, stammt folgende Beschreibung der Epoche zwischen 1890 und 1900: »Die derzeitige Situation ist seltsam verwirrend, eine Mischung aus fieberhafter Unruhe und offener Verzweiflung, aus Angstvisionen und verlogener Abscheu. Vorherrschend ist ein Gefühl der Angst, Angst vor dem drohenden Untergang und der Vernichtung.« Fin de

* Aus dem Englischen übersetzt von *Ulrike Berger*.

** Diese Fassung entstand zur Zeit eines Symposiums vom 3.–6. 1. 1978 in Beer Sheva anlässlich des 100. Geburtstags von Martin Buber. Kürzere Fassungen dieses Aufsatzes wurden u. a. beim Weltkongress für Judentum (Jerusalem 1973), vor dem religionsgeschichtlichen Institut der Columbia University (1975), vor dem Department of Religion der Temple University (1974) und dem philosophischen Institut der San Diego State University (1976) vorgetragen und diskutiert.

*** Ruth Link-Salinger (Hyman) war im Sommersemester 1979 und 1980 Gastprofessorin für Politische Wissenschaft und Germanistik an der Freien Universität Berlin; im Sommersemester 1981 mit einem Lehrauftrag für jüdische Philosophie und Geschichte an der Kirchlichen Hochschule Berlin und im Wintersemester 1979 als »Professor of Philosophy« an der Yeshiva University in New York.

siècle« ist Bekenntnis und Klage zugleich – der alte nordische Glaube hatte hierfür die beängstigende Vorstellung von der Götterdämmerung.«

In diese Welt der jugendlichen Rebellion und der kulturellen Umwälzungen hinein wurden zwei Männer geboren, die Freunde und Partner werden sollten: *Gustav Landauer*¹, 1870 in Karlsruhe geboren, und *Martin Buber*², 1878 in Wien. Und so wie das »Fin de siècle«, in dem beide ausserordentlich früh auch wissenschaftlich heranreiften, eine Epoche der Rebellion und Umwälzungen war, so waren Landauer und Buber dazu prädestiniert und entschlossen, Rebellen und Kulturrevolutionäre zu werden. »Wir wollen nicht die Revolution, wir sind die Revolution«, sagte Buber einmal vor dem Hapoel Hazair^{2a}.

Landauer und Buber waren Kulturrevolutionäre³; Vertreter geistiger Erneuerung als Weg zur Umwälzung der Gesellschaft. Beide stammten aus jüdischen Familien, in denen kaum noch jüdische Traditionen lebendig waren, und beide, der Wärme eines jüdischen Familienlebens schon früh entrissen, erreichten schon in jungen Jahren ein ungewöhnliches Niveau in ihren wissenschaftlichen Arbeiten. Beide heirateten nichtjüdische Frauen in jungen Jahren. Wir verstehen ihre Arbeit, ihre Bewegungen, ihre Beziehungen und ihren Einfluss am besten im Kontext jener europäischen Welt, deren Erben sie waren. *Buber* kannte zeit seines Lebens keine materiellen Nöte, weder in Europa (Wien, Lemberg, Berlin, München, Florenz und Frankfurt) noch in Israel, wo er ein zweites Zentrum für seine Schaffenskraft fand. *Landauer* wurde im Alter von 49 Jahren aus dem Leben gerissen, ermordet für seine Beteiligung an der Münchener Revolution von 1919, deren Kulturkommissar er gewesen war. Sein Leben war immer unruhig, bedrängt von finanziellen Sorgen, sei es in den Studentenjahren in Heidelberg, Berlin, Zürich oder Strassburg, oder in seinen späteren Jahren in London, Hermsdorf oder Krumbach. Seine erste Ehe mit einer nicht jüdischen Arbeiterin, die er in anarchistischen Kreisen kennengelernt hatte, endete in Scheidung; eine Tochter aus dieser Ehe überlebte, eine andere starb früh, seine erste Frau erlag der Tuberkulose. Auch die zweite Ehe war überschattet von Not und Tragik, so sehr sie durch persönliches Glück, fruchtbare schriftstellerische Zusammenarbeit und die Geburt zweier Töchter bestimmt war. *Landauer* wurde dreimal (1893, 1896 und 1899) wegen seiner politischen und journalistischen Aktivitäten nach langen Prozessen zu Gefängnisstrafen verurteilt; seine zweite Frau, die jüdische Dichterin und Übersetzerin *Hedwig Lachmann*, starb 1918 nach kurzer Krankheit.

Wichtiger als die Wendungen ihrer persönlichen Schicksale ist jedoch die Richtung, in der beider Leben parallel lief. *Landauer* wurde um 1891, als Student in Zürich, zum radikalen Sozialisten. Auf den Kongressen der Sozialisti-

¹ Vgl. R. Link-Salinger (Hyman), Nachwort zu *Gustav Landauer: Erkenntnis und Befreiung, Suhrkamp, Frankfurt 1976*; dsb, *Gustav Landauer: Philosopher of Utopia*, Hackett, Indianapolis 1977; dsb, *Gustav Landauer* in: »Historical Transmission«, in: *Proceedings. American Academy for Jewish Research*, Bd. 41–42; *Oeuvres Gustav Landauer* in: ebd., Bd. 43. Vgl. auch dsb, »Themes on the Study of 19th and 20th Century Utopianism«, in: *Bulletin, Centre Universitaire d'Etudes Européennes*, März 1975. Hilfreich für eine Neubewertung von *Landauer* waren die Staatsarchive des Innenministeriums der DDR in Merseburg und Potsdam, die die Verfasserin einsehen konnte; dsgl. das *Landauer-Archiv*, jetzt Teil des *Buber-Archivs der Universitätsbibliothek in Jerusalem*.

² Vgl. *G. Schaefer: Martin Buber. Hebräischer Humanismus, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966*; *Martin Buber: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, L. Schneider, Heidelberg, Bd. I 1972, Bd. II 1973, Bd. III 1975.

^{2a} Hapoel Hazair (wörtl. »Der junge Arbeiter«) – Zionistisch-volkssozialistische Gruppe. (Anm. d. Red. d. FrRu).

³ Vgl. von der Verfasserin: *Gustav Landauers »Revolution«*, in: *Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz. Historische Kommission, Freie Universität Berlin 1975*.

schen Internationale von 1893 und 1896 versuchte er vergeblich, die Aufnahme der Anarchisten als gleichberechtigte Delegierte durchzusetzen. Während der neunziger Jahre begann seine Mitarbeit an der Zeitschrift der deutschen Anarcho-Sozialisten, dem »Sozialist«, von 1909–1915 war er ihr Chefredakteur. Im Berlin der neunziger Jahre und der Jahrhundertwende kam es zur Gründung der »Neuen Freien Volksbühne«, ein Versuch, modernes Theater in Berlin einzuführen, an dem sich Buber und Landauer beteiligten. Beide gehörten auch zur »Neuen Gemeinschaft« der Brüder Hart, einer Gruppe von Linksliberalen, die auf kulturellem und sozialem Weg die Gesellschaft erneuern wollten. Ihr Programm hatte allerdings mystische, religiöse Untertöne, und Landauer distanzierte sich bald wieder davon. Seit 1908 gehörten Buber und Landauer zum »Sozialistischen Bund«, einer von Landauer gegründeten sozialistischen Bewegung, deren ideologische Grundlagen Kommunalismus und Kultur-Populismus waren. Der Sozialistische Bund hatte bis zu seinem Verbot im Ersten Weltkrieg (1915) mehrere Zellen in Deutschland. 1914 gründete Buber mit einer kleinen Gruppe holländischer, norwegischer und deutscher Pazifisten, darunter Landauer, den »Blutbund« jener, die Frieden und Verständigung in der Welt verwirklichen wollten. Diese Gruppe, die später den Namen »Forte-Kreis« erhielt (für 1915 war ein Treffen in Forte, Italien, vorgesehen, und der Name setzte sich durch, auch wenn dieses Treffen nie stattfand), sollte von vornherein nicht mehr als hundert Mitglieder umfassen – ein Beispiel für jene zahllosen kleinen »Bünde«, die für Deutschland und Frankreich in dieser Zeit so typisch waren. Kleine Gruppen mit sozialen Programmen wurden von Intellektuellen der Rechten wie der Linken ständig neu gegründet und wieder aufgegeben; lose Gruppen und Vereinigungen dieser Art versammelten sich dauernd in den Kaffeehäusern und Kneipen von Paris, Berlin, München und Wien. Diese politisch-literarischen Vereinigungen waren ein wesentliches Kennzeichen des europäischen Lebens im 18. und 19. Jahrhundert – ebenso wie die unzähligen kleinen Zeitschriften für Literatur und Politik.

Die europäische politische Situation begünstigte nicht nur die Entstehung von Parlamenten und politischen Parteien, sie schuf auch die Bünde, Bewegungen, Zeitschriften und Traktate und programmatischen Erklärungen ihrer Zeit. Die »Neue Gemeinschaft«, in der Buber und Landauer ihre Vorträge hielten, bestand überwiegend aus gebildeten Intellektuellen⁴; ähnliches gilt für den Forte-Kreis. Der Sozialistische Bund dagegen war ein Versuch, Kulturrevolution, Kommunalismus und radikalen Aktivismus in die Massen zu tragen. Die Neue Freie Volksbühne in Berlin, an der Buber und Landauer aktiv mitarbeiteten, war eine ähnliche Bemühung von Intellektuellen, die Massen zu erziehen. *Buber und Landauer* bemühten sich gemeinsam um die Gründung von *Gemeinschaftssiedlungen*⁵ in Deutschland: Ausgangspunkt war die Überzeugung, dass Entfremdung, Identitätsverlust, Einsamkeit und Leere nur in vorstädtischen Siedlungen zu überwinden seien⁶, die in Freiwilligkeit, Zusammenarbeit und Freiheit den neuen

Menschen, die neue Gesellschaft schaffen und so den autoritären europäischen Nationalstaat unterminieren sollten⁷. *Buber*, eine starke intellektuelle und charismatische Kraft in den zionistischen Studentengruppen von Prag und Wien (gegründet von jüdischen Studenten wie *Hans Kohn*, *Hugo Bergman* und *Robert Weltsch*), entwickelte die revolutionäre Ideologie von Bar Kochba und Hapoel Hazair^{2a}. In das Programm dieser Gruppen brachte er die Gedanken und Werke Landauers ein; diese begründeten die Überzeugungen der Kommunalisten und Kultursozialisten wie *A. D. Gordon* und *Chaim Arlosoroff*. In einer neueren Arbeit von Elkanah Margalit (hebräischer Titel: *Hashomer Hazair 1913–36*⁸) wird der Einfluss der deutschen Wandervögel, der Jugendbewegung, der neuen Psychologie und der messianischen Strömungen im europäischen Sozialismus auf die ersten Kibbuzim und Gemeinschaftssiedlungen nachgewiesen, die vor 1925 durch Auswanderer aus Zentraleuropa gegründet wurden.

Hier hat Landauer seine geistigen Erben gefunden – dank Bubers Einfluss. Buber brachte Landauers Vermächtnis in jene zionistischen Gruppen hinein, in denen er arbeitete: in jene Gruppen, die im Zionismus einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit sahen; für die der Zionismus die geistige Wiedergeburt des Judentums und seine Vereinigung mit der Natur und den eigenen uralten Traditionen bedeutete; für die die Kibbuz-Bewegung der entschiedene Bruch der jungen, aktiven, arbeitenden Juden mit einer dekadenten bürgerlichen Existenz unter den Unterdrückern war. Für Buber, wie für Landauer, bedeutete Sozialismus einen Neuanfang, die Vergeistigung des Lebens und der gesellschaftlichen Verhältnisse, den Aufbau einer freien Gemeinschaft, die Verwirklichung des Ichs in Dialog, Zusammenarbeit und Harmonie mit anderen – eine Vergöttlichung durch das Ausstrecken nach dem Göttlichen.

Von entscheidender Bedeutung sind dabei Begriffe wie *Tat*, *Geist* und *Zukunft*. Revolution ist Neuanfang – und dieser beginnt bei einem selbst. Die Geisteshaltung ist existentialistisch: Man hat *ein* Leben, *ein* Selbst, *eine* Tat (den Neuanfang), und die Zeit dafür ist *jetzt*.

Beide, Buber wie Landauer, standen unter dem Einfluss der Mystik und einzelner Mystiker. Landauer übersetzte Meister Eckardt ins Deutsche; Buber veröffentlichte schon früh seine Anthologie mystischer und ekstatischer Erfahrungen aus Mittelalter und Neuzeit. Die ekstatischen Konfessionen. Die Faszination des Heiligen, der religiösen Erfahrung, der Begegnung, des Dialogs, des mitfühlenden Gesprächs, der Vereinigung, des Magischen und des Sakramentalen findet sich nicht nur in Bubers und Landauers Sozialismus und Kommunalismus; sie durchzieht weite Teile der europäischen Literatur und religiösen Bestrebungen dieser Zeit. Die Einheit von Mensch und Natur, von Menschlichem und Göttlichem, von Mensch und Mensch, das Streben nach Einheit und Vereinigung als Gegensatz zur »Zersplitterung«⁹ des menschlichen Lebens (man beachte dieselben Begriffe im chassidischen *Shyirat Hakelim!*) kennzeichnet das Gemeinsame in den Arbeiten Bubers und Landauers. Hier sahen sie die heilige Aufgabe des Propheten, des Philosophen, des Künstlers, des Zaddik, des Chalutz, des Juden (oder wie immer sie ihre Idealtypen in den jeweiligen Schriften auch begrifflich fassten): dieses Einssein, diese rettende Einheit, diese Neuschöpfung in die Erfahrung und in die Welt hineinzubringen. Dies ist die revolutionäre

⁴ P. R. Mendes-Flohr, »Martin Buber and the Moral Dilemma of Zionism«, in: The Jerusalem Quarterly, Nr. 3, Frühjahr 1977.

⁵ So auch andere jüdische Utopisten wie Theodor Hertzka, Herausgeber der Neuen Freien Presse in Wien, und Franz Oppenheimer, Soziologe und Mitarbeiter von Herzl. Mit Landauer zusammen setzten sich auch *Hertzka* und *Oppenheimer* aktiv für *Gemeinschaftssiedlungen* ein. Mit ihren Beiträgen zum europäischen Utopismus und zur jüdischen Wiedergeburt beschäftigt sich die Verfasserin in späterer Arbeit (Euvres Franz Oppenheimer).

⁶ W. Fähnders / M. Rector, Linksradikalismus und Literatur: Untersuchungen zur Geschichte der sozialistischen Literatur in der Weimarer Republik, Rowohlt, Hamburg 1974.

⁷ H. Schempp, *Gemeinschaftssiedlungen auf religiöser und weltanschaulicher Grundlage*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1969.

⁸ Den Hinweis auf dieses Buch verdanke ich Prof. Shlomo Avineri.

⁹ Vgl. *W. Laqueur*, *Reflections on Youth Movements in: Commentary*, Juni 1969.

re Tat: der Realität aufgrund neuer Verheissungen und neuer Einsichten neu zu begegnen und sie und die Welt darin zu verändern; einen neuen Geist zu bringen; Bedeutung zu vermitteln; über sich selbst hinauszugreifen und zu verändern. Wesentliche Kräfte hierfür waren »Die Rede, die Lehre und das Lied«, wie eines von Bubers Büchern heisst^{9a}.

Sprache als Grundlage: Sowohl Buber^{9b} wie Landauer waren hervorragende Schriftsteller; Landauer zudem ein ausserordentlicher Redner. Alle Rezensionen erwähnen sein unglaubliches Sprachgefühl in seinen Übersetzungen von Wilde, Tolstoi, Briefen aus der Französischen Revolution, Strindberg, Whitman, Eckardt und Kropotkin. Seine Shakespeare-Studien, die von Buber nach seinem Tod in zwei Bänden veröffentlicht wurden, machen Landauer bis heute zu einem klassischen deutschen Shakespeare-Interpreten. Und in allem geht es um die Wahrheit des Wortes, immer um das Wort, um Wahrheit und Wort. Dies verband Landauer mit Buber, der später eine grundlegend neue Übersetzung der Hebräischen Bibel in die deutsch-jüdische Erfahrungswelt einbringen sollte. Auch Rosenzweig und Buber hatten dieses Ziel: das wahre Wort zu vermitteln, die lebendige Erfahrung des heiligen Wortes und des heiligen Textes weiterzugeben.

Das andere ist Bubers Text, der lebendige Text, der den Leser oder Hörer verpflichtet. Die Lehre steht für sich allein, sie hat keine Deutungen nötig. Sie steht für sich, für immer. Landauer und Buber waren fasziniert vom tiefgründigen, ewigen Orient. Nach Schopenhauer spürten viele Deutsche diese Kraft des Ostens, des Orients; die dynamische Religiosität des Ostens, aus Indien und China, kam nach Westen. Buber spricht davon, wie er seine grundlegende religiöse Offenbarung im Alter von 26 Jahren im Chassidismus fand – und wir wissen, dass er sie nie wieder aufgab. Der Chassidismus wurde für ihn zur modernen jüdischen Inspiration. Frei von den Schlacken und Routinen des rabbinischen Judentums, begegnete hier dem religiösen Humanisten Buber die wahre Inspiration der verborgenen Botschaft, die verborgene Lehre, das Wesen der Heiligkeit des heiligen Lehrers. Hier fand sich Gemeinschaft, wahre Gemeinschaft, »jichud« – Grundlehre des Judentums. Hier war Freude in einer tragischen Welt; hier konnte der Mensch seine tragische Existenz transzendieren. In dieser fast sakramentalen Gemeinschaft fanden die Gläubigen, die Chassidim, ihre Kraft. (»Kraft« ist bei Buber und Landauer ein Lieblingswort.) Buber versuchte, die Gemeinschaft der chassidischen Erfahrung mit dem Kommunalismus der von Europäern gegründeten Jugend-Kibbuzim zu vereinigen. Seine Begeisterung übertrug sich auf Landauer, der sich gegen Ende seines Lebens durch einige kleinere Veröffentlichungen zu den zionistischen Kreisen um Buber hingezogen fühlte¹⁰. Von Landauers »Judentum« zu sprechen, wäre falsch. Für ihn gab es nur sein »Judesein«, sein jüdisches Schicksal, seine jüdische Empathie, seine jüdische Erfahrung – ins Ethische gewendet, ins Humanistische, ins Religiöse. Sein Humanismus und seine jüdische Inspiration gehörten zusammen, er konnte und wollte sie nicht trennen. Seine Bewegung war nicht die zionistische, sondern die anarchistisch-sozialistische – die Tradition all jener, die seit Urzeiten die radikale Freiheit des Menschen verwirklichen wollten. Von den Propheten über die Essener und die mittelalterlichen Mystiker bis zu den modernen

^{9a} Leipzig 1917, Insel Verlag.

^{9b} Vgl. dazu auch: M. Buber. Begegnung, Stuttgart 1960, W. Kohlhammer. (Anm. 9a, 9b d. Red. d. FrRu).

¹⁰ Für die erhellende Diskussion zwischen Nachum Goldman und Gustav Landauer über eine Konferenz über europäischen Sozialismus und jüdischen Kommunalismus vgl. G. Landauer: Philosopher of Utopia, S. 52 f., 73 und 116.

Utopisten fliesst eine Tradition, die sich stets gegen das Herrschende richtet, um den menschlichen Geist zu verjüngen und zu erneuern, – gelegentlich gebrochen und unterdrückt, dann wieder aufgenommen und fortgeführt.

Hier war Landauers Inspiration. Künstliche Dogmen, Parteien, Programme und politische Aktivitäten, die auf marxistischer, materialistischer Grundlage aufbauten, hindern die Entwicklung des wahren Sozialismus. Wenn für Buber gilt, dass es genausoviel Heiliges in der Welt gibt, als der Chassid durch sein Handeln die Welt heiligt; wenn für Sartre gilt, dass die Welt genausoviel Sinn hat, als der Mensch ihr Sinn gibt; dann gilt für Landauer, dass es genausoviel Sozialismus und Gemeinschaft in der menschlichen Erfahrung gibt, als der Mensch verwirklichen will. Der Sozialismus ist keine notwendige Entwicklung, nicht vorherbestimmt oder determiniert, sondern die Schöpfung freien, entschiedenen Handelns.

Im Unterschied zu Buber hatte Landauer niemals die Möglichkeiten, die eine feste Stellung an einer Universität eröffnet. Buber wurde Lehrer am Frankfurter Jüdischen Lehrhaus, dann an der dortigen Universität, später Professor an der Hebräischen Universität in Jerusalem. Landauer, dem die Promotion wegen seiner politischen Aktivitäten und wegen seiner Gefängnisstrafen verweigert wurden, konnte seine ungewöhnlichen, fruchtbaren literarischen und philosophischen Gaben niemals gestützt auf eine Stellung in einer Hochschule verbreiten. Obwohl er mit Buber und Nachum Goldman zusammen an Plänen für eine Jüdische Volkshochschule arbeitete, obwohl er einen äusserst interessanten Entwurf zur Reform der Münchener Universität verlegte, als er 1919 Kulturkommissar war, konnte er doch niemals an einer Universität arbeiten. Sein bleibendes Werk besteht so vor allem aus seinen etwa 600 Beiträgen und Essays in verschiedenen literarischen und politischen Zeitschriften, vor allem in seiner eigenen, dem »Sozialist«. Unvergessen sind seine Übersetzungen und seine literarischen, politischen und philosophischen Kritiken in seinen Büchern *Skepsis und Mystik*, *Rechenschaft*, *Der werdende Mensch*, *Beginen* und in dem zweibändigen Shakespeare-Werk. Unvergessen sind zudem seine Vorträge in den Berliner jüdischen Salons während des Ersten Weltkrieges, – es heisst, dass er bei solchen Gelegenheiten seine Zuhörer völlig vergass, um statt dessen Philosophen und Literaten aller Zeiten anzureden.

Eine liebevolle Erinnerung an Landauer ist die zweibändige Briefauswahl, die Buber und Ina Britschgi-Schimmer 1929 nach Jahren mühsamen Sammelns veröffentlichten. Die Auswahl war schwierig, denn die Menschen jener Zeit schrieben viel und häufig, – oft genug über uninteressante Dinge –, und Landauer schrieb mehr und besser als andere. Nachdem man nun die ganze Korrespondenz im Amsterdamer Institut für Sozialgeschichte einsehen kann, muss die Auswahl von 1929 Unzufriedenheit wecken.

Buber wollte noch einen Band mit politischen Schriften und Briefen folgen lassen, doch dieser Plan wurde nie verwirklicht – schon in den zwanziger Jahren war die Beschäftigung mit dem politischen Anarchismus nicht ungefährlich. Buber selbst geriet mehr und mehr in seine Arbeit über die jüdische Nationalkultur; der geliebte Freund, 1929 noch einmal erinnert, verblasst in Bubers Erinnerungen von 1939. Bubers *Pfade in Utopia* geben nur noch ein schwaches, mattes Bild von Landauer; der lebendige Landauer war längst zuvor in die Arbeit Bubers eingegangen^{11/11a}.

¹¹ R. Link-Salinger (Hyman) zusammen mit A. Hyman, »Works about Gustav Landauer«, in: »Philosopher of Utopia«.

^{11a} Vgl. dazu: Grete Schaeder, *ibid.* s. o. S. 57, Anm. 2 (S. 213). (Anm. d. Red. d. FrRu).

Was für uns zu tun bleibt, ist die Beschäftigung mit dem politischen Landauer, mit jenem Landauer, der nicht der Bubersche ist, dessen Aktivitäten Bubers Arbeit nicht berührten. So wie Buber in den zwanziger Jahren immer stärker in religiöse Kreise drang^{11b} (in jüdische wie protestantische), so lebt Landauer in radikalen Gruppen weiter, im Anarcho-Sozialismus und Kommunalismus¹². Hier finden wir den Journalisten und Herausgeber Landauer, der geduldig dreimal ins Gefängnis ging, um politische Aussenseiter zu verteidigen, der um die Führung einer sozialistischen Literaturzeitschrift kämpfte, die er nicht als Bildungsblättchen für Arbeiter gestalten wollte. Hier ist der Landauer, der seinen eigenen Weg in die Sozialistische Internationale ging – und wieder heraus –; der Versammlungen sprengte, um sich Gehör zu verschaffen; der entgegen seinen eigenen Überzeugungen von Revolution an der Münchener Revolution teilnahm, in der er seinen Tod finden sollte.

^{11b} Vgl. dazu u. a.: M. Buber, *Der Heilige Weg. Ein Wort an die Juden und an die Völker. Dem Freunde Gustav Landauer aufs Grab.* Rütten & Loening, Frankfurt 1919. (Anm. d. Red. d. FrRu).

¹² R. Link-Salinger (Hyman), signatur, g. l.: *Gustav Landauer in: »Sozialist«* (Aufsätze zu Politik, Sozialismus und Kultur), Suhrkamp, Frankfurt 1981.

Buber sagte in seiner Nachrede: »In der Revolution, gegen die Revolution, für die Revolution«. Dies ist ein anderer Landauer, der in seinen Schriften und Zeugnissen nicht sichtbar wird: der Landauer der politischen Bewegungen. Der Marxismusforscher George Lichtheim sagt in seinem Buch *Marxismus*, dass man Marx nur verstehen kann, wenn man über seine Schriften hinaus auch die geschichtlichen Bewegungen kennt, die seinen organisatorischen Anstrengungen folgten. Dasselbe gilt für Landauer. Um ihn und seine Rolle in der europäischen Geistesgeschichte zu verstehen, muss man auch den Autor des *Aufruf zum Sozialismus* kennen, als Programm für den Sozialistischen Bund zweimal nachgedruckt; man muss den Verfasser der *30 Thesen über den Sozialismus* kennen, in denen er seine grundlegende Kritik am Marxismus zusammenfasst; und man muss seine politischen Aktivitäten kennen. Und dies ist immer noch derselbe Landauer wie der, der Spinoza, Goethe und Shakespeare liebt, um ihrer Weisheit willen, in der sie vom Tode des Menschen lehrten; derselbe Landauer, der in einem seiner letzten Briefe schrieb: »Jetzt geht es in den Tod, jetzt heisst es den Kopf hochhalten«.

Der politische Existentialist Landauer wartet noch auf seine Entdeckung und Wertung³.

16 Literaturhinweise

Werkstattbericht

A. BIESINGER / G. BIEMER / P. FIEDLER (Hrsg.) in Zusammenarbeit mit K.-H. Minz und U. Reck: *Was Juden und Judentum für Christen bedeuten. Eine neue Verhältnisbesinnung zwischen Christen und Juden. Lehr-Lerneinheiten für die Sekundarstufen (Lernprozess Christen Juden, Band 3).*

Ziel dieses im Frühjahr 1983 erscheinenden Buches, dessen Manuskript im März 1982 abgeschlossen wurde, ist nicht nur, ein Curriculum zum Lernprozess Christen Juden vorzustellen, sondern eben damit auch einen eigenständigen Beitrag zur Didaktik des Religionsunterrichts zu leisten (A. Biesinger). In dieser Hinsicht wird die Arbeit der didaktischen Vermittlung von der Fachwissenschaft (Theologie) zur Anthropologie vorausgesetzt, wie sie bereits in Band 2 dieser Reihe (G. Biemer [Hrsg.], *Freiburger Leitlinien zum Lernprozess Christen Juden*, Düsseldorf 1981) geleistet wurde¹ und die entsprechend den fachdidaktischen Erfordernissen bis zur Erstellung eines Grobzielpools geführt hat. Daran anknüpfend wendet sich Kapitel 1 diesen Problemen zu: Religion im Zusammenhang der Selbstbegründung der Pädagogik (G. Biemer) – Der Anspruch Jesu als »regulative Idee« zu einer Religionsdidaktik (P. Fiedler) – Didaktische Gliederung des gesamten Themenbereichs »Christen Juden« (G. Biemer / P. Fiedler). In Kapitel 2 wird eine didaktische Konzeption zur unterrichtlichen Planung des »Lernprozesses Christen Juden« vorgelegt (A. Biesinger), die infolge der eingehenden Auseinandersetzung mit den didaktischen Konzeptionen von W. Klafki, W. Schulz und F. v. Cube allgemeine Gültigkeit für religionsunterrichtliche Planung beansprucht. Lern- und sozialpsychologische Überlegungen zum Abbau von Vorurteilen im Religionsunterricht sind so konkretisiert, dass diese Aspekte in sehr vielen Un-

terrichtsstunden selbstverständlich mitthematisiert werden. Von grundsätzlicher Bedeutung sind auch die hier abgeschlossenen Überlegungen zur Medienproblematik bei Religionsunterricht über das Verhältnis Christen Juden (U. Reck). Der direkt aus der und für die Unterrichtspraxis konzipierte Hauptteil des Buches (Kapitel 3) bringt die Verlaufsplanung eines Basiskurses zum vorliegenden Themenkreis (A. Biesinger). Dieser Basiskurs kann in der Sekundarstufe II in leicht zu modifizierender Form auch schon am Ende der Sekundarstufe I eingesetzt werden. In Kapitel 4 ist die Umriss- und Prozessplanung für die beiden Aufbaukurse »Land« und »Volk« durchgeführt. Aus diesen drei Kursen lässt sich in komprehensiver Weise ohne weiteres ein Leistungskurs erstellen. Als Anhang bringt Kapitel 5 zunächst eine referierende und rezensierende Übersicht über die erreichbaren Unterrichtsmaterialien (Medien) zum Thema und zu angrenzenden Themenkreisen (K.-H. Minz/U. Reck). Darauf folgen als Medien im weiteren Sinn, d. h. für den Lehr-Lernbedarf zubereitet, fachwissenschaftliche Beiträge zu den Grundkategorien der Verhältnisbesinnung Christen Juden (E. L. Ehrlich, B. Feininger, K.-H. Minz, B. Uhde).

Der zusammen mit diesem Band erscheinende Band 4 der Reihe »Lernprozess Christen Juden«, hrsg. von K.-H. Minz, U. Reck, P. Fiedler in Zusammenarbeit mit G. Biemer und A. Biesinger, enthält die Quellentexte für den Basiskurs und die beiden Aufbaukurse. Der Konzeption dieser – im Manuskript ebenfalls schon fertiggestellten Quellensammlung als »Schüler-Reader« entsprechend, ist ein kleines Glossar zu diesen Kurstexten beigelegt.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

HORST BÜRKLE: *Missionstheologie.* Stuttgart 1979. Verlag W. Kohlhammer. 212 Seiten.

In einem weiten Rundgang geht der bekannte evangelische Missions- und Religionswissenschaftler das Thema der Mission an: aus Reflexionen über die gegenwärtige Missionssituation führt der Weg zurück zu den Missionsverständnissen der Vergangenheit, um schliesslich von dort wieder zur Gegenwart zurückzukehren und rich-

¹ S. FrRu XXXII/1980, S. 98 f. Vgl. dazu auch: *Peter Fiedler: Das Judentum im Katholischen Religionsunterricht. Analysen – Bewertungen – Perspektiven* (Reihe: »Lernprozess Christen Juden« Bd. 1) s. in: FrRu XXXI/1979, S. 111 f. sowie ebd. S. 3–8: Was katholische Schüler vom Judentum erfahren. (Anmerkung d. Red. d. FrRu)

tungweisend Grundzüge eines modernen christlichen (evangelischen) Missionsverständnisses zu erarbeiten. Das Buch versteht sich selbst als eine Art von Einführung, und unter dieser Selbstbegrenzung ist es denn auch zu betrachten und zu beurteilen. Angesichts dieser Zielsetzung und dieses Charakters darf man keine theologischen Grundsatzrörterungen erwarten, die hier nicht abgeleitet werden können. Dies gilt besonders auch im Blick auf das, was das jüdisch-christliche Anliegen (nennen wir es einmal so) in dieser Beziehung beinhalten würde.

Odilo Kaiser, Freiburg i. Br.

O. EISSFELDT: Kleine Schriften VI. Hrsg. von R. Sellheim / F. Mass. Tübingen 1979. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XVIII und 187 Seiten.

Der abschliessende sechste Band der »Kleinen Schriften« enthält neben zwei posthum erschienenen Beiträgen über »Kultzelt und Tempel« und über die »Monopol-Ansprüche des Heiligtums von Silo« (beide aus dem Jahre 1972) vor allem Ergänzungen und Nachträge zum Verzeichnis der Schriften Otto Eissfeldts sowie – worauf besonders hinzuweisen ist – einen analytischen Index, ein Stellenregister, das die biblischen und ausserbiblischen Stellen notiert, weiterhin ein Verzeichnis der Autoren und Abkürzungen wie eine Liste von Druckfehlerberichtigungen zu allen sechs Bänden. Im Vorwort geben die Herausgeber eine erste Würdigung des Menschen und Gelehrten Otto Eissfeldt, in deren Rahmen auch die drei Ansprachen abgedruckt werden, die bei der Trauerfeier am 27. April 1973 in der Laurentiuskirche zu Halle/Saale gehalten wurden. – Durch die in diesem Band enthaltenen Indices und Register wird erst der volle Reichtum des in den »Kleinen Schriften« enthaltenen Materials erschlossen, wofür der Leser Herausgebern und Mitarbeitern zu grossem Dank verpflichtet ist.

Peter Weimar, Münster

J. A. EMERTON (Hrsg.): Studies in the Historical Books of the Old Testament, Vol. XXX. Leiden 1979. Verlag E. J. Brill. 278 Seiten.

In diesem Bande sind eine Reihe von Aufsätzen gesammelt worden, die alle historischen Themen zum Inhalt haben, seinerzeit an *Vetus Testamentum* geschickt wurden und nun hier gemeinsam erscheinen. *A. G. Auld* untersucht den hebräischen und griechischen Text des Buches Josua. Von *Z. Ben-Barak* stammt eine Untersuchung über den gesetzlichen Hintergrund der Rückforderung Davids für seine Ehefrau Michal, die längst wieder einen anderen Mann geheiratet hatte (vgl. 2 Sam 2, 12–3,1). *R. Bickert* behandelt das Thema: Die List Joabs und der Sinneswandel Davids, eine deuteronomistische Einschaltung in die Thronfolgeerzählung in 2 Sam 14, 2–22. *R. L. Braun* arbeitet über die Bücher der Chronik, Ezra und Nehemia auf dem Hintergrund der Theologie sowie der Literaturgeschichte. Von Interesse ist ferner *B. Lindars* Studie über die israelitischen Stämme im Richterbuch. *D. F. Murray* behandelt die erzählerische Struktur und Technik in der Deborah-Barak-Geschichte (Ri 4, 4–22). *T. Veijola* widmet seine Studie dem Gedächtnis des Hethiters Uria, eine Widmung, für die der Verfasser zweifellos ein Patent anmelden kann, so etwas als Erster getan zu haben. Der Aufsatz behandelt Salomo, der Erstgeborene Bathsebas. Der Autor sucht zu beweisen, dass die Erzählung von dem ersten gestorbenen Kind der Bathseba eine Legende sei, die von Salomo den Makel nehmen will, als Frucht eines ehebrecherischen Verhältnisses geboren zu sein. Andere Aufsätze ergänzen die erwähnten. Der Band ist reichhaltig und wird zu konsultieren sein, wenn man Einzelprobleme der Geschichte Israels zu behandeln hat.

E. L. Ehrlich

MARTHA GROTHOLTMANN: Israels Prophetie erfüllt sich vor unseren Augen. 2. Aufl. o. J. Selbstverlag Martha Grotholtmann. 73 Seiten.

Ein Büchlein, das mit grossem persönlichen Einsatz geschrieben ist. Er wiegt jedoch, von der Faktenverwertung abgesehen, den fundamentalistischen Umgang mit der Bibel nicht auf, demzufolge sich etwa in Israels Geschichte Gottes Strafgericht ausgewirkt habe, worauf mit der Rückkehr ins Land die Endzeit anbreche. Der Philosemitismus, der sich hier zu Wort meldet und der auch den Missionsgedanken noch einschliesst, lässt sich heute einfach nicht mehr rechtfertigen.

Peter Fiedler

GOTTHOLD HASENHÜTTL: Einführung in die Gotteslehre. Darmstadt 1980. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 267 Seiten.

Ein in philosophisch-theologischen Grenzfragen versierter Autor zeigt, wie man sich im Verlaufe der Geschichte mit Verstandes-, Gemüts- und Willenskräften einen Zugang zu Gott sichern wollte, wie die Berechtigung dieses Bemühens negiert wurde und wie sich die Gottesfrage für heutige denkende Menschen ausnimmt. Hasenhüttl beginnt mit den Ursprüngen der abendländischen Gotteserfahrung: wie die Griechen ihr Verhältnis zu den Göttern und zu Gott gefunden haben, welche Hauptzüge der Gott des Alten Testaments trägt und wie im jesuanischen Geschehen eine »Humanisierung Gottes« eingetreten ist. Im zweiten Hauptteil geht es um die kirchliche Deutung der Gotteserfahrung. Dabei werden hauptsächlich frühkirchliche Aussagen über Gott berücksichtigt. Das Mittelalter scheint fast nur in einem Exkurs über den Gottesbegriff bei Thomas von Aquin auf. Der dritte Hauptteil ist bei weitem der umfangreichste: »Die Gottesfrage heute« (S. 117–243). Register und Literaturverzeichnis schliessen das Buch ab.

Hasenhüttl schreibt keine abgeklärte und ausgewogene Geschichte der christlichen Religionsphilosophie. Seine kritisch-komentierenden Ideen und sein Engagement scheinen in allen Kapiteln unübersehbar auf. Die Atheisten und die Vertreter der Gott-ist-tot-Theologie des 19./20. Jahrhunderts bewegen ihn sehr stark. Er möchte seine Meinung über Gott erst nach gründlicher Beachtung der Argumente der Bestreiter Gottes formulieren. Er wehrt sich gegen jede vorschnelle Flucht in den unreflektierten Glauben. So möchte er sich als jemand bewähren, der Du zu Du mit den modernen Schwierigkeiten steht. »Die Krise der heutigen Theologie gründet in der Erfahrungslosigkeit des Glaubens an einen persönlichen Gott« (118). Hasenhüttl kann daher kein theistisches System und keinen Gottesbegriff akzeptieren, die diese Erfahrungslosigkeit perpetuieren würden: »Entscheidend wichtig ist sicher, dass Gott mit dem Selbstvollzug des Menschen in eine so enge Verbindung gebracht wird, dass im Freiheitsgeschehen und im Akt der Befreiung Gott antizipatorisch gegenwärtig wird und von Gott dort gesprochen werden kann, wo Freiheit verifiziert wird. In ihr wird Gottes Kommen zu den Menschen indirekt bewahrheitet und erfahrbar« (217). Man dürfe Gott nicht ohne den Menschen begreifen wollen. Gott als blosser Begründungshypothese für menschliches Dasein oder gar als Zementierer der gesellschaftlichen Zustände sei »letztlich uninteressant« (225). Wo und wie soll denn Gott gesucht werden? In der Liebe zum Mitmenschen! »Gottesliebe wird in Jesus Christus konkret. Die Funken der Liebe sind nicht im fernen Weltall verstreut zu suchen . . . , sondern mitten in der Geschichte, in den Augenblicken des Lebens, am nächsten Menschen werden sie erfahrbar« (60).

Man kann dieser grossartigen Optik – Gott als Liebe, die in der mitmenschlichen Bewährung aufscheint – gewiss

nicht widersprechen. In der Tat muss der Gottesgedanke »ein ständiger Beitrag« sein, »die Welt im Werden zu erhalten und auf menschenwürdigere gesellschaftliche Verhältnisse zu achten« (227). Andernfalls degeneriert er zu tönender Ideologie. Der Autor muss sich aber fragen lassen, ob er einem zu sehr nur auf heutige Situationen zugespitzten Gottesbild huldigt. Er wehrt sich gegen einen Gott »an sich«: »Gott ist »an sich« genauso, wie er sich erschliesst, wie er sich schenkt. So wie die Menschen ihn als Gabe empfangen, so ist er . . . So ist Gott nichts für sich und daher alles für uns . . . Von hier her ist es beinahe selbstverständlich, dass es kein innertrinitarisches »Du« gibt. Es ist sinnlos, an ein Du-Sagen von Vater und Sohn zu denken« (88). Gewiss sind wir in theologischen Diskussionen »bestenfalls blinde Bettler, die miteinander streiten« (124). Aber auch dann scheint die Frage nach dem Gott jenseits menschlicher Bezugspunkte nicht nur der Blindheit zu entstammen. Ist Gott wirklich nur eine reine »Beziehungswirklichkeit«, wie der Verfasser mehrmals hervorhebt (z. B. 80.95)? Jedenfalls weist das, was in der Bibel und in der jüdischen und in der christlichen Geschichte unter JHWH bzw. Kyrios – gewiss nur ahnend und stotternd – verstanden wurde, auch auf einen unendlichen Überhang Gottes über allen (gewiss nicht zu minimalisierenden) innerweltlichen, innergeschichtlichen und innermenschlichen Beziehungen hin.

Kritische Anmerkungen zu Gottesaussagen eines gründlich forschenden Mitmenschen sind leicht zu finden. Wegen der Unerreichbarkeit Gottes sind auch sie nie der Weisheit besserer Schluss. Der Rezensent darf daher trotz Dissens in Details seine volle Anerkennung und Bewunderung aussprechen: Hasenhüttls Buch über Gott, die Geschichte der menschlichen Gottesvorstellungen und das Scheitern aller Systeme, die im Zusammenhang mit Gott aufgestellt wurden, hat ihn beeindruckt und beunruhigt.

Clemens Thoma

HELMUT LAMPARTER: In Gottes Schuld. Ausgewählte Texte aus dem dritten und vierten Buch Mose. Die Botschaft des Alten Testaments 7/8. Stuttgart 1980. Calwer Verlag. 174 Seiten.

Die von Hellmuth Frey vor mehr als vier Jahrzehnten begonnene Reihe »Erläuterungen alttestamentlicher Schriften« hat mit H. Lamparters Übersetzung und Auslegung ausgewählter Texte aus dem 3. und 4. Buch Mose ihren Abschluss gefunden. Wie die gesamte Reihe soll auch dieser Kommentar einem möglichst breiten Leserkreis den Zugang zu den manchmal schwer verstehbaren alttestamentlichen Texten erschliessen. Diesem Anliegen kommt H. Lamparter entgegen durch seine einfache und verständliche Sprache.

Den Kommentaren zum 3. und 4. Buch Mose geht jeweils eine kurze Einführung voran (S. 7–9 und S. 81–83). In diesen Einführungen werden vor allem die Entstehung und die Überlieferung der heute vorliegenden Texte behandelt.

Eine ausführliche Besprechung erfahren im 3. Buch Mose die Opfergesetze (Lev 1, 1–7, 38). Nach Lamparter können wir auch heute den Brand-Speise-Schlacht-Sünd- und Schuldopfern immer noch mehr als ein blosses religionskundliches Interesse abgewinnen; denn ohne sie würde uns der Schlüssel zum Verständnis des Sühnetodes Jesu fehlen, wie ihn z. B. der Hebräerbrief beschreibt (S. 11 ff.). Das nächste grössere Kapitel hat das Hohepriesteramt Aarons und seiner Söhne (Lev 8, 1–10, 20) zum Thema. Dann folgt eine Zusammenfassung der Reinheitsvorschriften in Lev 11, 1–15, 33. Mit den Erklärungen des Rituals am grossen Versöhnungstag (Lev 16, 1–34) und mit einer eingehenden Besprechung des Heiligkeitset-

zes (Lev 17, 1–26, 46) enden die Ausführungen zum 3. Buch Mose (S. 10–80).

Ähnlich kommentiert Lamparter auch das 4. Buch Mose (S. 84–174). Wiederum sind bei der Textauswahl und bei der Textenteilung inhaltliche Gesichtspunkte massgebend. Näher besprochen werden: der Heerbann und die Lagerordnung Israels (Num 1, 1–9, 14); der Aufbruch vom Sinai und die Ereignisse des Wüstenzugs (Num 9, 15–10, 36); das Murren Israels in der Wüste (Num 11, 1–35); das Aufbegehren Mirjams und Aarons (Num 12, 1–16); die Aussendung und Rückkehr der Kundschafter (Num 13, 1–14, 45); der Aufruhr Korahs, Dathans und Abirams (Num 16, 1–19, 22); von Kades nach Hesbon (Num 20, 1–21, 35); Balak und Bileam (Num 22, 1–24, 25); die Heimführung in das gelobte Land (Num 25, 1–36, 13).

Für die Textinterpretation benützt Lamparter die Kommentare von M. Noth (= ATD 6/7). Als sichere Quellen nimmt er J, E, P an. Die Texte, die er zeitlich nicht eindeutig einordnen kann, nennt er kurz. Hilfreich sind die vielen religionsgeschichtlichen Hinweise im 3. Buch Mose gerade auch für die Leser, die nur geringe Kenntnisse besitzen. Lamparter vermeidet verwirrende Fachdiskussionen. Dagegen sind seine aktualisierenden Assoziationen mit Situationen in unserer Zeit manchmal zu gewagt (vgl. z. B.: S. 48, Anm. 6; S. 78, Anm. 36 u. a.). Noch deutlicher wird das im 4. Buch Mose, wo Lamparters Aktualisierungen öfters einen leicht moralisierenden Ton annehmen (S. 125, Anm. 8; S. 152, Anm. 22; S. 169, Anm. 12).

Insgesamt schmälert diese Feststellung jedoch keineswegs die enorme Leistung und das solide Wissen, die diesem Kommentar zugrunde liegen. Dem Verfasser ist es weitgehend gelungen, die im Buchtitel »In Gottes Schuld« angedeutete Botschaft dieser beiden alttestamentlichen Bücher herauszuarbeiten. Sie geben auch den Menschen heute – wie damals dem Volk Gottes – entscheidende Hinweise zum Problem der Schuld: Nicht das Ableugnen der Schuld, das Verdrängen oder das gewaltsame Vergessen hilft dem einzelnen oder einem Volk, sondern die Umkehr in Reue zum vergebenden Gott.

Josef Wehrle, Triberg

GÜNTER LANCZKOWSKI: Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt 1980. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 116 Seiten.

Trotz aller Voraussagen der Verfechter der Säkularisierung gewinnt das Phänomen der Religionen immer mehr an Bedeutung. Dies gilt nicht nur für die Länder Lateinamerikas, Afrikas und Asiens, wo sich der Prozess der Säkularisierung gar nicht durchsetzen konnte, sondern auch für Europa und Nordamerika. Das Zweite vatikanische Konzil hat diese Entwicklung erkannt und sich in seiner »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« positiv mit den Religionen auseinandergesetzt.

In diesem Zusammenhang ist eine sachgerechte Kenntnis der Religionen unerlässlich. Eine solche Kenntnis vermittelt u. a. die Religionswissenschaft. Im Jahre 1980 veröffentlichte der bekannte Heidelberger Religionswissenschaftler Günter Lanczkowski eine kurze »Einführung in die Religionswissenschaft«, die in meisterhafter Weise aufzeigt, wie und weshalb die Religionswissenschaft sich mit den Religionen beschäftigt. Zunächst wird auf die aktuelle Bedeutung der Religionswissenschaft eingegangen. Für Europa und die Kirche hatte das Thema der Religionen bis in unser Jahrhundert hinein keine eigentliche Bedeutung. Das Mittelalter kannte als fremde Religionen nur das Judentum und den Islam, die bekämpft wurden. Selbst das Zeitalter der Entdeckungen brachte kein Ernst-

nehmen anderer Religionen. Sie wurden als Götzendienst abgelehnt und stellten für das christliche Glaubensbewusstsein keine Infragestellung dar. Auch noch von einer anderen Seite her glaubte man in unseren Tagen das Phänomen der Religionen nicht beachten zu brauchen: die moderne Zivilisation mit ihrer Säkularisierung schrieb der Religion keine grosse Bedeutung mehr zu. Doch die Vorstellung, die ganze Welt würde einer Verweltlichung entgegengehen, erwies sich als unrealistisch. Lanczkowski zeigt nämlich in eindrucksvoller Weise auf, dass die Religionen heute, wie schon seit Jahrtausenden, gestaltende Kräfte unserer Zeit sind. Dabei verweist er zunächst auf weltpolitische Ereignisse der letzten Jahrzehnte, die die zeitgenössische Bedeutung der Religionen demonstrieren. Von besonderer Bedeutung ist hier die Re-Islamisierung: Saudi-Arabien und Pakistan sind nach dem 2. Weltkrieg als islamische Staaten entstanden; in jüngster Zeit ist die Entwicklung in Libyen, Libanon und Iran zu nennen; in Südostasien wären Malaysia und Indonesien zu nennen. Der Einfluss der Religionen auf den politischen Bereich ist aber nicht auf den Islam beschränkt: Man denke etwa an die Entstehung des Staates Israel sowie an die neue Bedeutung des Shinto für Japan.

Hieraus folgert Lanczkowski, dass allein schon, um der Orientierung in unserer Welt willen, für den modernen Menschen religionskundliches Wissen erforderlich ist.

Wichtiger aber als die Auswirkung der Religionen im politischen Bereich ist ein anderes Phänomen, das man »Einbruch der Religionsgeschichte« und »Schock der Entdeckung der Weltreligionen« genannt hat. Das eigentliche religiöse Problem heute ist nicht der Angriff der Säkularisierung, sondern die existentielle Erfahrung der Pluralität der Weltreligionen sowie die innere Begegnung der Religionen. Aus der Sicht Europas und des Christentums heisst dies, dass die Christen in die existentielle Entscheidung gerufen sind, vor allem durch folgende drei Faktoren: die Gegenmission asiatischer Religionen, die Aktivität der sogenannten Neuen Religionen sowie die westliche Aufnahme- und Gefolgsbereitschaft für fremde Lehren und Praktiken. Vor allem angesichts des missionarischen Aufbruchs der Weltreligionen gewinnt die Auseinandersetzung mit ihnen existentielle Bedeutung. Dieser Situation hat das Zweite Vatikanum in seiner »Erklärung über das Verhalten zu den nichtchristlichen Religionen« ebenso entsprochen wie die vielfachen Bemühungen um eine »Religionstheologie«. All dies aber ist ohne die Arbeit der Religionswissenschaft nicht möglich.

In einem zweiten Kapitel stellt der Autor »Objekte der Religionsforschung« vor. Um der Eigenständigkeit der Religionswissenschaft willen muss nach dem Zentralbegriff dieser Wissenschaft gefragt werden. So geht es zunächst um den Begriff der »Religion«. Dieser Begriff der Religion ist aber nicht der der Aufklärung, die sogenannte »natürliche Religion«, d. h. die Einsicht vernünftiger Wesen in die Gesetze der Welt, sondern er ist von den historischen, positiven Religionen abzuleiten. Damit sind erhebliche Schwierigkeiten verbunden, denn der religionsgeschichtliche Pluralismus ist ja nicht nur eine numerische Grösse, sondern inhaltlicher Art. Trotzdem kann man feststellen, dass Religion ein unableitbares Phänomen ist, das gekennzeichnet ist durch die Wechselbeziehung zwischen der Gottheit einerseits und der Reaktion des Menschen andererseits. Schwierigkeiten bereitet hier nur der Urbuddhismus. Eine zweite Forschungsrichtung betrachtet die Heiligkeit anstelle der Göttlichkeit als zentrales Element der Religion.

Die Religionsforschung entdeckt nicht nur eine Vielzahl von Religionen, sondern auch einen *religionsinternen Pluralismus*. So gibt es den Unterschied zwischen Priestern

und Laien; es gibt das Mönchtum; es gibt berufsreligiöse Sonderformen, etwa die Soldatenreligion; es gibt Sekten und einen Synkretismus. Objekte der Religionsforschung sind sodann auch *interreligiöse Strömungen*. Hierbei handelt es sich um religiöse Erscheinungen, die in verschiedenen traditionellen Religionen auftreten, wie etwa: Mystik, Gnosis, Schamanismus.

Im dritten Kapitel werden die verschiedenen *religionswissenschaftlichen Disziplinen* vorgestellt: Religionsgeschichte, Religionsphänomenologie, Religionstypologie, Religionsgeographie, Religionsethnologie, Religionssoziologie sowie Religionspsychologie. Bei der Darstellung der Religionsgeschichte macht Lanczkowski sehr überzeugende Aussagen über die Kenntnis der fremden Sprachen, die auch für die Theologie gelten. Da die Religionsgeschichte wesentlich mit literarischen Quellen zu tun hat, ist die Religionswissenschaft zu einem guten Teil Philologie. Hier kann man sich nicht mit Übersetzungen zufriedengeben. Es geht ja nicht um ein blosses Übersetzen von Texten, sondern die Sprachen sind ja der religiös bestimmte Ausdruck des Denkens.

Sehr bedeutsam erscheinen mir die Ausführungen im vierten Kapitel über das Verhältnis von *Religionswissenschaft und Theologie*. Auf der einen Seite wandte sich die Theologie gegen eine Beschäftigung mit den Religionen: etwa Adolf von Harnack und die dialektische Theologie eines Karl Barth. Die Religionen sind Unglaube; das Christentum ist keine Religion. Eine ähnliche Haltung gab es schon in der alten Kirche, etwa bei Marcion. Viel stärker aber ist auf der anderen Seite die positive Beschäftigung mit den Religionen: so schon die Lehre vom logos spermatikos des Clemens von Alexandrien. Selbst im Mittelalter finden wir Auseinandersetzungen mit Fremdreligionen. Heute ist die Theologie vor allem aus folgenden Gründen auf die Auseinandersetzung mit den Religionen angewiesen:

- das Verstehen der Anfänge des Christentums erfordert die Kenntnis der antiken Religionen;
- die Mission der Kirche verlangt die Kenntnis der Fremdreligionen;
- die interreligiöse Auseinandersetzung ist aber heute nicht mehr auf die Länder der Mission begrenzt, sondern spielt sich auch in den traditionellen Verbreitungsgebieten der Kirchen ab.

Vor allem aus den letztgenannten Gründen heraus hat sich das Zweite Vatikanum mit den Religionen befasst. Das Bemühen des Zweiten Vatikanums traf sich mit den Arbeiten von Theologen anderer Konfessionen, und es entstand das Programm einer Religionstheologie, die noch eine grosse Aufgabe vor sich hat.

Es folgen im fünften Kapitel einige Bemerkungen zum Verhältnis von *Religionswissenschaft und Philosophie*. Hier geht es vor allem um die Frage, ob die Religionsphilosophie eine Disziplin der Religionswissenschaft sei. Lanczkowski unterscheidet eine Religionsphilosophie, die rein deduktiv vorgeht, von einer Religionsphilosophie, die von den wirklichen, geschichtlichen Religionen ausgeht. Er anerkennt als zur Religionswissenschaft gehörend nur die letztere an.

In den weiteren Kapiteln des Buches folgen dann noch kleinere Ausführungen über Religionskritik, Religionswissenschaft als akademisches Fach sowie über Fachorganisation und Kongresse.

Den Abschluss des Buches bilden Ausführungen über Forschungsrichtungen und Forschungsaufgaben. Hier werden Gottesglaube und Mythos genannt, religiöse Autorität, Kult, Symbole sowie die Frage des Evolutionismus und seiner Überwindung.

Das vorliegende Buch stellt eine kurze, prägnante und

vorzügliche Einführung in die Religionswissenschaft dar. Es wäre jedem, der sich mit den Religionen befassen will, als einleitende Lektüre zu empfehlen.

Heribert Bettscheider, St. Augustin

BERNHARD LANG: Wie wird man Prophet in Israel? Aufsätze zum Alten Testament. Düsseldorf 1980. Patmos-Verlag. 200 Seiten. Vordere Umschlagseite mit einer Wiedergabe des Holzschnitts »Prophet« von Emil Nolde (1912).

Das Buch enthält nicht nur eine Zusammenstellung, sondern eine Zusammenerarbeitung von Aufsätzen aus verschiedenen Bereichen des Alten Testaments. Diese Bereiche sind erstens gut gewählt und zweitens gut aufeinander abgestimmt. Und sie sind drittens gut durchgearbeitet. Somit könnte diese Publikation ein wenig beispielhaft sein für Veröffentlichungen in einer Zeit, die nicht mehr über alle wünschenswerten Mittel zur Unterstützung von publikationswerten Arbeiten verfügt und somit sich leider auch nicht mehr alle Aufsatzbände herkömmlicher Art leisten können.

Das inhaltliche Spektrum reicht, wie bereits angedeutet, recht weit: Schule, Unterricht allgemein, theologische Ansätze aus dem Alltagsleben heraus bis zum Aufbau regelrechter Theologien, Krankheit, Altersfragen, grundsätzliche Hilflosigkeit des Menschen, Gottesverehrung, Grundrechte des Menschen – das und noch einiges mehr wird ausserordentlich ansprechend und lebendig (diese »Verheissung« im Umschlagtext wird erfüllt!) verhandelt, und es ist diesbezüglich kein Unterschied zu machen zwischen den stärker wissenschaftlichen und den mehr wissenschaftsvermittelnden Beiträgen.

Besonders fein gearbeitet kann man gewiss den Abschnitt »Ein Kranker sieht seinen Gott – Das Buch Ijob« finden (S. 137–148). Aber läge hier, in der umsichtigen Aufnahme des religionsgeschichtlichen Materials, nicht bereits so etwas wie der Schlüssel zu manchen Fragen, die sich im Abschnitt »Was sagt das Zweite Vatikanum über das Alte Testament?« (S. 171–180) stellen oder dort gestellt werden? Der eine oder andere Konzilsvater war nämlich nicht nur etwa neuscholastisch vorbelastet, sondern vielleicht eher religionsgeschichtlich und -wissenschaftlich ebenso wie scholastisch (und das heisst hier spekulativ-theologisch) gebildet, so dass er lediglich bestimmte Konvergenzen zwischen hochscholastischem Denken und religionsgeschichtlichem und religionswissenschaftlichem Wissen (und Würdigen!) bereits wahrzunehmen vermochte: eine Problematik, die in der Zukunft erst noch stärker auf das Christentum zukommen wird – wofür das Vatikanum II in der »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« erfreulicherweise eine richtunggebende Vorbereitung getroffen hat. (Muss man erwähnen, dass dies natürlich unter dem Einsatz der oben gemeinten Konzilsväter geschah?)

Es ist zu bedauern, dass das sehr empfehlenswerte Buch sich unter einem etwas eigentümlichen Titel präsentiert; dass dieser einer Studentenperspektive entstammt, macht ihn nicht besser. Leider macht man nämlich die Erfahrung, dass manche gute Sachpublikation auf diese oder ähnliche Weise sich selbst schadet. Und das muss wohl nicht sein.

Odilo Kaiser, Freiburg i. Br.

PETER MASER: »Der Freund Israels« – F. A. G. Tholuck und die Judenmission des frühen 19. Jahrhunderts = Sonderdruck aus dem Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte 1980, S. 108–161.

Der Aufsatz beschäftigt sich mit einem der wichtigsten Vertreter der Erweckungsbewegung im Protestantismus des 19. Jahrhunderts, dem Breslauer F. A. G. Tholuck

(1799–1877), der den grössten Teil seiner akademischen Tätigkeit an der Universität in Halle (seit 1826) verbrachte. Vor allem in der vorangehenden Berliner Zeit war Tholuck in der »Judenmission« tätig (1822–1826 war er Sekretär der »Berliner Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden«). Der zentrale Abschnitt des Aufsatzes widmet sich den beiden (einzigen) Jahrgängen (1824 und 1825) der von Th. herausgegebenen Zeitschrift »Der Freund Israels. Eine Zeitschrift für Christen und Israeliten« (S. 125–145). Das in den hier vorgeführten »Bekehrungsgeschichten« aufscheinende menschliche Dilemma (auf beiden Seiten) erhält einigen theologischen Hintergrund im abschliessenden Überblick über die »Auslegung des Briefes Pauli an die Römer« (S. 149 ff.) aufgehellt. Denn Th. hat »niemals den Versuch unternommen, das Unternehmen einer christlichen Mission an Israel zusammenhängend theologisch zu reflektieren« (149). In dem erstmals 1824 erschienenen Kommentar heisst es zu Röm 11, 17: Paulus »zeigt, wie das Volk der Juden gleichsam der göttliche Canal ist, der durch das ganze Menschengeschlecht geht, und aus dem alle, die göttliche Erleuchtung geniessen wollen, ihr Lebenswasser ableiten müssen. Durch das Christentum – will P.(aulus) sagen – ist das Judentum nicht eigentlich aufgehoben; vielmehr war das Judentum nur die Hülle, welche einst das Christentum verdeckte« (zitiert auf S. 155). Diese Verbiegung des »Ölbaumgleichnisses« ist bezeichnend. Denn damit kann zwar »der innere, heilsgeschichtliche Zusammenhang« von AT und NT bzw. von Judentum und Christentum »und die geistliche Notwendigkeit der himmlischen Ökonomie« aufrechterhalten, zugleich aber mit christlicher Herablassung ein Stehen des jüdischen Volkes »in seiner gegenwärtigen Verfassung unter dem göttlichen Strafgericht« behauptet werden, wobei dies »als ernsthaftes Strafen mit »pädagogischer« Abzweckung« gilt (155 f.). Der Aufsatz macht historische und theologische Zusammenhänge deutlich; m. E. fehlt es ihm jedoch etwas an der nötigen Distanz zur behandelten Thematik.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

HARALD VON MENDELSSOHN: Jesus – Rebell oder Erlöser. Die Geschichte des frühen Christentums. Hamburg 1981. Hoffmann und Campe. 320 Seiten.

Ein neues Jesus-Buch ist anzuzeigen. Es will weder von einem christlichen noch von einem jüdischen Standpunkt aus geschrieben worden sein, sondern – nach bestem Bemühen – aus historischer Sicht (Vorwort). Es wagt den Versuch, das Neue Testament und die darin beschriebenen Fakten aufgrund ihrer geistigen und politischen Voraussetzungen zu erklären (ebda.). Auf knappen 300 Seiten wird die Geschichte Jesu und die seiner Gemeinde bis zum frühen 4. Jh. dargestellt. Belegende und erklärende Anmerkungen sind dem Text angehängt (S. 280–298). Bibliographie, Zeittafeln und ein Personenregister schliessen den Band ab.

Der Titel verrät in etwa den Inhalt: Jesus von Nazareth gehört in die jüdische Widerstandsbewegung. Seine eigentliche Existenz ist die des Rebellen. Zum Erlöser wird er erst in der deutenden Umformung durch Paulus. Nur diese Verformung macht ihn zum Ursprung einer Kirche, die den politisch-revolutionären Ursprung verrät, zur staatsstreuen, hierarchisch straffen Organisation wird, getragen von einem »neuen Menschentyp, den es im Altertum, trotz der oft grauenhaften Ereignisse damals, nicht gegeben hat: der ideologische Fanatiker« (S. 276).

Der Verfasser hat viel Mühe aufgewandt. Da wird geschickt und ansprechend die Vorgeschichte Israels geschildert, die mit Alexander dem Grossen beginnt. Da wird ausführlich die Zeit Jesu dargestellt und die Not des

jüdischen Volkes unter der römischen Besatzungsmacht, die sich ständig in Aufruhr und Protest entlädt, um dann von den Besatzern wieder niedergeschlagen zu werden. Jesus wird ganz in die Widerstandsbewegung eingeordnet und ganz von hier aus erklärt, freilich die Identität von geistlichem und weltlichem Führertum unterstrichen, denn »Gesetzestreue, Nationalismus und Religion bildeten im Judentum eine untrennbare Einheit« (S. 129). Nun ist ein solches Jesusbild ja nicht ganz neu. Um es deutlich herauszustellen, geht der Verfasser eigenwillige Wege. Die Methode, nach der das Neue Testament als zuverlässige Auskunft, als halbe und versteckte Andeutung oder als grobe (paulinische!) Fälschung genommen wird, ist weder einsichtig noch überzeugend. Nur ein paar Beispiele: Jesus scheint gehbehindert gewesen zu sein, denn nur deshalb bedurfte er auf dem Weg zur Kreuzigung der Hilfe Simons von Kyrene. »Wenn Jesus nicht von Haus aus gehinkt hat, wäre es sogar denkbar, dass er künstlich gelähmt worden ist, z. B. anlässlich der Zeremonie der Verklärung.« Eine rituelle Lähmung wird ja auch von Jakob (Gen 32,23–24) berichtet! (S. 75). Jesus ist auch nicht am Kreuz gestorben. Er wurde lebendig begraben, weil vorschnell für tot erklärt (S. 77). Und ein Beweis dafür: Das Turiner Leinentuch, das Spuren frischen Blutes zeigt: »Aus einem Leichnam fließt kein Blut« (S. 78). Die »Weissgekleideten« der Auferstehungsberichte werden zu Essenern, »die ja stets weissgekleidet waren. Als es feststand, dass Jesus die Kreuzigung überlebt hatte, werden sie alles drangesetzt haben, um ihn zu retten und gesundzupflegen« (S. 152). Nach seiner Gesundung ging Jesus nach Damaskus und von hier schliesslich in den ferneren Osten. Aber in Damaskus muss er erkennen, dass seine früheren Gefährten seine Sendung nicht weitertragen können. Da entdeckt er Paulus, will ihn »für die Sache Israels gewinnen und ihm eine Aufgabe übertragen, die sonst keiner zu übernehmen vermochte« (S. 173; S. 158: »Jesu Begegnung mit Paulus muss nicht unbedingt idyllisch gewesen sein«). Paulus, dem Jesus seine Sache anvertraut, aber hat ihn dann schmählich verraten. Paulus »erinnert an gewisse moderne Revolutionäre, die eine Ideologie vorgefunden haben, sie nach eigenem Bedürfnis umgestalten und in die Tat umsetzen, ohne dass sie selber gewahr werden, wie sehr diese Ideologie und ihre Voraussetzungen hierdurch verändert werden« (S. 175). Die Beispiele mögen die Art der Darstellung und der Argumentation belegen.

An Einzelheiten wäre viel zu fragen: Hat Paulus den historischen Jesus wirklich nur »als Symbol aufgefasst«? (S. 159). Ist Celsus ein jüdischer Schriftsteller? Stammt das Dogma von der Dreifaltigkeit vom Kirchenvater Tertullian? (S. 232, vorbereitet durch Simon Magus und die Gnostiker). Sind die Apologeten Quadratus und Aristides Bischöfe gewesen? (S. 254). Halten katholische Exegeten wirklich noch an der paulinischen Verfasserschaft des Hebräerbriefes fest? (S. 273) usw. Dass die katholische Lehre von der Unbefleckten Empfängnis nicht richtig verstanden ist (S. 44. 253), wundert einen nicht; dass Markion »möglicherweise Suffraganbischof bei seinem Vater gewesen« sein soll, wundert einen dagegen (S. 257), ebenso die Behauptung, Köln sei Sitz des Primas der katholischen Kirche Deutschlands (S. 30) und die kühne Feststellung, dass der »Fall Jesu« das ganze Imperium beschäftigt habe (S. 127). Unrichtig ist der Traum Konstantins vor der Schlacht an der Milvischen Brücke nach Lactantius wiedergegeben (S. 277) und Athanasius war auf dem Konzil von Nizäa noch nicht Bischof (ebda.). Der häufig genannte Kirchenvater Origenes wird ständig falsch Origenes geschrieben. Die Ernsthaftigkeit der historischen Arbeit soll wohl belegt werden, wenn Epiphanius und Eusebius nach

alten Druckausgaben (British Museum und Universitätsbibliothek Kopenhagen) zitiert werden.

K. Suso Frank, Freiburg i. Br.

FRANK E. REYNOLDS / THEODORE M. LUDWIG (Hrsg.): *Transitions and Transformations in the History of Religions*. Leiden 1980. E. J. Brill. VI, 285 Seiten.

Das Thema der Religionen rückt heute verstärkt in den Mittelpunkt des Interesses. Wir werden ganz konkret mit den Religionen konfrontiert und durch sie in Frage gestellt. Die Gründe dafür sind bekannt.

In diesem Zusammenhang wird die Frage nach der rechten Kenntnis der Religionen erneut akut. Es geht um die Frage der Methode der Religionswissenschaft. Hierbei ist, vor allem im deutschsprachigen Raum; auch die Frage angesprochen, ob und in welchem Masse die Theologie einen Beitrag zur Kenntnis und zum Verstehen der Religionen leisten kann.

Einen erst zu nehmenden Beitrag zu diesem Thema bildet das Buch: »Transitions and Transformations in the History of Religions. Essays in honor of Joseph M. Kitagawa«.

Dieses Buch ist eine Festschrift für den bekannten Religionsgeschichtler Joseph M. Kitagawa, der an der University of Chicago lehrt. Es handelt sich dabei aber um eine Festschrift besonderer Art. Schüler Kitagawas behandeln das Thema »Übergang und Umwandlung, Weiterentwicklung und Neuinterpretation« in verschiedenen Religionen unter Anwendung der besonderen religionsgeschichtlichen Methode Kitagawas.

Worin besteht die religionsgeschichtliche Methode Kitagawas? Zunächst geht sie davon aus, dass es eine spezifisch religiöse Dimension der menschlichen Existenz gibt und dass die wissenschaftliche Beschäftigung damit eine spezifische religionsgeschichtliche Methode erfordert. Das soll nicht heissen, dass auch andere Wissenschaften sich mit der Religion befassen sollen oder dass die Religionsgeschichte die »Königin« der Wissenschaften sei und daher einer wissenschaftlichen Genauigkeit nicht bedürfe. Gemeint ist vielmehr, dass die eigentliche Aufgabe der Religionsgeschichte darin besteht, religiöse Erfahrung als religiöse zu interpretieren und zu verstehen und so in die Bedeutung des religiösen Phänomens einzudringen. Diese Aufgabe bringt es mit sich, die strenge Dichotomie zwischen objektiver und subjektiver Erkenntnis aufzulösen. Diese Methode anerkennt die streng wissenschaftliche objektive Methode, religiöse Phänomene zu interpretieren. Ebenso anerkennt sie die Bedeutung und Gültigkeit der theologischen Interpretation. Das eigentliche Ziel der Religionsgeschichte aber kann durch diese Methoden nicht erreicht werden. Vielmehr kann ein »integrales Verständnis« der religiösen Erfahrung nur durch eine Methode erreicht werden, die in sich eine Oszillation zwischen objektiver, wissenschaftlicher Distanz und disziplinierter Einfühlung und Identifikation vereinigt.

Ferner gilt für die Religionsgeschichte, dass die Religionen selbst den ersten Gegenstand der religionsgeschichtlichen Untersuchung darstellen. So muss jede Religion von ihrer innersten Mitte her interpretiert werden. Zugleich aber muss jede Religion im breiteren Kontext der allgemeinen Religionsgeschichte gesehen werden. Schliesslich muss die Religion in ihrer Beziehung zu den anderen Aspekten des menschlichen Lebens untersucht werden. Unter Anwendung dieser Methode behandeln nun die Autoren des Bandes ein sehr wichtiges und aktuelles Thema der Religionsgeschichte, das auch im Vordergrund der Forschungen von Kitagawa steht: *Übergang und Umwandlung* der Religion. Bei dieser Frage geht es um den religiösen Wandel, den wir in der ganzen Religionsgeschichte feststellen, ganz besonders aber in unseren Ta-

gen. Die Religionen stellen sich auf die Umwälzungen in der modernen Welt ein. Hierbei geht es um die Fragen von Tradition und Identität. Der Religionsgeschichte geht es aber vor allem um die Bedeutung des religiösen Wandels als einer wichtigen Dimension der religiösen Erfahrung selbst. Soziologen, die hier viel gearbeitet haben, verfolgen ein anderes Ziel: ihnen geht es um die Interpretation des sozialen und kulturellen Wandels; der Religionsgeschichte geht es um ein Verständnis des *religiösen Wandels* selbst. Ein Verstehen des religiösen Wandels ist nämlich zentral für ein Verständnis von Religion überhaupt. Die Religion besteht ja in einem lebendigen Prozess der Weitergabe. Hierbei handelt es sich immer um einen dynamischen Prozess der Umwandlung.

Dieser Prozess der Weitergabe und Umwandlung wird nun an fünf grossen religiösen Traditionen dargestellt. Zunächst wird die prophetische Umwandlung der Botschaft Israels während der nationalen Katastrophe des babylonischen Exils analysiert. Dann wird die moderne Umwandlung des Theravada-Buddhismus im Bereich der sozialen Ordnung in Burma und Thailand aufgewiesen.

Es folgen zwei Studien über den Islam. Die eine behandelt die Entwicklung der zwei Arten von Schriftfrömmigkeit im klassischen Islam. Hier wird die Dialektik der Umwandlung und der Kontinuität in der Entwicklung der Koran-Exegese und Rezitation behandelt. Die zweite Studie befasst sich mit der Umwandlung der Rolle des Iman in Nordamerika.

Die wichtige chinesische religiöse Tradition wird ebenfalls in zwei Beiträgen behandelt. Zunächst geht es um die chinesische Kosmologie, die durch die volkstümliche Interpretation in eine dualistische Weltanschauung gebracht wurde. Die zweite Studie behandelt die moderne Umwandlung der konfuzianischen Lehre mit ihrer Harmonisierung der kosmologischen und sozialen Wirklichkeit in die Lehre Maos von der Notwendigkeit des Widerspruchs und des Kampfes für die heile Gesellschaft. Zum Schluss werden die verschiedenen Dimensionen der japanischen Religion in drei Studien dargestellt. So wird die Beziehung zwischen Buddhismus und der japanischen Königsideologie behandelt wie auch die Beziehung zwischen Buddhismus und der japanischen schamanistischen Tradition. Schliesslich wird die sogenannte Säkularisierung der Religion im modernen Japan diskutiert.

Dieses Buch stellt einen wichtigen und interessanten Beitrag dar, sowohl was die Methode der Religionsgeschichte anbelangt, wie auch das Thema des religiösen Wandels. So ist dieses Buch nicht nur für den Religionsgeschichtler von Bedeutung, sondern auch für den Theologen, für den das Thema des religiösen Wandels ein zentraler Punkt seiner eigenen Theologie bildet.

Heribert Bettscheider, St. Augustin

RAINER RIESNER: Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung (Wiss. Untersuchungen zum NT, 2. Reihe, 7). Tübingen 1982. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XI, 614 Seiten.

Das Buch, eine überarbeitete Tübinger Dissertation bei O. Betz, nimmt Exzesse der Formgeschichte aufs Korn. Seine These, »dass Jesus selbst in seinem Wirken als Lehrer den Überlieferungsprozess in Gang setzte« (70), ist jedoch auf eine Art und Weise ausgearbeitet, die ihrerseits als überzogen zu bezeichnen ist. So gehört zum Bild, das »sich der Verfasser von der Weitergabe der Jesus-Traditionen in der Urkirche macht« (18), die 1976 von J. A. T. Robinson propagierte »Rückdatierung« von Mk und Lk vor das Jahr 65; darin ist die Anerkennung der frühkirchlichen Traditionen über die Identität dieser Evangelisten einge-

schlossen (20–27 – wie reimt sich damit die Bevorzugung der johanneischen Chronologie – 449 – zusammen?). Dagegen werden die entsprechenden Angaben zu Mt merkwürdigerweise skeptisch beurteilt (27 f.). Die Werke der Synoptiker könne man allesamt »in die Gattung der didaktischen Biographie einordnen« (31). Indem der Autor auf dieser Basis die »persönlichen Voraussetzungen, die Jesus für sein Wirken als Lehrer besass« (Kap. II »Die jüdische Volksbildung« und Kap. III »Die Autorität Jesu«), und den vorösterlichen »Sitz im Leben« der Jesus-Überlieferung« (96) erschliesst (Kap. IV und V), gelangt er zu Ergebnissen, die den Leser verblüffen – unabhängig davon, ob er jene Voraussetzungen teilt oder nicht. Dass die breite Auswertung altbiblischen und frühjüdischen Materials Analogieschlüsse auf Jesus und seine Gemeinschaft erlaubt, ist durchaus einzuräumen. Freilich steht der Autor seinen Hypothesen weit weniger zurückhaltend gegenüber als denen der attackierten Formgeschichtler, und das, weil er selbstverständlich auch von einem bestimmten Jesusbild ausgeht und sich nicht bloss auf »die äussere, sozusagen »technische« Seite der Verkündigung Jesu« (95) beschränkt. Jesus ist für ihn Davidide (302) und Messias (§ 12), wofür u. a. »die substantielle Zuverlässigkeit des Verhörsberichtes« vor dem Sanhedrin ins Feld geführt wird (302). Diese Vorentscheidung bestimmt natürlich nicht nur die Form, sondern auch die Inhalte des Lehrens Jesu – etwa nach dem Motto: je gefüllter eine christologische Aussage, um so wahrscheinlicher authentisch. Wo es nützt, bietet sich der Rückzug auf Jesu »esoterische Unterweisung« an, so etwa bei der »Parabeltheorie« Mk 4, 11f. oder im Hinblick auf sein gewaltsames Ende, mit dem »Jesus aus verschiedenen Gründen (apokalyptische Predigt, Sabbatkonflikte usw.) vor allem gegen Ende seines Wirkens ernsthaft ... rechnen musste« (478). Diese Hinweise genügen, um die Tatsache einmal mehr bestätigt zu sehen, dass umfängliche judaistische Kenntnisse keineswegs eine unvoreingenommene Sicht des Judentums der Zeit Jesu (und darüber hinaus) zu gewährleisten brauchen.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

JÜRGEN ROLOFF: Die Apostelgeschichte (Das Neue Testament Deutsch, Bd. 5). Göttingen 1981. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 385 Seiten mit einer Karte.

Hier liegt endlich ein gut lesbarer, nicht nur dem Fachmann verständlicher Kommentar zur Apg vor, der auf dem neuesten Stand der Forschung ist. Die wissenschaftlichen Auslegungen von Haenchen, Conzelmann – und auch noch die jüngste von G. Schneider – hatten das Gewicht auf die theologische Konzeption des Verf. gelegt; so entstand manchmal der Eindruck, als sei die Apg nur eine ziemlich in der Luft hängende Propagandaschrift. Dagegen will Roloff wieder Lk, dem Geschichtsschreiber, gerecht werden; vor allem arbeitet er die zugrunde liegenden Traditionen heraus (8 ff.). Zwar war der Verf. auch nach Roloff kein Paulusbegleiter, und natürlich hat er grosse Szenen und Reden selbst entworfen, aber ein erster Abschnitt A kann doch meistens einiges an vorgegebener Überlieferung wahrscheinlich machen. Dass dabei keine über allen Zweifel erhabenen Ergebnisse erzielt werden können, liegt in der Schwierigkeit der Sache. Z. B. scheint es mir wenig glücklich, wenn das »Wir«, das kein rein literarisches Mittel sein soll, auf verschiedene Quellen (ein Wege- und Stationenverzeichnis, ein Rechenschaftsbericht der Kollektendelegation, ein Bericht über die Romreise) aufgeteilt wird. Mögen auch manche Vermutungen dem kritischen Leser zu weit gehen, er wird doch immer zuverlässig über die Probleme unterrichtet.

Beachtlich ist, dass Roloff von der durch 1,8 bestimmten Dreiteilung der Apg abgeht und sie in fünf thematische

Erzählzusammenhänge gliedert, die jeweils durch feierliche Schlussbemerkungen abgerundet sind (13 f.). Theologisch zeigt er Verständnis für die Anliegen des Verf., die für die ausgehende 2. Generation des Christentums kennzeichnend sind. Hier wird das Evangelium zu einer auf den irdischen Jesus zurückführbaren Überlieferung (36). Die Kirche hat Zeit, die Welt mit diesem Wort zu durchdringen. Dabei manifestiert sich das Wort in der Tradition, geht aber nicht in ihr auf (erhellende Ausführungen zum Amt 305 f.). Die Zeit der Kirche tritt jedoch nicht, wie vielfach behauptet worden ist, an die Stelle der Parusie, sie ist vielmehr ganz umklammert durch die einander entsprechenden, aufeinander bezogenen Ereignisse der Himmelfahrt und der Parusie (25). Freilich gibt Roloff zu, dass Lk den Zusammenhang zwischen Christologie und Eschatologie aufgeweicht hat (51).

Die Leser dieser Zeitschrift wird vor allem interessieren, wie Lk nach diesem Kommentar das Verhältnis der Christen zu Israel und zum Judentum darstellt. Er verarbeitet 3, 20 f., ein judenchristliches Traditionsstück, wonach die Parusie des Messias Jesus dadurch beschleunigt wird, dass Israel sich bekehrt und zum Glauben kommt. Historisch zutreffend versteht er die Urgemeinde weder als jüdische Sondergruppe noch gar als neue Grösse neben Israel, sie sei vielmehr das wahre Israel der Endzeit. Darin, dass damals wenigstens ein Teil der Juden Jerusalems zum Glauben an Christus gekommen ist, findet er den sichtbaren Erweis für die Kontinuität der Kirche mit Israel (72 f.). Auch Paulus hält nach der Apg mit Selbstverständlichkeit an jüdischen Sitten fest (276.296.314 f.; Skepsis allerdings gegenüber der Beschneidung des Timotheus 240). Freilich ist es problematisch, wenn der lukanische Paulus 26, 6 f. die christliche Auferstehungshoffnung in der pharisäischen Hoffnung ohne Rest aufgehen lässt. Denn sie hat eine Struktur gewonnen, die sich von der aller zeitgenössischen jüdischen Hoffnungen grundlegend unterscheidet (351; vgl. zu den bleibenden Differenzen 354).

Schliesslich dominiert aber doch die Perspektive der späteren heidenchristlichen Kirche des Lk: mit 19, 21 ist Jerusalem das Zentrum der Gegner des Evangeliums, das endzeitliche Gottesvolk der Kirche hat dort von nun an keine Stätte mehr; Gott weist ihm einen neuen Mittelpunkt an: Rom, das Zentrum der heidnischen Welt (289; vgl. 318). 22, 18 spricht Jesus »das Verwerfungsurteil über sein Volk aus« (320 f.). 23, 7 ff. will Lk zeigen, dass das Judentum, das sich der Heilsbotschaft verschlossen hat, seine innere Identität und äussere Glaubwürdigkeit verloren hat (327). Der heidenchristlichen Kirche gehöre die Zukunft (371). Diese fast überscharfe Charakteristik des lukanischen Geschichtsentwurfes lässt aber ab und zu auch sein Motiv durchblicken: es ist das Ringen der heidenchristlichen Kirche um ihre eigene Identität, es ist, so möchte ich hinzufügen, eine geradezu verzweifelte Apologetik, der bewusst bleibt, wie undenkbar ein endzeitliches Handeln Gottes ist, das an Israel vorbeigeht.

Dieter Zeller, Mainz

GÜNTER SCHLICHTING: Ein jüdisches Leben Jesu. Die verschollene Toledot-Jeschu-Fassung Tam u-muad. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar, Motivsynopse, Bibliographie. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 24. Tübingen 1982. J. C. B. Mohr. XVI und 292 Seiten.

Bei der Frage nach dem historischen Jesus im 19. und 20. Jahrhundert hat man immer wieder versucht, auch jüdische Quellen heranzuziehen. Im Talmud kommen an ca. 40 Stellen Hinweise auf Jesu und seine Jünger vor, Hinweise ganz verschiedener Art und Qualität, aus denen nur sehr wenig für Leben und Lehre des historischen Jesus zu

gewinnen ist. Das Judentum hat kein eigenes Bild vom historischen Jesus bewahrt. Dies gilt auch für die legendären mittelalterlichen Toledot Jeschu, die Geschichte Jesu, die das talmudische Material sehr frei kombinieren, dazu aber auch die Evangelien auswerten. Die Toledot Jeschu haben die Aufgabe, dem jüdischen Leser oder Hörer ein jüdisches Evangelium an die Hand zu geben, das es ihm ermöglicht, die christlichen Anwürfe zurückzuweisen.

Die Toledot Jeschu waren ihrer Natur nach eine für den inneren jüdischen Gebrauch geschriebene Erzählung, die wohl mehr mündlich als schriftlich von Generation zu Generation weiter überliefert wurde. 1681 wurden sie anscheinend zum ersten Mal veröffentlicht, und zwar von Christen, in der Absicht, das Judentum antichristlicher Tendenzen zu bezichtigen.¹

Aber Kenntnis von der Erzählung gibt es schon seit dem 5. Jahrhundert in christlichen Kreisen, wenn wir auch keine Ahnung haben, wie die so früh genannten Toledot Jeschu beschaffen waren. Auch Luther teilt die Legende in seiner antijüdischen Schrift »Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi« 1543 mit. Der jüdische Gelehrte Moritz Steinschneider hielt denn auch diese ganze Legende für eine »Erfindung von Judenfeinden, welche die Juden längst zurückgewiesen« (Schlichting S. 8). Im grossen und ganzen wurde der jüdische Ursprung der Legende jedoch nicht geleugnet, aber auch jüdische Gelehrte des 19. Jahrhunderts zeigten sich entrüstet über diese Schrift. Moses Mendelssohn nannte sie »eine Missgeburt«, Heinrich Grätz »jenes geschmacklose Machwerk«, andere »ein Kehrlichthausen in einer dunklen Ecke der jüdischen Literatur« (Schlichting S. 5, Anm. 17). Für jüdische und christliche aufgeklärte Gemüter mag die Erzählung, die in Dutzenden Fassungen und Handschriften vorliegt², auch recht anstössig sein. Allen Fassungen liegt ungefähr folgender Kern der Legende zugrunde:

Jesu Mutter, eine fromme und arme Jungfrau, verlobt mit einem Weisen Israels, wird von einem bösen jüdischen Nachbarn vergewaltigt oder verführt und gebiert so den Bastard Jeschu, der bald sehr viel Weisheit zeigt, sich aber gegenüber Schülern und Lehrern überhebt. Durch eine List eignet er sich im Tempel den Gottesnamen an, durch den er viele Wunder tut und Herrscherin und Volk auf seine Seite zieht. Nach langen Kämpfen gelingt es einem der Gelehrten (in der Fassung, die Schlichting veröffentlicht, Jehuda Isch Bartota = Judas Ischariot), ihn mit demselben Gottesnamen zu besiegen. Und nach einigem Hin und Her wird Jeschu endlich gesteinigt, sein Leichnam an einem Kohlstumpf gehängt und schliesslich beerdigt. Um etwaigen Jüngern zuvorkommen, wird sein Leichnam entwendet, versteckt und schliesslich wieder gefunden und die Auferstehungslegende der Jünger damit widerlegt. Im Anhang wird die Entstehung des Christentums beschrieben und seine Verbreitung in alle Welt.

In den jetzt greifbaren Versionen scheinen viele und verschiedene Traditionen zusammengekommen zu sein, die zum Teil schwer vereinbar sind. Die Herrscherin der Juden, die Königin Helene, ist eine Kombination der Hasmonäerin Alexandra (76-67 v. Chr., die einzige Königin, die über Israel geherrscht hat), Königin Helene von Adiabene, ein zum Judentum übergetretenes Königshaus zur Zeit Jesu, und Königin Helene, die Mutter des römischen

¹ 1681 von *Christoph Wagenseil* mit lateinischer Übersetzung unter dem Titel »Tela ignea Satanae«. Eine andere hebräische Fassung mit lat. Übersetzung veröffentlichte *Jacob Huldricus*, Leyden 1705, vgl. auch Anm. 3.

² Am besten bisher zusammengestellt von *E. Bischoff* »Ein jüdisch-deutsches Leben Jesu«, Leipzig 1895, und *S. Krauss* »Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen«, Berlin 1902. Das letztere Buch ist bis heute die ausführlichste Darstellung aller Rezensionen und Probleme, wenn auch nicht vollständig.

Kaisers Konstantin. Auch die Gelehrten, die in den Toledot Jeschu vorkommen, reichen von Schimon Ben Setach, dem Bruder der Königin Alexandra (1. Jahrhundert v. Chr.) über Rabbi Aqiba (2. Jahrhundert n. Chr.) bis zu Rabbi Tanchum (4. Jahrhundert n. Chr.). In der Abfolge der Apostel taucht neben Petrus und Paulus auch der Häretiker Nestorius (4. Jahrhundert n. Chr.) (in einigen Versionen statt Nestorius Lutherius) auf. Aber an chronologischer richtiger Abfolge und der Aufzählung eines geschichtlich richtigen Ablaufs waren die Toledot Jeschu sicher nicht interessiert. Etwas enttäuscht schreibt denn auch Albert Schweitzer in seiner Zusammenfassung der Leben-Jesu-Forschung (2. Aufl. Tübingen 1913, S. 320): »Dass diese Schrift keine wertvollen Erinnerungen birgt, dürfte sicher sein.«

Wenn ein christlicher Theologe heute sich die Mühe macht, eine Version dieser Schrift in einer wissenschaftlichen Ausgabe herauszubringen, so wird er darin wohl andere Reichtümer gefunden haben als »wertvolle (historische) Erinnerungen«. Bevor diese aber zur Sprache kommen, soll auf Form und Anlage des Buches das Augenmerk gelenkt werden. Der Bearbeiter hat es sich nicht zur Aufgabe gemacht, eine Synopse und Gegenüberstellung aller bis heute vorhandenen Texte zu machen, eine solche Arbeit steht noch aus. Inzwischen sind lediglich einzelne Handschriften, eine davon aus dem Jemen, und eine Reihe alter aramäischer Fragmente aus der Synagoge Altkairo, Fostat, veröffentlicht worden (vgl. Schlichting S. 3 ff.). Schlichting legt einen Text vor, einer der wenigen von jüdischer Seite³ gedruckten Texte, der 1824⁴ zum ersten Mal erschien, unter dem Namen Tam u-muad. Schlichting weist in den Bibliotheken der Welt sechs Exemplare dieses Druckes nach. Darunter stellen zwei Exemplare den Erstdruck dar und je zwei weitere Exemplare zwei anastatische Nachdrucke (die Vorläufer des modernen photomechanischen Nachdruckes) aus dem Ende des 19. Jahrhunderts. Das Buch wurde dann nicht mehr verlegt, weil es inzwischen durch zwei Neuüberarbeitungen ersetzt wurde, eins für ein aufgeklärtes, ein anderes für ein orthodoxes Publikum, die jeweils dem Zeitgeist und dem Leserpublikum angepasst und deshalb leichter zu vertreiben waren und besonders in Amerika zahlreiche Neuauflagen mit weiteren Anpassungen erlebten. Wie die Geheimhaltung und Verfolgung dieser Art Literatur im 19. Jahrhundert noch verbreitet war, geht dadurch hervor, dass Schlichting nur so wenige Exemplare ausmachen konnte und dass keines dieser Exemplare den beiden Altmeistern dieser Forschung, Bischof und Kraus (vgl. Anm. 2), in ihren Darstellungen bekannt waren. Trotzdem wäre im Untertitel des Buches das Wort »verschollen« besser durch das Wort »selten« zu ersetzen.

Schlichtings Textausgabe enthält eine kurze Einleitung

³ Die von dem ehemaligen Rabbiner und zum Christentum übergetretenen *Jechiel Zebi Lichtenstein* behaupteten Drucke (Schlichting S. 15) der Toledot Jeschu in Amsterdam und ein Jerusalem Druck aus dem Jahr 1610 (in Jerusalem erschien das erste hebräische Buch 1840) gehören wohl der Phantasie an. Schlichting hat gerade diese Version ausgewählt, weil sie die nach seiner Meinung theologisch reichste und durchdachteste ist.

⁴ Die Jahresangabe geht aus dem Chronogramm auf dem Titelblatt hervor. Steinschneider (Schlichting S. 8) hält sie für eine Fälschung oder Irreführung, was Schlichting mit Recht nicht für einsichtig hält. Jellinek (Bet ha Midrasch VI, 2. Aufl. Jerusalem 1938, S. X hält die Jahreszahl für möglich und glaubt, dass das Buch, auf Grund der hebräischen Typen zu urteilen, in Breslau gedruckt wurde. Ben Jacob (Ozar ha-sepharim, Wilna 1880) kennt den Druck nicht. Friedberg (Bet Eked Sepharim [Israel, o. J.] t Nr. 1411) schliesst sich in der Ortsangabe Jellinek an, nicht aber in der Jahresangabe (»ohne Jahresangabe«). Das Jahr 1824 als Jahr einer jüdischen Erstveröffentlichung einer Version der Toledot Jeschu passt sehr gut in den Kampf gegen die christliche Mission, die sich zu dieser Zeit schon fest etabliert, ihren ersten Höhepunkt und ihre ersten Erfolge erlebt hat.

über die Toledot-Jeschu-Literatur, die Forschung und Wirkungsgeschichte, dann eine besondere Einführung in die hier vorgelegte Fassung der Toledot Jeschu und die Nachfolgedrucke. Schlichting ist es gelungen, die Handschrift ausfindig zu machen, die wohl die Druckvorlage war und die kurz vor Drucklegung zu diesem besonderen Zwecke angefertigt zu sein scheint. Sie befindet sich heute in Amsterdam. Der Bearbeiter schildert das Verhältnis der Mutterhandschrift zum Druck und die Querverbindungen zu anderen Handschriften. Weitere Kapitel sind »Wortwahl und Sprachgebrauch«, »Sitz im Leben«, »Der theologische Gehalt« und »Die Komposition«, wo der Bearbeiter eine Übersicht über die meisten anderen Fassungen und Handschriften bringt. Das Schlusskapitel ist überschrieben mit »Die literarische und pädagogische Leistung«.

Es folgt dann als Hauptteil des Buches der Abdruck des Erstdruckes Tam u-muad. Auf der linken Seite steht der hebräische Text in Fotokopie, rechts die deutsche Übersetzung. Tam u-muad ist ein Volksbuch in flüssigem Hebräisch geschrieben mit langatmigen und grossangelegten Szenenbeschreibungen. Der Bearbeiter hat die Lektüre, im Hebräischen wie im Deutschen, nun dadurch gestört oder behindert, dass er seinen Text, teilweise recht pedantisch, in Abschnitte und Unterabschnitte unterteilt, zusätzlich zu denen des Druckes und diese z.T. kleinsten Textpartien jeweils im deutschen Text mit Überschriften versehen hat, in Extremfällen dasselbe sagend wie der nachfolgende Text. Zum Beispiel: S. 163, Überschrift: »Sie ändern ihren Namen in »Apostel« 26, 28.« Text: »Sie änderten ihren Namen (in) »Apostel.« Oder S. 183: Überschrift: »Die Christen gehorchen Schim'on (30, 34/35)«. Text: »Die Christen aber gehorchen ihm, weil sie ihm sehr vertrauten.« Der hebräische Text wurde, um ihn an die deutsche Übersetzung und Einteilung anzugleichen, zerschnitten, meistens inmitten der Zeilen. Dadurch ist natürlich die originale Seiteneinteilung auch nicht einzuhalten und die jeweilige Mitteilung von Seite und Zeile in den deutschen Überschriften recht sinnlos.

Diese Untereinteilung ist am Rande durchnummeriert, zum leichteren Auffinden in der am Ende des Buches sich befindenden nützlichen »Motiv-Synopse«, die Übereinstimmung und Abweichungen mit den anderen Versionen anzeigt.

Die sehr ausführlichen und gründlichen Anmerkungen zu der Übersetzung finden sich am Ende des Textteiles. Vieles davon hätte man sich systematisch zusammengestellt in der Einleitung behandelt gewünscht. Nicht einmal der Name des Buches tam u-muad »Ganz und bezeugt«, Gegensatzpaar aus der Gesetzesdiskussion des Talmuds, vieldeutig und schillernd, ist in der Einleitung erwähnt, wohl aber in den Anmerkungen. Ebenso wäre eine gründlichere Zusammenstellung und Untersuchung der Unheilstitel für Jeschu und Anhänger in der Einleitung wünschenswert gewesen, genauso wie eine Zusammenstellung der Hauptmotive und Quellen, aus denen die Erzählung zusammengesetzt ist. Trotz dieser Kritik muss festgehalten werden, dass es sich bei dieser Ausgabe um ein Meisterstück philologischer Arbeit handelt.

Bei einer ersten Lektüre des Textes – sie sei dem Leser vor der Lektüre der Einleitung empfohlen, er dürfte sie sonst kaum verstehen – ist auffällig, wie verschieden die Hintergründe und der Aussagecharakter der einzelnen Erzählungseinheiten sind, die zum Teil nichts mit dem eigentlichen Anliegen des Buches zu tun haben und die Freude am Erzählen, an Beschreibung von Charakteren und menschlichen Verwicklungen verraten. Es handelt sich hier um echte Volksliteratur, die das Volk auch unterhalten will, nicht nur um trockene Apologetik. Besonders

auffällig ist das positive Bild der Maria, die ein durchgehender Zug aller Toledot-Jeschu-Versionen ist. Verblüffend auch die positive Schilderung der Kirchengründer, Johannes, Paulus und Petrus, die alle rabbinische Gelehrte waren, heimlich ins Christenvolk eingeschuggelt wurden, zum Schein das Christentum annahmen, um das Judentum vor dem Untergang zu bewahren. Ihre Hauptbotschaft ist die: Trennung der Christen von den Juden. Die Christen mögen die Juden in Ruhe lassen, schliesslich sind sie es gewesen, denen die Christen ihre Erlösung zu verdanken haben. Sicher spiegelt das die Bedrohung des Judentums durch die in die Synagoge eindringenden jüdenchristlichen Missionare am Ende des 18./Anfang des 19. Jahrhunderts wieder. Gerade der heidnische Nestorius (vor Petrus aufgezählt), dem judaisierende Tendenzen nachgewiesen werden (recht unhistorisch, aber innerhalb der Polemik der Grosskirche gegen ihn), ist der Übeltäter und die wahre Gefahr für die Juden.

Diese Rückholung ins Judentum der drei Hauptapostel des Christentums, die der Version tam u-muad zum Teil bereits vorgegeben, aber auf alle Fälle noch verstärkt wurde, ist nun pädagogisch besonders interessant. Das Christentum, das durch seinen Stifter quasi satanische Züge aufweist und die Verführung des Judentums beabsichtigt, wird durch seine pseudochristlichen, in Wahrheit aber jüdischen Apostel zu einer Heilsreligion für die Heiden, die friedlich neben dem Judentum akzeptiert werden und die auch für das Judentum von Segen sein kann. Folgerichtig enthält tam u-muad, und dies ist Sondertradition dieser Version, nach dem Fluch über Jeschu, einen Segen über die drei Hauptapostel, die auch für das jüdische Volk und die jüdische Dichtung viel Segensreiches getan haben.

»Der Unreine, Jeschu« (besser als Schlichting »der unreine Jeschu«) war bei seinem Tode 33 Jahre alt, so dass erfüllt wurde »Die Männer voll Blutschuld und Trug erreichen nicht die Hälfte ihrer Tage« (Ps 55, 24). An Rabbi Jehuda Isch Bartota (Judas Ischariot, Gelehrter bei der Bekämpfung Jeschu) aber und Rabbi Jochanan (der Jünger Johannes), Abba Schaul (Paulus), Rabbi Schimon Kephah (Petrus) und ihren Genossen erfüllt sich »Ich aber vertraue auf dich« (Ps 55, 24). Sie werden es erlangen, die Huld des Herrn zu schauen und an seinem Tempel ihre Lust zu sehen. Ihr Andenken gereiche zum Segen. »Beendet und bezeugt« (nach dem hebräischen Text übersetzt, Schlichting, S. 186). Und damit endet das Buch.

Dieser Vorgang ist für die spätere Entwicklung in der jüdischen Leben-Jesu-Literatur höchst interessant und bemerkenswert, da genau der umgekehrte Weg gewählt wird: Der wahre Jesu ist durch seine Jünger, besonders aber den Heidenapostel Paulus und die nachfolgende heidenchristliche Kirche seinem Judentum entfremdet worden, und dadurch entstand im Abfall vom Judentum eine andere und neue Religion.

In den Dialogen zwischen den rabbinischen Gelehrten und Jeschu wird zuweilen eine theologische Tiefe wie in den mittelalterlichen Zwangsdisputen zwischen christlichen Theologen und Rabbinern erreicht, wobei Jeschu ganz in den Argumenten seiner mittelalterlichen christlichen Disputanten redet und nicht wie der Jude Jesu, der historische Jesu, den das Judentum dieser Zeit wohl auch schwerlich kennen konnte. In dem Auf und Ab zwischen Jeschu und den Gelehrten wird der ganze Ernst und die ganze Gefahr deutlich, mit der das Judentum um sein Überleben in der Bedrohung durch das Christentum kämpft.

Eine Koexistenz in Freiheit und Unabhängigkeit voneinander mit der Kirche für die Juden zu schaffen ist sicher ein Hauptanliegen dieser so viel geschmähten jüdischen Schrift. Schon Jellinek, der im 6. Band seines Bet ha-Mi-

drasch die Petruslegende veröffentlicht, kommt 1877 zu dem Schluss: »Wer alle diese ... Bearbeitungen ohne Vorurtheile liest, muss sich sagen, dass die Haupttendenz derselben nicht darin besteht, das Christentum zu schmähen, sondern die Juden gegen die im Namen Jesu veranlassten Bedrückungen der Kirche in Schutz zu nehmen« (2. Aufl. Jerusalem 1938, S. X).

Es geht nicht um die Wahrheitsfrage, enthalten die Evangelien oder die Toledot Jeschu die Wahrheit über Jesu. Der jüdische Gelehrte S. Kraus schreibt in seinem zitierten Buch (S. 237): »Für mich soll »Toledoth Jeschu« nicht Richter sein über die Grundwahrheiten des Christentums, sondern es soll aussagen über Anschauungen, die sich innerhalb des Judentums über das Christentum gebildet haben, d. h. es enthält nicht objektive, sondern subjektive Wahrheiten, indem es zwar nicht weiss, was wirklich sich zugetragen, wohl aber weiss, wie jene Vorgänge sich in den Augen der Juden spiegelten.«

Das grosse Verdienst von Schlichting ist es, diese Grundwahrheiten für sich selbst als Christen und seine christlichen Leser herausgestellt zu haben. Im Vorwort macht der Bearbeiter dazu ein persönliches Bekenntnis: »Dass ich als junger Mensch in meiner Studienzeit aufgrund der Urteile christlicher und jüdischer Gelehrter der Vergangenheit die Toledot Jeschu zunächst für eine Schmähschrift gehalten habe, bedaure ich heute. Bei weiterer Vertiefung in die Geschichte dieses Volksbuches wurde ich gewahr, dass es sich vielmehr um eine Äusserung des jüdischen Überlebenskampfes handelt, deren tiefgreifende theologische Wurzeln gerade den christlichen Leser zu einer Neubewertung herausfordern. Auch in dieser Beziehung will diese Arbeit ein Beitrag zur geistigen Wiedergutmachung sein.« (S. V)

Und in den Abschlussbemerkungen der Einleitung kommt Schlichting durch die Beschäftigung mit dieser jüdischen Legende zu Konsequenzen, zu denen vielleicht nicht jeder christliche Leser kommen wird, die nichtsdestoweniger als persönliches Zeugnis wichtig sind:

»Unter den verschiedenen Toledot-Jeschu-Ausgaben hat T (Tam u-muad) den Anspruch Jeschu am tiefsten aufgefasst und am folgerichtigsten dargestellt und hat damit im jüdisch-christlichen Verhältnis zukunftsweisende Akzente gesetzt. Dass ein Jude zum Herrn der Kirche wurde, bleibt der Sporn und die Aufgabe, die das christlich-jüdische Gespräch auch in Zukunft weiterführen können. Der Christ aber wird auch durch das Schattenbild hindurch die Herrlichkeit seines Herrn erkennen.« (S. 50)

Michael Krupp, Jerusalem

EDUARD SCHWEIZER: Das Evangelium nach Lukas (Das Neue Testament Deutsch, Band 3). Göttingen 1982. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 264 Seiten.

Mit diesem Band hat der Zürcher Exeget seine Synoptiker-Kommentierung in der NTD-Reihe komplettiert. Die Auslegung, die perikopenweise mit Analyse, Einzelerklärung und (theologischer) Zusammenfassung vorgeht, ist wieder von einer »Einführung« (zu Einleitungsfragen) und von »Rückblicken« gerahmt; diese nehmen hier zur Christologie des Lukas und zur Frage nach Recht und Grenzen seiner Verkündigung im Vergleich zu Paulus u. a. zusammenfassend Stellung. Ein solches Vergleichen ist durchaus sinnvoll; doch führt es allzu leicht zum Messen bzw. zum Verlangen, Lukas irgendwie mit Paulus zusammenzubringen – anders ist es scheinbar nicht möglich, den Evangelisten positiv zu sehen. Diesem Druck kann auch Schweizer bei allem Wohlwollen, mit dem er auf Lukas zu hören versucht, letztlich nicht entgehen. Denn mit der Bestreitung einer Polemik gegen das Judentum (4) oder mit dem Hinweis darauf, dass sich die lukanische Kon-

zeption nicht so wie etwa die »matthäische Heilsgeschichte« zur »Rechtfertigung der scheusslichsten Judenverfolgungen« missbrauchen liess (255), ist es nicht getan. Das Übel wäre vielmehr erst an der Wurzel gepackt, wenn man darauf verzichtete, »gesetzlich-jüdische Frömmigkeit als Gefahr« zu kennzeichnen, die man von Paulus her als »Selbstrechtfertigung« denunziert (213). Ebenso wenig haltbar ist eine triumphalistische Behauptung wie die, dass erst das Christusereignis »der ganzen Geschichte Israels Sinn gibt« (61). Wenn wir Christen nämlich, dem Exkurs »Endgültiges Kommen und Endgeschichte« (215–219) zufolge, »mit Lukas an der Erwartung eines alles abschliessenden Handelns Gottes festhalten, aber das Hauptgewicht auf das dadurch bestimmte Verhalten des Menschen in der Zwischenzeit legen« müssen, dann steht doch wohl auch uns die letzte Sinnerschliessung noch aus, auch wenn wir sie in Jesus Christus grundgelegt glauben – wie sie für Israel und die Juden eben im Exodus grundgelegt ist; ausserdem kann »das Interesse für Gott als Schöpfer der Welt und mit ihm der Einsatz für Natur, Gesellschaft und Staat« (218) von uns nur dadurch einigermaßen verwirklicht werden, dass wir Jesu Auslegungen des »Gesetzes« als verbindlich ansehen. Das hervorragende Profil, das der Kommentar selbstverständlich besitzt, hätte durch den Verzicht auf derartige Inkonsistenzen nur gesteigert werden können. Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

MICHAEL THEOBALD: Die überströmende Gnade. Studien zu einem paulinischen Motivfeld (Forschung zur Bibel, Bd. 22). Würzburg 1982. Echter Verlag. 350 Seiten. Im christlich-jüdischen Gespräch spielt immer wieder das Thema »Verheissungsüberschuss« eine wichtige Rolle, in dem Sinn (vom jüdischen Gesprächspartner her gesagt): Jesus von Nazareth habe in Wirklichkeit die altbündlichen Heilsverheissungen nicht erfüllt; folglich sei er auch nicht der Messias. Jedenfalls gäbe es da noch einen grossen »Verheissungsüberschuss«, dessen Erfüllung noch aussteht (wie etwa die alle umfassende Gerechtigkeit, der weltumspannende Friede, die Überwindung von Krankheit und Tod). Ein gewichtiger, scheinbar schwer widerlegbarer Einwand! Paulus, der aus dem Judentum kam, hat zwar nicht den Begriff »Verheissungsüberschuss« gebraucht, aber er redet in seinen Briefen häufig vom »Überschuss« (»Überströmen«), substantivisch und verbal (griechisch: *Perisseia*, *perisseuein*), oder auch von »Fülle« und »Reichtum« (»Reichsein«). Mit welchem Recht kann er so reden? Diese Frage zu beantworten, ist das Ziel der Dissertation von M. Theobald. Es zeigt sich, dass Paulus so nur »von seiner Sicht des Christusereignisses her« (341) reden kann. »Auch die spezifische Verborgenheit, in der sich dieser Anbruch [der »Fülle«, des »Überströmens«, des »Reichtums«] vollzieht, erklärt sich für ihn von diesem Ursprungsgeschehen her« (ebd.), das ja unlösbar mit Kreuz und Auferstehung Jesu zusammenhängt, aber auch mit der Berufungserfahrung des Apostels, die ihn persönlich die Übermacht der Gnade erkennen liess. Hier liegen die historischen und biographischen Wurzeln für den »Umschlag durch Übermass« (P. Ricoeur), den Paulus dann im Hinblick auf das Heilsgeschehen in Christus theologisch durchreflektierte, so besonders in Röm 5, 12–21 (Die Macht der Sünde und die Fülle der Gnade), in 2 Kor 3 f. (Die Fülle der Herrlichkeit und die Schwachheit des Apostels), in 2 Kor 10–13 (Masslosigkeit und Selbst ruhm), in 2 Kor 8 f. (Die »unaussprechliche Gottesgabe« bei den Heiden). Auch in der paulinischen Paränese wirkt sich »das Gesetz des Überflusses« aus, nämlich im Reicherwerden in der Liebe (1 Thess, Phil, 1 Kor). Gegen diese »Überfluss«-Theologie des Apostels stellt

sich ein »fundamentaler Einwand« ein, auf den wir oben schon kurz hinwiesen, nämlich der, »dass diesem Glauben in der Wirklichkeit dieses dem Tod und der Nichtigkeit immer noch unterworfenen »Äons« offenkundig keine sichtbare Veränderung entspricht« (342), was zwar nicht bloss der Jude wahrnimmt, sondern auch der Nichtjude, der Jude aber besonders. Denn »Erlösung war für das Judentum immer schon ein Vorgang, »der sich entscheidend in der Welt des Sichtbaren vollzieht und ohne solche Erscheinung im Sichtbaren nicht gedacht werden kann« (G. Scholem)« (ebd.). Wo bleibt die messianische Herrlichkeit, der »pneumatische Glanz«?

Es können hier die Antworten des Apostels auf diese bedrängenden Fragen nicht vorgeführt werden; Theobald erörtert sie eingehend in sorgfältigen Analysen und im Gespräch mit der ganzen Forschung. Paulus macht Ernst mit dem Anbruch der »Fülle« in Christus, überspielt aber beachtlicherweise dabei nie enthusiastisch die Konditionen dieses Äons, vielmehr hält er die Hoffnung auf die »Erlösung des Leibes« (Röm 8, 23), auf den offenbaren Anbruch der Heilsfülle, lebendig. »Darin ist die paulinische Eschatologie mit der jüdischen Eschatologie zutiefst verbunden, dass sie im Glauben an die Gegenwärtigkeit des Perisseia, welche sich in der Leiblichkeit des Menschen und seiner In-Dienst-Nahme sichtbar dokumentiert, doch zuletzt auf die Überholung ihrer gegenwärtigen paradoxen Erscheinungsweise im offenbaren Anbruch der Gottesherrschaft, und das heisst auch auf die Erfüllung aller messianischen Verheissungen, aus ist« (343 f.). Das paulinische Motiv des »Reichtums« spielt aber auch im Israel-Part des Römerbriefes eine wichtige Rolle (vgl. Röm 9, 23; 10, 12; 11, 12), weshalb gerade auch das »Israel-Kapitel« in Theobalds Arbeit für den Leser des Freiburger Rundbriefes von hoher Bedeutung ist; Th. überschreibt es: »Gottes Reichtum und der Fall Israels« (129–166). Der Apostel schreibt in Röm 12: »Wenn aber ihr [der Juden] Fall *Reichtum* für die Welt und ihr Zurückbleiben *Reichtum* für die Heiden [bedeutet], um wieviel mehr ihre Fülle«: hier bleiben Israel und die Heiden untrennbar aufeinander bezogen, insofern aus der »Verstockung« der Juden dem Evangelium gegenüber der Reichtum Christi für die Heiden resultierte, der ihnen in der Mission mitgeteilt wird; andererseits wird im gleichen Atemzug die Rettung Israels angesagt (wie dann noch eindeutiger in Röm 11, 26). »*Juden und Heiden* – das ist die Achse, um die sich die Reflexion des Paulus in Röm 9–11 dreht. Diese Achse ist für sein Denken konstitutiv, erwartet er doch nicht, dass die Polarität von Israel und Ekklesia sich in dieser Zeit auflösen werde, etwa derart, dass ein zum Evangelium bekehrtes Israel von der Kirche absorbiert würde. Das bleibende Nebeneinander der beiden Gotteszeugen Israel und Ekklesia ist ihm vielmehr Zeichen dafür, dass die Geschichte andauert und der offenbare Anbruch des Heils noch auf sich warten lässt« (165). Niemand, der sich mit Röm 9–11 ernsthaft beschäftigt, wird an den den feinsten Verästelungen des paulinischen Gedankengangs sorgfältig nachgehenden Analysen Theobalds vorbeigehen dürfen. Ein wichtiges Werk gerade auch für das christlich-jüdische Gespräch.

Franz Mussner, Passau

FRANZ-ELMAR WILMS: Freude vor Gott. Kult und Fest in Israel. (Schlüssel zur Bibel). Regensburg 1981. Verlag Friedrich Pustet. 469 Seiten.

In der Reihe »Schlüssel zur Bibel« veröffentlichte F.-E. Wilms nach seinem ersten Band »Wunder im Alten Testament« (1979)¹ nun eine Arbeit, die sich mit der Kultpraxis und dem Kultverständnis des alttestamentlichen Israel

¹ S. u. S. 71.

auseinandersetzt. Es ist eine Arbeit geworden, die durch ihre umfassende Information einen guten Einstieg ermöglicht und weiterführende Anregungen für ein sachgemässeres Verständnis der alttestamentlichen gottesdienstlichen Praxis vermittelt. Nach einer einführenden Darstellung über das Wesen des Kultes gibt der Verf. einen kurzen Abriss über die Religionsgeschichte Israels, der durch seine selektiven Hinweise und durch das Einbeziehen des geschichtlichen Horizontes den Rahmen für die im 3. Kapitel enthaltenen speziellen Ausführungen über den Kult im Alten Testament darstellt. Aufgehängt wird die Darstellung an Sonderthemen wie z. B. Gebet, Riten der Reinigung und Enthüllung, Weiheriten, Fasten und Busse, der vielfältigen und historisch differenzierten Opferpraxis. Weitere Kapitel über die heiligen Stätten, die heiligen Zeiten (mit dem Festkalender) und das Kultpersonal vervollständigen den phänomenologischen Rundgang. Im Schlusskapitel versucht Wilms dann zu einer Auswertung des Materials für das christliche Kultverständnis zu gelangen. Einige kritische Anfragen an die Arbeit betreffen die Darstellung der prophetischen Kultkritik, die sich nach dem Verf. nirgends gegen die Art der Darbringung der Opfer, vielmehr jedoch gegen den falschen Adressaten richtet (S. 76). Es ist zu fragen, ob Wilms mit dieser Behauptung der radikalen Kultkritik der Propheten Jesaja, Amos, Hosea und Jeremia gerecht wird. Ob zur Zeit der Landnahme allen israelitischen Stämmen die Verehrung eines einzigen Gottes gemeinsam war, mag in dieser Exklusivität auch überzogen formuliert sein.

Die »Freude vor Jahwe« als liturgische Anweisung betrachtet der Verf. als ein Charakteristikum Israels (S. 108). Diese Freude, die die dunklen Erfahrungen des Lebens einbezieht, weiss um die Not des Alltags. Erst am Ausgang des Alten Testaments wäre dann eine andere Stimmung in den Gottesdienst gekommen, insoweit nämlich die Angst vor der Sünde und die Sorge, diese von Gott nicht verziehen zu bekommen, sich breitgemacht haben. Die ausführlich aufgezählten alttestamentlichen Belegstellen über die israelitische Opferpraxis lassen durch die Auslassung des jeweiligen Kontextes oft einen tieferen und kritischen Einblick in die Grundstrukturen der alttestamentlichen Kultauffassung vermissen. Bei der Auswertung des aufgeführten Textmaterials wäre zu wünschen gewesen, dass Wilms der Familie als Ort des liturgischen Geschehens² mehr Aufmerksamkeit gewidmet hätte. Gerade hier liegt eine typisch jüdische Besonderheit des liturgischen Verständnisses vor, die es verdient hätte, eigens herausgestellt zu werden, weil gerade sie einen fruchtbaren Ansatz für die Verlebendigung und Erneuerung unserer Liturgie darstellen könnte.

Dirk Kinet, Augsburg

² Dazu u. a.: Robert Raphael Geis, Vom unbekanntem Judentum. Freiburg i. Br. 1961, Herder (vgl. in: FrRu XIII, 122), 1975. (Anm. d. Red. d. FrRu)

FRANZ-ELMAR WILMS: Wunder im Alten Testament (Schlüssel zur Bibel). Regensburg 1979. Verlag Friedrich Pustet. 368 Seiten.

Die vorliegende Arbeit, die aus Vorlesungen an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe entstanden ist, unternimmt erneut und zugleich umfassend den Versuch, dem Phänomen des Wunders im Alten Testament nachzuspüren. Nach einigen mehr allgemeinen Hinweisen auf das alttestamentliche Wunderverständnis (»Wunder« sind für den gläubigen Israeliten alle Werke seines Gottes. Sie verweisen den Menschen an Gott und fordern ihn auf, Jahwe zu preisen, »weil er Grosses getan«), behandelt der *erste Teil* die alttestamentliche Wunderterminologie, wobei die verschiedenen Begriffe, mit denen im Alten Testament das Phänomen des Wunders im einzelnen benannt wird (Zei-

chen, Krafttaten, Grosstaten, »Schlag«/»Plage«, Versuchen, Wahrzeichen, furchterregende Taten, Ruhmes-taten), hinsichtlich Vorkommen, inhaltlicher Bedeutung wie dahinter aufscheinender theologischer Konzeption untersucht werden.

Im *zweiten Teil* wird sodann eine Reihe alttestamentlicher Wundererzählungen unter übergreifenden thematischen Aspekten (1. Wunder der »Rettung am Meer«; 2. Wunder als Lehre Jon 1,4–16; 3. Jahwe als Kriegsheld Ex 17,8–16; Ri 6,7 und 8,28; 2 Chr 20,1–30; 4. Naturwunder im Verlauf der Wüstenwanderung Ex 15,22–27; 17,1–7; Num 20,1–13; Ex 16; Num 11; 5. Prophetenwunder aus dem Elischazyklus) analysiert. Der abschliessende *dritte Teil* fragt nach der Antwort des alttestamentlichen Menschen auf die göttlichen Zeichen, wobei diese unter dem doppelten Aspekt der Gotteserkenntnis einerseits und der Verhärtung des Herzens andererseits zusammengefasst wird. – Die Behauptung des Klappentextes, wonach es dem Autor gelingt, »die Ziele und Absichten der Wundererzählungen des AT aufzuschlüsseln und erkennbar zu machen, was Israel unter »Wunder« verstand«, ist nicht eingelöst. Vor allem – nicht zuletzt auch wegen der unzureichenden Analyse der Texte – ist es nicht gelungen, die theologische Konzeption der einzelnen Wundergeschichten wie ihre Funktion im Rahmen umgreifender literarischer Zusammenhänge sichtbar zu machen. So müssen denn die alttestamentlichen Wundererzählungen weiterhin auf eine befriedigende Bearbeitung warten. Peter Weimar, Münster

ELIAS BICKERMAN: Studies in Jewish Christian History, Part Two (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und Urchristentums, Band IX). Leiden 1980. E. J. Brill. 405 Seiten.

Es war ein sinnvolles Unternehmen, die Aufsätze des bedeutenden, jüngst verstorbenen Gelehrten Elias Bickerman zu sammeln. Er vereinigte in sich das Wissen eines klassischen Philologen mit tiefen Einsichten in das antike Judentum. Bickerman war eine der Autoritäten für das hellenistische Judentum, und seine Arbeiten über die Makkabäer werden auch in der Zukunft Geltung behalten. Im vorliegenden Werk sind Studien in englischer, deutscher und französischer Sprache vereinigt worden; zeitlich stammen sie aus den Jahren 1927–1975. Durch die 1927 publizierte Arbeit ist Bickerman in der wissenschaftlichen Welt bekanntgeworden: Ritualmord und Eselskult. Es handelt sich hier um ein altes Wandermotiv, vermutlich im 4. Jahrhundert v. Chr. entstanden. Es wurde um 200 v. Chr. von Mnaseas in die griechische Literatur eingeführt. Einige Jahrzehnte später behaupteten die Apologeten des Epiphanes, Juden beteten einen Eselskopf an. Mit der Verbreitung des Christentums wurde diese Fabel auch auf diese Religion übertragen. Nach Tertullian verschwindet diese Fabel: Severus eröffnet die erste allgemeine Verfolgung.

Von den anderen Studien erwähnen wir: Date of Testament of Twelve Patriarchs. Bickerman kommt zu dem Ergebnis, dass das Werk nach 330 und vor 120 v. Chr. entstanden ist. Der wahrscheinlichste Zeitpunkt dürfte das erste Viertel des 2. Jahrhunderts v. Chr. sein; der Autor des Buches war also ein Zeitgenosse von Jesus Sirach. In einer anderen Arbeit über die Privilegien der Juden beweist Bickerman, dass die entsprechenden Zeugnisse bei Josephus keineswegs alle gefälscht zu sein brauchen, wie dies in hellenistischer Zeit üblich war. Misstrauen braucht man nur gegenüber dem Brief des Königs Areus sowie gegenüber dem Briefwechsel zwischen Ptolemäus VII. und Onias IV. zu haben. Von grosser Bedeutung ist ferner die Untersuchung der seleuzidischen Charter für Jerusalem (Josephus, Ant. XII, 140 ff.). Der Verf. kommt zu dem

Ergebnis, dass dieses von Antiochus III. zwischen 200 und 197 erlassene Edikt authentisch ist. Der Inhalt spiegelt die besondere politische Struktur Jerusalems wieder; es handelt sich um eine Stadt, deren Zentrum ein Tempel ist, eine Stadt, in welcher die Priesterschaft privilegiert ist und in der die Tora die Verfassung ersetzt.

In der Studie »Ein jüdischer Festbrief vom Jahre 124 v. Chr. (II. Makk. 1, 1–9)« untersucht Bickerman die theologische Tendenz dieses wichtigen Schreibens und den zeitgeschichtlichen Hintergrund. Von besonderem Interesse sind auch die Studien über die pharisäische Traditionskette sowie über den berühmten Spruch von Antigonos aus Socho (Pirke Abot I, 3). Erwähnt sei auch die Arbeit über »The Civic Prayer for Jerusalem«. Weitere Studien, so u. a. über den hellenistisch-jüdischen Schriftsteller Demetrios (Ende des 3. Jh. v. Chr. in Alexandrien), sollten ebenfalls sorgfältig gelesen werden. Das Buch bietet eine Fülle von Einsichten auf der Grundlage einer sorgfältigen philologischen Beschäftigung mit den antiken Texten.

E. L. Ehrlich

MARTIN BUBER: Begegnung, Autobiographische Fragmente, mit einem Nachwort von Albrecht Goes. Heidelberg 1978. Verlag Lambert Schneider. Kleinformat, 114 Seiten.

Ein gefälliges und inhaltsreiches Buch! Buber charakterisierte seine eigene Vergangenheit, seine Lehrer und die Genese seiner Ideen nicht immer auf gleiche Weise. In dieser Auflage wurden ca. 40 Änderungen gegenüber den beiden ersten Auflagen vorgenommen¹. Die 3. Auflage enthält einen knappen textkritischen Apparat, aus dem ersichtlich wird, wann Buber etwas über sich niederschrieb und wann er Retuschen an früheren Blickweisen anbrachte. Zwanzig relativ kurze Texte umschreiben fragmentarisch und doch gültig, welche Erfahrung Buber mit der Natur, mit den Menschen und mit sich selbst machte.

Clemens Thoma

¹ Vgl. in: FrRu XV/1964, S. 127: Stuttgart 1963, W. Kohlhammer, hg. von P. A. Schilpp / M. Friedmann in der Reihe: »Philosophen des 20. Jahrhunderts«.

MARC CHAGALL / KLAUS MAYER (Hrsg.): Der Gott der Väter. Das Chagall-Fenster zu St. Stephan in Mainz. Würzburg 1978–1981. Echter Verlag. Grossformat, 12 Farbfotos, 54 Seiten.

S. o. S. 18 f.

JOSEPH DAN / FRANK TALMAGE (Hrsg.): Studies in Jewish Mysticism. Proceedings of Regional Conferences Held at the University of California, Los Angeles and McGill University in April, 1978, Cambridge Mass. (Association for Jewish Studies) 1982. 220 Seiten.

Die Herausgeber stellen die Forderung auf, dass das Studium der jüdischen Mystik (Merkaba-Mystik, Hekhalot-Mystik, Kabbala, chassidische Mystik, mystischer Halachismus etc.) als unentbehrlicher Teil judaistischer Studien und Forschung akzeptiert werden muss. Denn »das Verständnis der Entwicklung der jüdischen Mystik ist für das Studium der meisten historischen, religiösen und literarischen Phänomene des Judentums wesentlich« (2). Zur Untermauerung dieser These melden sich die bekanntesten Schüler Gerschom Scholems zu Wort: Joseph Dan (Mysticism in Jewish History, Religion and Literature: 1–14; The Emergence of Mystical Prayer: 85–120), David Winston (Was Philo a Mystic?: 15–39), Ithamar Gruenwald (Jewish Merkavah Mysticism and Gnosticism: 41–55), Ivan Marcus (Hasidei 'Ashkenaz: Private Penitentials: 57–84), Amos Funkenstein (Nahmanides' Symbolical Reading of History: 129–140), David R. Blumenthal

(A Philosophical-Mystical Interpretation of a Shi'ur Qomah-Text: 153–171) und Arnold J. Band (The Function on the Enigmatic in Two Hasidic Tales: 185–209). Sie verstehen unter Mystik eine einigende Sinn-Schau Gottes, der Geschichte und des Lebensschicksals der Glieder des Volkes Gottes, die aus einer Übung der Selbstbeherrschung, Besinnung und symbolischen Intuition erwächst (vgl. 15 u. ö.). Diesem Definierungsversuch wird allerdings von den verschiedenen Autoren nur vage gefolgt. Gerschom Scholem, der grosse Altmeister jüdischer Mystik-Forschung, habe die engen Zusammenhänge zwischen der Shi'ur Qomah-Tradition und den anthropomorphen Versen des Hohenliedes (Hl 5, 11–16) erkannt (4). Der Anthropomorphismus der Shi'ur Qomah-Texte (in denen von phantastischen Grössenmassen Gottes die Rede ist) sei nicht so naiv und so derb gemeint gewesen, wie dies Moses Maimonides (1135–1204) und auch moderne Forscher unterstellt haben. Die Shi'ur Qomah-Texte »beabsichtigen nicht, die Gottheit zu beschreiben, sondern nur die Dimensionen seiner körperlichen Erscheinungsweise« (154). Und auch diese Erscheinungsweise habe bei vielen Mystikern (mit Ausnahme der Zohar-Tradition) nur »eine symbolische Bedeutung« (165) gehabt. Von besonderer Bedeutung sind Forschungen über Frühformen der jüdischen Mystik. Nach David Winston war bereits Philo von Alexandrien (gest. ca. 40 n. Chr.) stark mystisch gestimmt. Er war »zumindest ein mystischer Theoretiker (wenn nicht auch ein handelnder Mystiker), und zwar vom Innersten seines Wesens heraus. Seine philosophischen Schriften können nicht voll verstanden werden, wenn man seine mystischen Vorstellungen nicht beachtet« (34 f.) Ithamar Gruenwald modifiziert seine frühere These über den Ursprung der Gnosis im Rahmen des Judentums: Die Gnostiker hätten zwar jüdisches Material (besonders aus der Apokalypstik und aus der Mystik) benützt. Man dürfe aber diese Benützung nicht als eine blosse indirekte Reflexion über jüdisches Material verstehen. Wenn auch das Judentum nicht die einzige Quelle der Gnosis gewesen sei, so gebe es doch »connecting points between Jewish Merkavah Mysticism and Gnosticism«. Dies bedeute jedoch nicht, dass es »einen jüdischen Typ der Gnosis« gab (52).

Amos Funkenstein analysiert die Weise mit der einer der bedeutendsten jüdischen Mystiker des Mittelalters, Mose ben Nachman aus Gerona (1195–1270), die Tora deutete. Er habe den Bibeltext »in den Dienst historisch-kosmologischer Überlegungen gestellt«. Er arbeitete aus der Tora »das Exil als das universale Gericht Gottes in der Geschichte« heraus (133). Diese theosophisch-historiosophischen Anliegen haben bei Mose ben Nachman auch eine die Einbildungskraft anregende Funktion: Sie symbolisieren die göttlichen Bewegungen und Kräfte (142).

Joseph Dan analysiert eine Reflexion über das Gebet, die aus dem mystischen Kreis »special cherub« (12./13. Jh.) in Nordfrankreich stammt. Es ging diesen Mystikern um die Zielrichtung der Gebetsintention. Man dürfe die Gebete nur an die Heiligkeit Gottes richten. Diese Heiligkeit sei identisch mit der Kavod (= Herrlichkeit) Gottes. Man dürfe mit dieser Kavod Gottes keine anthropomorphen Vorstellungen verbinden. Sie sei jener Aspekt Gottes, der weder Form noch Bild hat. Damit wird die Forderung verbunden, dass das Gebet an kein Wesen gerichtet werden dürfe, das menschliche Eigenschaften besitze. Empfänger von Gebeten sei einzig der ungreifbare und unbildliche Gott (94–97).

Das Phänomen der jüdischen Mystik wird in diesem Sammelband allseitig anzuleuchten versucht. Dazu gehören auch geschichtliche Fragen. Joseph Dan macht z. B. darauf aufmerksam, dass man bei Untersuchungen über die

Geschichte der jüdischen Mystik stark zwischen vor und nach 1492 n. Chr. unterscheiden muss. Vor 1492 wurde die Mystik in esoterischen Zirkeln gepflegt; die Mystiker traten nicht als »possessors of divine secrets« (12) auf, sondern als legitime Vertreter der rabbinischen Tradition. Nach 1492 trat eine Krise in der jüdisch-philosophischen Argumentation zutage. Die Ursache hierfür lag in den Vertreibungen und Verfolgungen. Deshalb wandten sich immer mehr jüdische Intellektuelle der Kabbala zu, »seeking answers to the questions of meaning of Jewish existence in exile and a promise of approaching redemption« (13).

Leider wird in diesem Sammelband keine begriffliche Übereinkunft erreicht. Es ist in der Wissenschaft umstritten, ob der Mystik-Begriff im Falle des Judentums günstig ist; namhafte Autoren ziehen den Begriff Esoterik vor. Eine Begriffsstudie, weshalb »Mystik« der beste Begriff für die geschilderten Phänomene sei, hätte in den Band hineingehört. Vorteilhaft wäre ferner gewesen, wenn die Zohar-Tradition eingehender behandelt worden wäre. Von diesen Mängeln abgesehen, liefert das Buch eine verlässliche Übersicht über den derzeitigen Stand der Forschung über mystisch-esoterische jüdische Strömungen und um deren geschichtliches und theologisches Umfeld.

Clemens Thoma

KARL E. GRÖZINGER / NORBERT ILG / HERMANN LICHTENBERGER / GERHARD-W. NEBE / HARTMUT PABST (Hrsg.): Qumran. Wege der Forschung, Bd. 410. Darmstadt 1981. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 398 Seiten.

Dieser Band will über die Qumranforschung der letzten 30 Jahre orientieren. Aus dem Gesamt der Beiträge soll eine Forschungsgeschichte herauschauen. Den Herausgebern ist zu attestieren, dass sie die Qumranforschung der ersten und zweiten Stunde samt ihren Theorien kennen und kritisch zu würdigen wissen. In der Einleitung erklären sie, weshalb sie gerade diese Autoren und diese Artikel auswählten, an welchen Punkten der Forschungstrend seither eine andere Wendung nahm und wo sie meinen, auf lasche Forschungsansätze (Fehlübersetzungen etc.) hinweisen zu müssen.

Folgende Themenkreise werden angegangen: 1) Zeit und Umwelt der Gemeinde, 2) Struktur und Organisation, 3) Theologie und Heilserwartungen, 4) Die Bedeutung für die Erforschung des Alten und Neuen Testaments. Charakteristische Arbeiten von 13 Forschern, die von 1955 bis 1971 die Qumranforschung mitprägten, sind in diesem Band abgedruckt. Einer von ihnen, André Dupont-Sommer scheint mit zwei Artikeln (»Fremdeinflüsse auf die jüdische Qumransekte« und »Schuld und Reinigungsriten in Qumran«) auf. Es wäre wohl besser gewesen, Dupont-Sommer auch nur – wie alle andern Autoren – mit einem Artikel ins Bild zu rücken und dafür etwa D. Barthélemy das Wort zu geben. Er hätte vor allem über die sprachlichen Fremdeinflüsse Gründliches zu sagen.

Ein besonderes Verdienst dieser Edition besteht darin, dass 11 Arbeiten aus dem Englischen, Französischen oder Hebräischen übersetzt sind. Es handelt sich durchweg um ausgezeichnete Übersetzungen, an denen nichts zu mäkeln bleibt. Schliesslich ist auch die geglückte Zuordnung der einzelnen Artikel zueinander zu erwähnen. J. T. Milik (Die Geschichte der Essener: 58–120) ergänzt und korrigiert H. H. Rowleys Geschichte der Essener (23–57). Eine besonders geglückte Gegenüberstellung besteht zwischen der Arbeit von David Flusser (121–166) und jener von Yigael Yadin über den Pescher Nahum. Aufgrund der neu gefundenen Tempelrolle von Qumran vermag Yadin deutliche Korrekturen und Fragezeichen an die in der Pe-

scher Nahum hineingedeuteten Feindschaftsbeziehungen zwischen der Qumrangemeinde, den Pharisäern und den Sadduzäern anzubringen. Hier und an vielen andern Stellen kann man den Fortschritt der Forschung mitverfolgen. Insgesamt wird jeder, der sich über die Qumranforschung von Zeit zu Zeit aus fachlichen (historischen, judaistischen, alttestamentlichen, neutestamentlichen) Rücksichten orientieren muss, für diesen ausgezeichnet orientierenden Band dankbar sein.

Clemens Thoma

WILHELM GÜDE: Die rechtliche Stellung der Juden in den Schriften deutscher Juristen des 16. und 17. Jahrhunderts. Sigmaringen 1981. Verlag Jan Thorbecke. 88 Seiten.

Der Verfasser, jetzt Richter am Oberlandesgericht Karlsruhe, ist bereits durch seine Mitarbeit an Band 2 der Ausgewählten Schriften von Guido Kisch und durch seinen Beitrag »Zur rechtlichen Stellung der Juden in der früheren Neuzeit« in der Festgabe zum Schweizerischen Juristentag 1973 einschlägig ausgewiesen. Er hat damals dem Altmeister der jüdischen Rechtsgeschichte in Basel während einiger Jahre als wissenschaftlicher Assistent zur Seite gestanden. Von daher rührt auch die Anregung zu dieser Arbeit, die dann 1980 der Freiburger rechtswissenschaftlichen Fakultät als Dissertation vorlag und die nun, besonders schön ausgestattet und mit einer Widmung an Guido Kisch versehen, in diesem demselben nahe verbundenen Verlag erschienen ist.

Güdes Buch vermittelt in sehr genauer und dennoch fesselnder Darstellung ein eindrucksvolles Bild von den vielfältigen Gesichtspunkten, unter denen die Juristen des Spätmittelalters, der Reformationszeit und des beginnenden Naturrechts die Rechtsstellung der Juden zu begreifen und zu regeln versuchten. Hierbei spielten – dies ist ein besonders wichtiges Ergebnis der Arbeit – Rassenvorurteile noch keine Rolle, und es herrschte das Bestreben vor, alte religiöse Spannungen, Furcht und tief eingewurzelte Vorstellungen von der Niedertracht und Rechtlosigkeit der Juden durch eine im geltenden Römischen Recht begründete Friedensordnung zu überwinden. Neben dem kirchenrechtlichen Gebot der Nächstenliebe – das freilich die Ausübung religiösen Zwangs nicht ausschloss – war die Stellung der Juden als *cives Romani* und als Schutzbefohlene des Kaisers, als »der kaiserlichen Majestät Kammerknechte«, von entscheidendem Gewicht. Bedeutende Persönlichkeiten wie Johannes Reuchlin oder Ulrich Zasius treten recht unterschiedlich in Erscheinung, die damalige juristische Literatur wird abgehandelt, religiöse und rechtliche Gründe für die Duldung der Juden, das Judenregal und die Idee der Billigkeit (*aequitas*), die auch in der Rechtsprechung des Reichskammergerichts gegenüber den Juden eine Rolle spielt. Einschlägige Quellen sind grossenteils deutsch und lateinisch zitiert.

Der Verfasser unterscheidet mit gutem Grund die oftmals grausame Wirklichkeit, die er durch Beispiele belegt, von der juristischen Lehre: »Das Recht bildet den Damm, der die Juden vor schrankenloser Willkür bewahrt und ihnen damit wenigstens einen bescheidenen Lebensraum sichert.« Eine wertvolle, nachdenklich stimmende Arbeit!

Hans Thieme, Freiburg i. Br.

ALFRED HAVERKAMP (Hrsg.): Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der früheren Neuzeit (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 24). Stuttgart 1981. A. Hiersemann Verlag. 319 Seiten.

Dieser reichhaltige Band würde ein weit ausführlicheres Referat erfordern, als dies möglich ist. Wir können hier nur wenig erwähnen und den Leser ersuchen, dieses

wertvolle Buch sorgfältig zu studieren, da es eine Fülle von sonst schwer zugänglichem Material enthält. *F. Graus* behandelt historische Traditionen über Juden im Spätmittelalter. Nur gelegentlich und beiläufig drängen geschichtliche Reminiszenzen in das jüdische Schrifttum ein, sonst galt Geschichte als Abfolge von Leiden und Verfolgung. Auch die Christen behandelten die Juden nicht im Rahmen einer Geschichtsdarstellung, sondern überlieferten Schauerlegenden, etwa die von Ritualmorden und Hostienschändungen. Sonst erscheinen Juden in Anekdoten und folkloristischen Berichten, die aber nicht Ansatzpunkt für historische Traditionen sind. Die historische Betrachtung der Juden im Spätmittelalter war auch deshalb unmöglich, weil die Juden fortlaufend mehr dämonisiert wurden und ein ähnliches Schicksal wie andere Randgruppen der Gesellschaft erfuhren (vgl. die Hexenverfolgungen).

In einer ausführlichen Studie behandelt der Herausgeber A. Haverkamp die Judenverfolgung zur Zeit des Schwarzen Todes im Gesellschaftsgefüge deutscher Städte. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, dass man bei diesem für die Judenheit tiefgreifenden Verfolgungsprozess nicht von einer einheitlichen Motivation der Verfolger sprechen kann. Man müsste vor allem auch die politische Motivation innerhalb der städtischen Führungsschichten und der Herrschaftsträger in den Territorien näher erforschen. Wesentlich war dabei die Regelung der Nutzungsrechte über die Juden. *E. Voltmer*, Zur Geschichte der Juden im spätmittelalterlichen Speyer, bietet eine Fallstudie am Beispiel dieser Stadt. Hier lässt sich zeigen, wie der Stadtrat aus finanziellen Erwägungen eigentlicher Träger der Judenpolitik wird und sich die Nutzungsrechte über die Juden erkämpft. *F. Issigler*, Juden und Lombarden am Niederrhein im 14. Jahrhundert, zeigt, dass Juden und Lombarden, beide im Geldgeschäft tätig, eine unterschiedliche Stellung besaßen: Juden bleiben unterdrückte religiöse Minderheit, unter der es auch viel Arme gibt. Beide werden dann übrigens allmählich durch das Vordringen einheimischer Kreditgeber aus den grösseren Geldleihgeschäften verdrängt. *Walter Röhl* befasst sich mit den Judenleiden an der Schwelle der Neuzeit; *A. Maimon* behandelt den Judenvertreibungsversuch Albrechts II. von Mainz und seinen Misserfolg, (1515/16); *Daniel Cohen* schreibt über die Entwicklung der Landrabbinate in den deutschen Territorien bis zur Emanzipation, und *V. Press* untersucht den Versuch von Rabbinern und Vorstehern zur Zeit Rudolfs II., eine überregionale Organisation für die Juden im Reich zu schaffen. E. L. Ehrlich

ABRAHAM JOSHUA HESCHEL: Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums. (Deutsche Neubearbeitung der amerikanischen Ausgabe von 1955 durch R. Olmesdahl.). Neukirchen-Vluyn 1980. Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH. 330 Seiten.

Es ist wahrscheinlich gerade das Urjüdische, das dieses Buch in so hohem Masse auszeichnet und empfehlenswert macht: dass nämlich Religion und Leben so unzertrennlich zusammengehören – und hier auch so gesehen und dargestellt werden, dass jede Vereinseitigung sich gerade wie von selbst verunmöglicht. *Es wird nur wenige Bücher geben, welche man so uneingeschränkt in so viele Hände (und Köpfe!) wünschen kann, wie dies für das Werk von Heschel gelten darf.*

Man wird den Ansatz, und in Konsequenz dazu die gesamte Ausführung, als religionsphilosophisch bezeichnen dürfen; auch die Kennzeichnung als fundamentaltheologisch dürfte nicht unangebracht sein.

Doch so oder so: entscheidend ist, dass Heschel eine ebenso unmittelbare wie ausserordentlich tiefe Verbin-

dung zwischen jenen Fragen gelingt, welche der moderne Mensch aus seinem (wirklichen oder doch vermeintlichen) gegenwärtigen wissenschaftlich orientierten Wissensstand heraus stellt (oder welche ihn von dorthier, vielleicht dunkel, bedrängen), und jenen anderen, welche beständig neu aus der unmittelbaren Erfahrung des Lebens und seiner (wie immer gearteten) Bedrohung einfach erwachsen. Hier liegt die Qualität des Werkes allein schon einmal darin, dass der Verfasser diese Fragen in ihren Abgründen aufgespürt hat. Dass er sie darüber hinaus dann auch sprachlich überhaupt und dazu noch in dieser geradezu leicht zugänglichen und verständlichen Form zu fassen und damit zu vermitteln vermag, ist eine weitere hohe Qualität des Werkes. Wer immer sich mit solchen Fragen zu beschäftigen hat, wird leicht ermessen können, was dahinter sich verbirgt.

Selbstverständlich ist der Ansatz von Heschel in bezug auf die Gottesfrage, welche in Konsequenz das ganze Werk durchzieht, ein positiver und nicht etwa ein neutraler. Doch wird aus der Lektüre deutlich, warum dem so ist – und im Grunde sogar sein muss, denn jene (vermeintliche) Neutralität wird als ein recht künstliches Postulat einer bestimmten Art des Denkens blossgelegt – und darin (aber eben nur dort) entsprechend respektiert. Manche Formulierung, die vielleicht für sich genommen missverständlich sein könnte, wird durch den Zusammenhang eindeutig. Alles in allem: ein zutiefst religiöses Werk im besten Sinn dieses Wortes, das auf der Höhe der Fragen unserer Zeit steht. Eine bessere Empfehlung könnte es wohl kaum geben. Odilo Kaiser, Freiburg i. Br.

STEFAN HEYM: Ahasver. Roman. München 1981. C. Bertelsmann Verlag. 319 Seiten.

Ahasver – Revolutionär, personifizierte Hoffnung, gestürzter Engel, Weltveränderer, Prinzip des Guten und Retter in der Not – er ist für Stefan Heym der »ewige Jude«, der »ewig wandernde Jude«. Die »Keimzelle des Gedankens vom irdischen Weiterleben eines Zeitgenossen des Gekreuzigten bis zu dessen endlicher Rückkunft« (S. 238) liegt in Joh 21,22f. Die eigentliche Ahasver-Literatur entstand erst nach der Reformation (S. 239). Die Legende berichtet von einer Begegnung des ersten schleswig-holsteinischen Kirchensuperintendenten Paul von Eitzen mit dem ewigen Juden. Diese Legende hat Heym mit einem Briefwechsel der Jahre 1979–81 zwischen einem DDR-Ideologen und einem Jerusalemer Professor über die Existenz Ahasvers verflochten. Nach der Überzeugung des letzteren lebt dieser Ahasver heute als Schuster an der Via Dolorosa in Jerusalem, unauffällig und bescheiden.

Der Autor hat in diesem anspruchsvollen Roman viel Theologie verarbeitet. Sein Werk erstreckt sich über die gesamte Weltzeit: von der Erschaffung der Welt bzw. der Engel bis hin zum Weltenende, bis Armageddon stattfindet. Heym hat ein hochentwickeltes Sensorium für theologische Fragen, denen sich der jüdisch-christliche Dialog stellen muss. Von diesbezüglich besonderem Interesse ist Kapitel 19 des Romans, in dem eine disputatio zwischen Juden und Christen geschildert wird (S. 196–207). Ihr Hauptthema ist, »ob der ans Kreuz geschlagene Jesus Christus der eine und wahre Sohn Gottes, geheiligt sei sein Name, und der Meschiach gewesen, und ob die Juden in Anerkennung dieses nicht besser täten, sich zum christlichen Glauben zu bekehren, das Sakrament der Taufe anzunehmen und derart ihre jammervolle Existenz zu verbessern und sogar in der grossen und reichen Stadt Hamburg das Bürgerrecht erwerben zu können« (S. 196). Heym nimmt auch mittelalterlich klassische Vorwürfe auf, die sich Juden und Christen gegenseitig machten (jüdischerseits »Toledot-Jeschu«-Geschichte S. 90; christ-

licherseits antijüdische Legenden wie Brunnenvergiftung, Mord von Christenkindern für das Pesachfest sowie das Bild des Juden als Wucherer (S. 90f.141). – Das christlich-jüdisch »heisse Thema der göttlichen Trinität wird respektiert als letztlich etwas Unerschliessliches, dennoch aber voller Aussagekraft inszeniert. Im Gespräch Ahasvers mit Gott über die Gottebenbildlichkeit des Menschen erkennt Ahasver »zugleich mit ihm (Gott) und durch ihn hindurch die Jammergestalt des Reb Joshua, und ich sprach: Du also bist Gott?« (S. 129). Heym bringt seine Hauptfigur, den ewigen Juden, immer wieder in Verbindung zu Reb Joshua. Obgleich Ahasver einst Jesus auf dem Weg nach Golgatha von seiner Türe gewiesen hat und darum vom Rabbi zur ewigen Wanderschaft verflucht worden ist, ist sein Verhältnis zu diesem von Liebe geprägt (S. 270). Bei der Wiederkunft Christi ist denn Ahasver auch der einzige, der Jesus sofort erkennt und ihn aufnimmt.

Heyms Ahasver ist ein literarisches Meisterwerk, in barockem Erzählstil verfasst, voll von poetischer Kraft. Die spritzige Satire macht es zwar zur genüsslichen Lektüre, doch stellt das Werk keine geringen Anforderungen.

Rita Egger, Luzern

SVEND HOLM-NIELSEN: Die Psalmen Salomos. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 5, Lieferung 2. Gütersloh 1977. Gütersloher Verlagshaus Mohn. 112 Seiten.

Die Psalmen Salomonis (PsSal) sind eine Sammlung von 18 Preisungen, Bittgebeten, Gedichten und poetisch ausgedrückten Klagen über das Gedeihen und Wüten der Frevler (Hellenisten, Hasmonäer, Römer) sowie über die unerträglich schweren Bedrängnisse der Getreuen. Ungefähr in der Mitte des 1. vorchristlichen Jahrhunderts wurden sie wohl in Palästina verfasst und fanden teilweise vermutlich in Alexandria auch in Gottesdiensten Verwendung. Besonderes Interesse fanden in der Forschung immer schon die PsSal 17 und 18, die messianische Vorstellungen und Erwartungen enthalten.

Wie die Reihe »Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit« im allgemeinen, so sind die neu übersetzten und kommentierten PsSal im besonderen zu begrüßen. Textkritische und philologische Genauigkeit zeichnen sie aus. Man ist nun nicht mehr auf Übersetzungen und Kommentierungen aus dem Beginn unseres Jahrhunderts (Emil Kautzsch) angewiesen. Der Anmerkungsapparat ist jedoch besonders in PsSal 17 und 18 zu knapp gehalten. Es hätte deutlicher gemacht werden müssen, wie diese beiden Psalmen atl. Stellen (in hebräischer und LXX-Version) messianisch deuten und wie diese Deutung sich von neutestamentlicher, targumischer und rabbinischer Deutung unterscheidet. Der Mangel liegt sowohl darin, dass nicht alle Stellen beigezogen werden, als auch darin, dass kaum eine vergleichende Reflexion stattfindet. Es genügt z. B. kaum, zu PsSal 17,21 anzumerken, hier sei an 2 Sam 7,13 und an mehrere »messianische Passagen« namentlich der Prophetenliteratur zu erinnern. Darüber hinaus wäre auf die an dieser Stelle sich findende Kontamination von Hyios (aus 2 Sam 7,13) und pais (Gottesknechtlieder) hinzuweisen gewesen sowie auf die entsprechenden Deutungen auf Israel (LXX), einen Propheten (MT) und den Messias (Targum Jonathan, Mk 1,11; Apg 3,13 usw.). In PsSal 17,34 wird der Messias als »Starker« (dynatos) bezeichnet. Der Hinweis auf Lk 11,21 par. wäre hier ebenfalls angebracht gewesen. Wenn ferner etwa in einem Exkurs die Züge und Taten des Messias laut PsSal 17 und 18 aufgelistet und in ihrer Gesamtheit erwogen worden wären, hätten sich weitere wichtige Bezüge zum Neuen Testament ergeben. Der Messias ist ja nach den PsSal – die einzigen Schriften mit eindeutig königlich-messiani-

schem Charakter – der endzeitliche Sammler des Volkes, Herrscher und Richter (als neuer Mose, Josua, David und Salomo), der ohne abzuirren und ohne zu ermüden in perfekter Unterordnung zur Würde und zum Willen Gottes denkt und handelt. Er ist König nur im Schatten und in Unterordnung zum König Gott. – Eine grössere Vollständigkeit in den Anmerkungen und Erwägungen wäre zwar wünschenswert gewesen. Aber auch in dieser knappen Form ist die neue Übersetzung und Kommentierung der PsSal ein unersetzliches Werk für alle, die Messiasforschung betreiben.

Clemens Thoma, Luzern

BARBARA JUST-DAHLMANN: Der Schöpfer der Welt wird es wohl erlauben müssen. Jüdische Dichtung nach Auschwitz. Stuttgart 1980. Radius-Verlag.

S. o. S. 32.

WILLIAM (WILLY) KATZ: Ein jüdisch-deutsches Leben 1904–1939–1978. Tübingen 1980. Katzmann-Verlag. 248 Seiten.

Der Verfasser, 1895 in einem Dorf nahe bei Kassel geboren, schrieb dieses Buch in den siebziger Jahren als hoch angesehener religiöser Leiter und nachheriger »Minister Emeritus« einer jüdischen Gemeinde in Sydney, wohin er 1939 ausgewandert war. Er schildert darin mittels fingierter, aber auf zumeist eigenem Erleben, auf seinem Forschen und Nachdenken beruhender Aufzeichnungen von Briefen, Begegnungen, Gesprächen usw. das Schicksal eines deutschen Juden, der in friedlichem und freundschaftlichem Kontakt mit Nachbarn und Schulkameraden aufwuchs, während des Ersten Weltkriegs als Frontsoldat auf hervorragende Weise seine Pflicht erfüllte und dafür ausgezeichnet wurde und der danach in Studium und Beruf mit zunehmender Sorge, aber immer noch voller Vertrauen in das deutsche Volk – dem er sich auch als gläubiger Jude zugehörig fühlte – das Heraufkommen des Nationalsozialismus und Antisemitismus sowie die Auswirkungen von Hitlers »Massenpropaganda« erlebte. Selbst die »Machtergreifung« sahen er und seine Freunde zuerst noch nicht als Schicksalswende, sondern als eine hoffentlich nur kurzfristige Episode an, bis die danach einsetzenden gesetzgeberischen und polizeilichen Massnahmen, vor allem aber die dem Pogrom vom 9. November 1938 folgenden grausamen Erlebnisse als Häftling in Buchenwald, ihn eines schlechteren belehrten.

Nun begann der Verfasser erst recht – immer wieder im Gedankenaustausch mit deutschen Freunden –, sein »jüdisch-deutsches Leben« und damit zugleich dasjenige aller deutschen Juden zu überprüfen, wobei ihm das durch philosophische Vorlesungen, zumal bei dem Neukantianer Hermann Cohen in Marburg, durch theologische und geschichtliche Studien geschulte Denken wesentliche Dienste leistete. Dies macht den exemplarischen Wert seiner – nicht als Autobiographie gedachten – Aufzeichnungen aus. An gewissen Mängeln, etwa an fehlerhaften Datierungen, sollte sich ein verständiger Leser nicht stossen. Und immer wieder versetzt sich der Autor mit grosser Objektivität und Einfühlungsvermögen auch in die Lage seiner deutschen Freunde und Bekannten. Er vermag auch Positives zu berichten, was er von dem einen oder anderen Teilhaber der damaligen Herrschaftsordnung erfahren hat. Gerade dies verleiht seinen Schilderungen ihr Gewicht und ihre Verlässlichkeit auch dort, wo sie Widerwärtiges und Abscheuliches festhalten. »Ich bemühe mich, gerecht zu sein und mich von persönlichen Gefühlen frei zu halten«, schreibt der Verfasser einmal mit gutem Grund. »Ich bete, dass ich nicht in den gleichen Fehler ver falle, den wir an den Nazis verdammt haben, als sie die Juden für alles Übel verantwortlich machten. Wie könnte

ich nun das ganze deutsche Volk wegen der Taten seiner Verbrecher verdammen?» Und er betont mit Recht, dass »die Verantwortung für die Ermordung von 6 Millionen Juden schwer auf dem Gewissen vieler führender Persönlichkeiten, auch der Westmächte« lastet. »Man hat zu lange untätig zugehört.«

Dank einer Reihe glücklicher Zufälle gelingt es W. Katz, noch wenige Wochen vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs Deutschland zu verlassen; in Australien beginnt für ihn und seine Frau ein neues Leben. Doch die innere Auseinandersetzung mit dem Lande seiner Herkunft dauert fort, freilich aufs äusserste betroffen durch Nachrichten von den unsäglichen Greueln, die damals in Deutschland und in den besetzten Gebieten verübt worden sind. Nach dem Zusammenbruch des »Dritten Reichs« nimmt der Verfasser – dessen Mutter und fünf weitere nächste Angehörige zu den Opfern gehören – trotz schwerer innerer Hemmnisse die Verbindung zu jenen Freunden wieder auf, besucht sie in Kassel, besucht aber auch mehrfach Israel, zu dem er ein neues Verhältnis gewinnt und dessen Politik er rechtfertigt. Er denkt über den Widerstand gegen den Nationalsozialismus, über das Fehlen eines Schuldbekenntnisses der Deutschen 1945 und über die Wiedergutmachung nach. Auch die »geradezu unnatürliche Teilung Deutschlands« als »aufgezwungene russische Entscheidung« gibt ihm zu denken.

Das »Wiedererwachen des Antisemitismus« in vielen Ländern macht ihn besorgt, und er entwickelt – dies ist wohl das wichtigste Ergebnis dieses Buches – ein »Erziehungsprogramm«, wie inskünftig der jungen Generation in Deutschland schon auf den Schulen das Geschehene bekannt gemacht und damit erst der Weg für eine »gerechte Beurteilung des deutschen Volkes im Ausland« gebahnt werden könnte. Dass der Autor als Theologe gerade auch auf die Rolle und Bedeutung von Glauben und Kirche in Vergangenheit und Zukunft für das deutsch-jüdische Verhältnis eingehend zu sprechen kommt, auf den »christlichen Antisemitismus« und auf das Gemeinsame beider Religionen – nicht ohne spürbare Kritik oder Anerkennung führender Persönlichkeiten wie Kardinal Bea oder Helmut Gollwitzer –, sei hier nur noch abschliessend kurz erwähnt, wie auch auf die Beibringung von weiteren lehrreichen Zitaten verzichtet werden musste – ein Grund mehr, dieses wertvolle Buch selber zu lesen!

Hans Thieme, Freiburg i. Br.

GUIDO KISCH: Forschungen zur Rechts-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Juden. Mit einem Verzeichnis der Schriften von Guido Kisch zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden. Sigmaringen 1979. Verlag Jan Thorbecke. 495 Seiten.

GUIDO KISCH: Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte des Mittelalters. Mit einem Verzeichnis der Schriften von Guido Kisch zur mittelalterlichen Rechtsgeschichte. Sigmaringen 1980. Verlag Jan Thorbecke. 544 Seiten.

Als Fortsetzung seiner »Ausgewählten Schriften« – vgl. die Anzeige des ersten Bandes im FrRu XXX/1978 S. 170 – erschienen in derselben guten Ausstattung diese beiden wiederum überaus reichhaltigen und stattlichen Werke des nunmehr im 94. Lebensjahr stehenden Verfassers, des »grand old man« der jüdischen Rechtsgeschichte, über dessen Lebenserinnerungen wir im FrRu XXVII/1975 S. 121 berichtet haben.

Der erste dieser beiden Bände setzt sich aus sechs Teilen zusammen, in denen Studien zum mittelalterlichen Recht, zum Verhältnis zwischen Universitäten und Juden, Biographisches und Bibliographisches, Rezensionen über Bücher zur jüdischen Rechtsgeschichte und Nachrufe auf jü-

dische Gelehrte dargeboten werden. Es handelt sich durchweg um Wiederabdrucke, aber die – zum Teil bis in die dreissiger Jahre zurückreichenden – Erstdrucke, manche in englischer Sprache, sind an so unterschiedlichen und weit verstreuten Orten veröffentlicht worden, dass durch ihre Zusammenfassung der Wissenschaft nunmehr ein sehr grosser Dienst getan wird. Grundlegende Themen, wie etwa »Toleranz und Menschenwürde«, »Judenrecht in Mitteleuropa – einst und heute«, »The Yellow Badge in History« wechseln ab mit solchen ganz speziellen Inhalts wie etwa »Der erste in Deutschland promovierte Jude« oder »Die Zensur jüdischer Bücher in Böhmen«. Arbeiten, die nur von der örtlichen Rechtsgeschichte, vom Einfluss der Bibel auf das mittelalterliche Recht oder von der Geschichte der Juden in Amerika handeln, wurden ausgeschlossen. Ausführliche Ergänzungen und ein Schriftenverzeichnis, worin zum Vorteil des Benutzers auch sehr zahlreiche Rezensionen angeführt sind, beschliessen den wertvollen Band.

Im zweiten sind es sieben Teile, worin Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Rechtsquellen, vor allem des Sachsenspiegels und der Schöffenspruchsammlungen, zu »Nationalismus und Rasse im mittelalterlichen Recht«, zur Rezeption des römischen Rechts, zur Geschichte des Vollstreckungsrechts, zur Wissenschaftsgeschichte sowie wiederum Rezensionen und Nachrufe dargeboten werden, dazu abermals ausführliche Ergänzungen und Hinweise auf neue Literatur sowie eine Bibliographie. Auch diesen Band wird nicht allein der Rechtshistoriker oder der Geschichtswissenschaftler überhaupt mit Gewinn studieren, enthält er doch eine ganze Menge von dem, was man »Allgemeine Bildung« zu nennen pflegt, beispielsweise zur Ideengeschichte, zur Kunstgeschichte und Literaturgeschichte. So wird man als deutscher Rechtshistoriker angesichts der Fülle des hier Gebotenen und der zahlreichen geistigen Brücken, die der Verfasser zu anderen Ländern und Kontinenten, zu ganz verschiedenen Völkern und Traditionen geschlagen hat, immer getragen von dem Grundgedanken der Rechtsidee, zu dem er sich in seinem Vorwort bekennt, von tiefem Dank und von Bewunderung erfüllt.

Hans Thieme, Freiburg i. Br.

ERNST G. LOWENTHAL: Juden in Preussen. Ein biographisches Verzeichnis. Mit einem Vorwort von Roland Klemig. Herausgegeben als Ergänzung zur gleichnamigen Ausstellung vom Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz Berlin. Berlin 1981. Buchhandelsausgabe und Vertrieb: Dietrich Reimer Verlag. Mit 61 Abbildungen im Text und 20 Umschlagabbildungen. 256 Seiten.

Das vorliegende Werk stellt einen ausserordentlich wichtigen Beitrag zur Geschichte der Juden in Preussen dar – und trifft damit selbstverständlich zugleich in das Herzstück der neueren Geschichte der Juden in Deutschland. Der überaus fachkundigen Arbeit von Ernst G. Lowenthal, einem hervorragenden Biographiker, ist es zu danken, dass dieses Unternehmen als sehr glücklich bezeichnet werden kann.

Was den erfassten Zeitraum angeht: der Ausschnitt umfasst die rund 150 Jahre von 1780 bis 1930. Selbstverständlich war eine starke zahlenmässige Beschränkung geboten: trotzdem werden fast 2000 Kurzbiographien vorgelegt. Beabsichtigt ist das allein Mögliche, also so etwas wie ein »Schnitt« durch die sich anbietenden Materialien. Das heisst natürlich, dass zahlreiche Gruppen (etwa Handwerker usw.) überhaupt kaum berücksichtigt werden konnten, denn die nötigen Unterlagen finden sich nun einmal nur unter bestimmten Voraussetzungen (Publikationen, aktenkundige Tätigkeiten in einer Gemeinde, Verwaltung usw.); in einzelnen Fällen ist man doch von

der sehr verständlichen Grundregel (vgl. S. 8 f.) abgegangen.

Obwohl es nicht die Aufgabe einer derartigen Kurzbiographien-Sammlung sein kann, Fragen mehr allgemeiner Art zu behandeln, so werden diese doch angesprochen (z. B. das deutsch-jüdische Zusammenleben, innerjüdische Fragen, der Zuordnungskomplex »Preussen« und andere) oder sogar skizzenhaft verdeutlicht (vgl. Vorbemerkung S. 5–10).

Ein kleines Beispiel für Überraschungen, wie dieses biographische Verzeichnis sie (gewiss auch in anderen Fällen) zu bieten vermag, sei angeführt. Kardinal Augustin Bea (1881–1968) studierte vor dem Ersten Weltkrieg für kurze Zeit in Berlin Orientalistik. Das vorliegende Verzeichnis enthält die Kurzbiographien von zweien seiner damaligen Lehrer, deren der Kardinal sich stets mit Freude und Dankbarkeit erinnerte. Einmal ist dies Jakob Barth (1851–1914), der selbst auch aus Baden gebürtig war und drei Jahrzehnte als Professor am Rabbiner-Seminar sowie auch an der Universität Berlin wirkte. Zum anderen handelt es sich um Eugen Mittwoch (1876–1942), der damals, nur wenige Jahre älter als Bea, als Privatdozent tätig war. Angesichts der Bedeutung, welche Kardinal Bea für die Entwicklung der Beziehungen und des Verständnisses zwischen Christentum und Judentum zukommt, wird man die Erwähnung dieser Gelehrten besonders aufmerksam und dankbar vermerken dürfen.

Odilo Kaiser, Freiburg i. Br.

JOHANN MAIER / PETER SCHÄFER: Kleines Lexikon des Judentums. Stuttgart 1981. Verlag Katholisches Bibelwerk. 332 Seiten.

Ziel dieses Lexikons im Taschenbuchformat ist nach dem Vorwort der Verfasser »eine knappe, erste Information über die jüdische Religion, wobei die Grenzen zu anderen Aspekten des Judentums bewusst nicht zu eng gezogen wurden, weil das Verhältnis zwischen Geschichte, Kulturgeschichte und Religionsgeschichte im Judentum im Lauf von fast vier Jahrtausenden und im Rahmen völlig unterschiedlicher regionaler Bedingungen nicht immer gleichmäßig zu bestimmen ist«. Wenn dabei »auch den Beziehungen zwischen Judentum und Christentum ein entsprechendes Gewicht zugemessen« ist, so wird hier, um der heute noch verbreiteten Einengung auf die neutestamentliche Zeit entgegenzuwirken, der Schwerpunkt gezielt auf die seitherige Geschichte dieser Beziehungen gelegt, zumal da für die Anfangszeit auf das gleich ausgestattete »Kleine Stuttgarter Bibel-Lexikon« verwiesen werden kann. Die Kompetenz der beiden Verfasser gewährleistet dem Benutzer selbstverständlich zuverlässige Information über das Judentum in Vergangenheit und Gegenwart. Wer etwa die genaue Bedeutung eines Begriffs sucht, wer sich zu einem Problem einen gerafften Überblick verschaffen will oder wer zu einem Namen eine knappe Auskunft verlangt, hat nun die Orientierung griffbereit. So kann das Lexikon einen Stamplatz für Studium und Unterricht(svorbereitung) beanspruchen, und dies nicht allein, wo es um jüdische Themen als solche geht, sondern auch dort, wo in christlicher Theologie und Verkündigung das Judentum – wie indirekt auch immer – berührt wird. Man kann es den Verfassern und dem Verlag nur wünschen, dass dieses hochkarätige Angebot von Grundlageninformation, wozu auch die aussergewöhnliche Bebilderung zu zählen ist, die ihm gemässe Resonanz findet. Vielleicht lassen sich die offenen Seiten bei einer Neuauflage nicht nur, wie vorgesehen, für zusätzliche Artikel, sondern auch für einige Literaturhinweise nützen. Denn die »appetitanregende« Wirkung dieses Lexikons liegt auf der Hand.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

MENDELSSOHN-STUDIEN. Beiträge zur neueren deutschen Kultur- und Wirtschaftsgeschichte, herausgegeben von Cécile Lowenthal-Hensel und Rudolf Elvers. Band 3, 1979. Band 4: Zum 250. Geburtstag von Moses Mendelssohn, 1979. Berlin. Verlag Duncker & Humblot. 248 und 311 Seiten.

In dieser schon durch ihre ersten beiden 1972 und 1975 herausgekommenen Bände bestens eingeführten Reihe sind neuerlich zwei weitere erschienen, welche die vorbildliche Zusammenarbeit zwischen privaten und öffentlichen Institutionen sowie Forschern aus verschiedenen Ländern und Erdteilen bei der Verwertung von teilweise noch überhaupt nicht bekannten, geschweige denn ausgeschöpften Nachlässen aus der weitverzweigten Familie Mendelssohn, ihrer Verwandten und Freunde bekunden. Handelt es sich in Band 3 um eine Reihe von Beiträgen, welche die verschiedenen Generationen dieses für die deutsche Geistes- und Kulturgeschichte seit der Mitte des 18. bis ins 20. Jahrhundert so bedeutungsvollen Familienverbandes angehen, so ist der 4. Band allein dem Stammvater desselben, dem Philosophen Moses Mendelssohn (1729–1786), gewidmet. Sein Sohn, der Bankier Abraham Mendelssohn-Bartholdy (1776–1835), Vater des wohl bekanntesten Familienmitglieds, des Komponisten Felix M.-B. (1809–1847), und sein Enkel, der Geograph und Historiker Georg Benjamin M. (1794–1874), traten zum Protestantismus über; von letzterem schreibt eine Freundin (1821): »er meint es so von Herzen ehrlich, es ist ihm so hoher Ernst, dass ihn wohl nur wenig geborne Christen an wahren Glauben übertreffen und er beyweitem die grössere Zahl selbst der Besseren«. Dennoch spielt aber auch die religiöse Herkunft dieser deutsch-jüdischen Familie bei dem, was sie erschaffen und erreicht, was sie erlebt und erlitten hat, immer wieder eine Rolle, wodurch ihre Schicksale so exemplarisch und nachdenkenswert erscheinen.

Im Band 3 werden wir bekannt gemacht mit einer Anzahl interessanter Quellen: Briefe und biographische Mitteilungen, worin sich das Leben in den berühmten Berliner Salons während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts widerspiegelt, Schilderungen kriegerischen Geschehens von 1813/14, Äusserungen prominenter Persönlichkeiten zu wichtigen Themen, so etwa Alexander von Humboldts über ständische Verfassung und Monarchie, Ernst Moritz Arndts über die »Göttinger Sieben« und über Eduard Gans oder von Clemens Perthes über das Verhältnis Preussens zu Deutschland 1849. Besonders eindrucksvoll ist das Lebensbild des Völkerrechtlers und Rechtshistorikers Albrecht M.-B. (1874–1936), eines Enkels des Komponisten, der bis zur Emigration in Hamburg lehrte und dessen sich jeder, der damals schon auf jenen Gebieten tätig war, anerkennend erinnern sollte, von Alfred Vagts (USA) gezeichnet.

Band 4 beginnt mit einem gewichtigen Beitrag von Alexander Altmann (USA) »Gewissensfreiheit und Toleranz«. Darin wird mit profunder Gelehrsamkeit die Vorgeschichte des kirchlichen und weltlichen Rechts dargestellt, gegen welches Moses Mendelssohn zu Felde zog, seine »Halbheiten und Inkonsequenzen«, aber auch die »Ansätze zum Begriff der Gewissensfreiheit«, wie sie in der Thomistischen Lehre von der Verpflichtungskraft des irrenden Gewissens enthalten sind. Wir begegnen Denkern wie Jean Bodin, Johannes Althusius, Samuel von Pufendorf und Christian Thomasius in dieser wertvollen »begriffsgeschichtlichen Untersuchung« über die »Nichterzwingbarkeit des Glaubens« und über das Verhältnis von »Gewissen und Staatsvertrag«. Immer noch kam »die Toleranz in nur sehr beschränktem Masse zu ihrem Rechte« – erst die Schriften von Mendelssohn »atmen einen neuen Geist«

und lassen die ›naturrechtliche Haltung‹ spüren, der sein Freund Lessing im ›Nathan‹ dichterischen Ausdruck verliehen und die Christian Wilhelm von Dohm durch seine berühmte Schrift ›Über die bürgerliche Verbesserung der Juden‹ (1781) zu verwirklichen unternommen hat. Auch die folgenden Abhandlungen – die hier im einzelnen nicht besprochen werden können – verdienen allen Respekt. Ob es sich dabei um ›Tageslektüre in Berlin (1740–1780)‹ und das ›Leseverhalten breiterer Schichten‹ jener Zeit, um die Bereinigung herkömmlicher Fehlurteile über die Haltung der Berliner Akademie, von Maupertuis, Leibniz und Gottsched im Zusammenhang mit der durch Mendelssohn und Lessing verfassten Schrift ›Pope ein Metaphysiker‹ handelt, um ›die Bedeutung Mendelssohns für die Literatur des 18. Jahrhunderts, um ›Naturrecht und Ästhetik bei Mendelssohn‹, oder ob bisher unveröffentlichte Briefe und Dokumente aus dem Umkreis von Mendelssohn, Lessing, Nicolai, Jacobi, Jean Paul und der Akademie abgedruckt und erläutert werden – immer wird der Leser mit bemerkenswerten Vorgängen des deutschen und europäischen Geisteslebens jener Zeit der Aufklärung und des ›späten Naturrechts‹ bekannt gemacht. Und schliesslich stellen auch die letzten beiden Aufsätze, ein Rückblick auf das Mendelssohn-Gedenken vor fünfzig Jahren und eine Geschichte der damals in Gang gebrachten, durch die Ereignisse der Folgezeit zum Erliegen gekommenen und nun in erweiterter Gestalt wieder im Erscheinen begriffenen Gesamtausgabe von Mendelssohns Schriften, wertvolle Beiträge zur Zeitgeschichte dar. So bedeutet dieser Band, dessen Inhalt auch wieder durch sorgfältige Register erschlossen ist, eine echte Bereicherung unseres Wissens.

Hans Thieme, Freiburg i. Br.

LÉON POLIAKOV: Geschichte des Antisemitismus, Bd. I–V. Aus dem Französischen übersetzt von Rudolf Pfisterer. Originaltitel: Histoire de l'Antisémitisme. Worms. Verlag Georg Heintz.

Bd. I: Von der Antike bis zu den Kreuzzügen.¹ 1977. 93 Seiten.

Bd. II: Das Zeitalter der Verteufelung und des Ghettos. 1978. 239 Seiten.

Bd. III: Religiöse und soziale Toleranz unter dem Islam. Mit einem Anhang: Die Juden im Kirchenstaat. 1979. 178 Seiten.

Bd. IV: Die Marranen im Schatten der Inquisition. Mit einem Anhang: Die Morissken und ihre Vertreibung. 1981. 249 Seiten.

Es ist leicht, den Antisemitismus in Bausch und Bogen zu verurteilen; ausser wortreichen Beteuerungen bringt dies nichts ein. Schwieriger ist es, dieses verheerende Gift in seinen verschieden gefärbten und etikettierten Dosierungen zu entlarven und diesen tödlichen, nicht nur die Juden bedrohenden Ungeist bis in seine letzten Schlupfwinkel zu verfolgen und ihn dort aufzustöbern.

Dieser sachlichen, in die Tiefe gehenden und in die Breite wirkenden Information will dieses allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügende, im Deutschen auf acht Bände angelegte Werk dienen. Hier wird von dem in der Antike gegen die Juden vorhandenen Hass ein weiter Bogen über den »christlichen« Antijudaismus bis zum Antisemitismus der Moderne geschlagen. Die eine bleibende, durch alle Variationen sich hindurchziehende Konstante ist die Feindschaft gegen die Juden – der Antisemitismus meint nur die Juden, und nicht etwa auch andere »Semiten« –, für die als Beweis immer neue angebliche Begründungen theologischer und politischer, wirtschaftlicher und sozialer Natur herangezogen werden. Hauptnenner ist und bleibt bis in unsere Zeit hinein immer die Ausschal-

tung der Juden, die ein gefährliches Potential im Sinne eines Gefalles zum Mord in sich schliesst.

Antisemitismus ist in seinem Ungeist immer auch ein Angriff auf den lebendigen Gott, indem man sich grundsätzlich gegen seinen Zeugen in dieser Welt, das jüdische Volk, wendet, und wer begriffen hat, dass wir durch Jesus Christus in das Volk Gottes eingereiht wurden, »geistlich Semiten« sind, wie Papst Pius XI. (1938) erklärte, und somit auf jüdischen Fundamenten stehen und gehen, der weiss auch, dass Christen mit der Judenfeindschaft – in welcher Form auch immer – geistlichen Selbstmord verüben.

Dieses gediegene und anschaulich geschriebene Buch sollte zur Pflichtlektüre für jedermann werden, der guten Willens ist, mit diesem Ungeist aufzuräumen, vor allem aber für alle Christen, die in irgendeiner Form im Dienste der Unterweisung und Fortbildung stehen.

In diesem Jahr (1982) soll noch Band V erscheinen. In den Bänden mit geraden Nummern ist ein für den Gebrauch wichtiges Register für diesen und den vorangehenden Band enthalten. Rudolf Pfisterer, Schwäbisch Hall

BERNHARD RÜBENACH (Hrsg.): Begegnungen mit dem Judentum. Stuttgart/Berlin 1981. Kreuz Verlag. 399 Seiten.

Die Diskussion um Entstehung und Ausmass des Holocaust liess – sofern sie nicht ohnehin auf verschlossene Ohren stiess – allgemein meist solche Fragen aufkommen, die die Betroffenheit über das Ausmass eigener Mitverantwortung und -schuld formulierten, die aber kaum – oder nur vereinzelt – nach den »Opfern, nach den jüdischen Menschen, nach dem Judentum« (371, Nachwort des Hrsg.) selbst fragten. Vorurteile mehr als fundiertes Urteilen, vermeintliches Wissen mehr als fundiertes Wissen, Ängste vor der Infragestellung eigener liebgewonnener Denk- und Verhaltensmuster stehen hier einer Begegnung mit dem Judentum, mit jüdischem Glauben, jüdischer Geschichte, jüdischer Kultur im Wege; Berührungsängste, die in bestimmten politischen Zusammenhängen in Hass und Verfolgungswahn umschlugen und – so Rübenach – herrühren aus der Unfähigkeit, das tiefe Geprägtsein der Menschheitsgeschichte mit ihrem vom Judentum kommenden »Entwurf eines menschlichen Menschen« (373) sich einzugestehen, aufzuarbeiten und dadurch eine Änderung in den eigenen Vorstellungen herbeizuführen. So wird Aufklärung zum Ausgangspunkt und Ziel einer Darstellung des Judentums und seiner »bis heute ungebrochen und konstant wirkende(n) und lebendige(n) Kultur, . . . Religion und Geschichte« (373), die zunächst als eindrucksvolles Schwerpunktprogramm des Südwestfunks in rund 220 Sendungen von Dezember 1980 bis Juni 1981 ausgestrahlt diesem Buch zugrunde liegt, wobei der Herausgeber auch für Konzeption und Planung jenes SWF-Programms verantwortlich zeichnete. So kann das vorliegende Buch denn auch bestenfalls ein Querschnitt durch jenes Schwerpunktprogramm darstellen, ohne dabei »lückenlose Vollständigkeit« (374) anstreben zu wollen. Trotzdem bietet der vorliegende Band durch die Spannweite der zumeist von jüdischen Autoren gelieferten Beiträge – insgesamt sind es 22 – ein Spiegelbild jüdischen Glaubens, Denkens und Lebens und seiner vielfältigen Wirkungsgeschichte. Dies wird besonders in den beiden ersten Abschnitten »Das auserwählte Volk« (9–113) und »Jüdische Kultur« (117–197) deutlich, die immer wieder den gemeinschaftsbildenden Grund jüdischer Existenz mit ihrer Wurzel in der Glaubensgeschichte vom Sinaibund beginnend anklingen lassen, und es sind gerade diese Wurzeln, die auch solche Gebiete wie Sprache, Literatur, Musik, Kunst und Medizin nachhaltig beeinflusst haben.

¹ S. auch in FrRu XXVIII/1976, S. 107 (Anm. d. Red. d. FrRu).

Diese Glaubensgeschichte aber mit ihren lebensgestaltenden Implikationen bis in die Moderne geriet dann in ein Spannungsfeld hinein, als mit der Entstehung des Christentums einerseits und des Islam andererseits zwei Glaubensbewegungen erstanden, die, undenkbar ohne ihre jüdischen Wurzeln und Elemente, sich in ihren jeweiligen zwar verschieden begründeten und formulierten Absolutheitsansprüchen gegenüber dem Judentum abgrenzten und dessen Geschichte nur allzuoft in eine Leidensgeschichte verwandelten.

Für das Christentum wird dieser Prozess erkennbar, wenn im Abschnitt »Spannungsfeld Christentum–Judentum« (199–258) bereits im Neuen Testament angelegte Wurzeln des Antijudaismus diskutiert werden (223–237). Jener Abgrenzungsprozess vom Judentum lässt sich besonders in dem zunächst noch innerjüdisch zu bezeichnenden Streit um die Auslegung der Tora zwischen Judenchristen und Juden beobachten, der sich ins Grundsätzliche verkehrte, als er zu einer christlichen Gemeinschaft kam, die mehr und mehr aus Heidenchristen bestand, sich aber als alleinige Erben der Tora – jener »Weisung zum Leben« – ansah. Darum gilt es verstärkt auf die »Bedeutung der Tora für die Christen« (Rendtorff, 213) als dem gemeinsamen Gut von Juden und Christen zu verweisen. Wie Christen bei dieser Aufarbeitung von Gemeinsamkeiten sich schwertun, wird deutlich durch die Tatsache, dass der Beginn eines christlichen Bemühens um das Verständnis des Judentums erst durch den wahn sinnigen Massenmord an den europäischen Juden ausgelöst wurde und dieses Bemühen dennoch erst in den Anfängen steht, wie die Frage des Beitrags von Ehrlich »Einander näher gekommen?« (239) und der Beitrag über die vatikanische Israelpolitik (249 ff.) signalisieren.

Ganz gewiss dürften dagegen noch Gespräche zwischen Judentum, Christentum und Islam (285 ff.), trotz partieller fruchtbarer Symbiose und vieler Gemeinsamkeiten besonders zwischen Judentum und Islam – wie die Beiträge des jüdischen Orientalisten Stern (261 ff.) und die des arabischen Orientalisten Khoury (273 ff.) aufweisen –, noch zu den Ausnahmen gehören und von einzelnen abhängen. So wirkt auch dieser Abschnitt über »Synagoge–Kirche–Moschee« (259–301) etwas isoliert in dem Gesamtzusammenhang der Beiträge, besonders dann, wenn zuletzt unter dem Titel »Das Bild der anderen« (303–369) jene verhängnisvollen zum Holocaust führenden Mechanismen des Vorurteils thematisiert werden, die im Bild des Juden immer nur den Gegner sehen wollen, in Wirklichkeit aber mehr über die eigene Person und die Gesellschaft Auskunft geben. »Es ist eine traurige Geschichte, deren Ausgang nicht abzusehen ist« (352) formuliert abschliessend Hans Mayer angesichts der ambivalenten Haltungen gegenüber Juden in der deutschen Literatur und weist damit auf die Gefahren hin, die entstehen, wenn Vorurteile, Unverständnis oder offener Neonazismus wieder ins Blickfeld aktueller Tagesereignisse rücken. Ein Gespräch über den »Weg nach Auschwitz und die Lage heute« (353 ff.) vermag die Gefährlichkeit solcher Dispositionen nur noch besonders herauszustellen.

Soll jene »traurige Geschichte« aber zu einer Begegnung mit dem Judentum, genauer mit jüdischen Mitmenschen sich wandeln, so ist Offenheit gefordert und Bereitschaft, sich auf Neues einzulassen, zu dem dieser Band einlädt, der durch ein Nachwort des Hrsg. (371 f.), ein Mitarbeiterverzeichnis (377 ff.), einer in das Thema einführenden Literaturliste (382 ff.) und einem ausführlichen Register (385 ff.) abgeschlossen wird. Alfred Wittstock, Mainz

SHMUEL SAFRAI: Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels. Zweite Auflage. Neukirchen-Vluyn

1980. Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH. 153 Seiten.

Das Buch ist aus Rundfunkvorträgen hervorgegangen und gibt einen sehr guten Einblick in das jüdische Selbstverständnis, beginnend mit der Zeit der Heimkehr aus dem babylonischen Exil. Rund eintausend Jahre Geschichte werden anhand der Erörterung der religiösen und politischen Ideen und Verhältnisse, der Einrichtungen und der Literaturen sowie der entscheidenden geschichtlichen Ereignisse skizziert. So wird eine reiche Sachübersicht geboten, die fast alle wichtigen Grössen aus der behandelten Zeit (etwa 6. Jh. vor bis 7. Jh. n. Chr.) berücksichtigt. – In Einzelfragen wird man gelegentlich anderer Auffassung sein können; aber es ist dem Autor, der sehr engagiert schreibt, angesichts der Entstehung und der Zielsetzung des Buches nicht zu verdenken, dass er auf abweichende Meinungen nicht eingeht. Odilo Kaiser, Freiburg i. Br.

PETER SCHÄFER: Der Bar Kokhba Aufstand. Studien zum zweiten Jüdischen Krieg gegen Rom. Texte und Studien zum Antiken Judentum 1. Tübingen 1981. Verlag Mohr, Paul Siebeck. 271 Seiten.

Anders als der erste Aufstand gegen Rom hat der zweite Aufstand, der Bar Kokhba Krieg, keinen Historiker gefunden, der den Krieg aus nächster Nähe miterlebt und ihn beschrieben hätte, wie Josephus Flavius den ersten. Die Geschichtsschreibung war und ist also darauf angewiesen, aus den verstreuten Nachrichten über den Krieg bei römischen Schriftstellern und in jüdischen Quellen, ebenso aus archäologischen Funden, den ungefähren Gang der Dinge zu rekonstruieren. Dies ist meist ein schwieriges Unterfangen, da die historischen Quellen oft spät und tendenziös sind und meist kein Interesse am genauen Ablauf der Ereignisse, die sie streifen, haben. Zum anderen sind die archäologischen Quellen nicht so zahlreich und viele der gefundenen Dokumente bisher nicht veröffentlicht.

Trotz des spärlichen Materials sind in der Neuzeit, besonders in Israel, eine Reihe umfangreicher und detaillierter Monographien zu diesem Thema, oder zu Teilaspekten des Themas, erschienen. Sie werden im Vorwort bei Schäfer genannt und im Hauptteil des Buches diskutiert. Schäfer hat nun nicht die Absicht, diesen Monographien eine neue hinzuzufügen. Das Ziel des Buches ist es, »an den Grundlagen für eine neue und weiterführende Sicht des Bar Kokhba Aufstandes mitzuwirken« (S. 4).

Das Buch behandelt die wichtigsten literarischen Quellen, besonders die rabbinischen, die von der Forschung bisher für eine Darstellung der Ereignisse herangezogen wurden, und hinterfragt die Legitimität der entsprechenden Fragestellung, die von der Forschung an diese Quellen herangetragen wurde, und die Logik der Schlüsse, die gezogen wurden. »Das Ziel des Beitrags ist daher zunächst und ganz bewusst destruktiv« (S. 4).

In den acht Kapiteln des Buches behandelt Schäfer die wichtigsten Komplexe des Bar Kokhba Krieges, so wie sie von der Forschung vorgegeben sind. Ausnahme ist lediglich Kapitel sechs, das die zusammenhängende literarische Einheit zum Bar Kokhba Krieg, die sich in der rabbinischen Literatur findet, in ihrer Geschlossenheit untersucht. Auf eine genaue Analyse aller Quellen folgt jeweils eine zuweilen bis ins kleinste Detail gehende Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur.

Das erste Kapitel behandelt »Die Chronologie« des Aufstandes. Auf Grund von Cassius Dio, aber auch der Dokumente aus dem Wadi Muraba'at, kommt Schäfer zu dem Ergebnis, dass der Aufstand im Frühjahr 132 n. Chr., spätestens im März dieses Jahres, begann und wahrscheinlich im Spätherbst 135 zu Ende war mit Nachzugsgefecht-

ten bis in den Beginn des Jahres 136 hinein. Das ergibt eine Dauer des Aufstandes von dreieinhalb bis vier Jahren. Kapitel zwei ist überschrieben mit »Die Ursachen«. Hier werden nacheinander die Komplexe der versprochene und dann wieder zurückgenommene Tempelaufbau, die dem Aufstand vorausgehende Gründung der heidnischen Stadt Aelia Capitolina und das Verbot der Beschneidung diskutiert. Alle diese drei von der Forschung vorgeschlagenen Gründe lehnt Schäfer ab, jedenfalls als Primärgründe.

Dem Aufstand vorauszugehen scheint ihm lediglich die Gründung von Aelia Capitolina, das Beschneidungsverbot sei eher die Folge des Krieges, und ein bewilligter und dann wieder zurückgenommener Tempelbau sei wahrscheinlich unhistorisch. Seiner Meinung nach lägen die wahren Gründe vielmehr in einer allgemeinen Hellenisierungspolitik unter Hadrian, die von einer hellenistenfreundlichen jüdischen Partei durchgesetzt werden sollte. Das Ganze sei so weniger ein römisch-jüdischer Krieg als ein innerjüdischer Konflikt.

Das dritte Kapitel behandelt die Person Bar Kokhbas nach Name und Herkunft, Titel (Messias und Nasi) und Persönlichkeit. Schäfer versucht zu erweisen, dass aus den Quellen und den archäologischen Befunden und den zeitgenössischen Dokumenten und Münzen keine eindeutigen messianischen Ansprüche erkenntlich seien. Der Nasititel gehe weniger auf den Nasi als Vorsitzenden des Sanhedrin, sondern auf Idealvorstellungen einer Herrscherfigur bei Hesekiel zurück. Im ganzen ergebe sich die Figur eines religiös denkenden und handelnden zelotischen, kompromisslosen und harten Volksführers.

Im vierten Kapitel »Die Rückeroberung Jerusalems und der Wiederaufbau des Tempels« erweist Schäfer, dass auf Grund der Quellen und vor allem des archäologischen Befundes beides eher auszuschliessen ist.

Im fünften Kapitel »Die territoriale Ausbreitung« kommt Schäfer zum Schluss, dass sich der Aufstand auf das Gebiet Judäas beschränkt hat.

Im sechsten Kapitel behandelt der Verfasser, wie oben erwähnt, den in mehreren Versionen und Texten vorliegenden, einzig zusammenhängenden Bericht der Ereignisse in der rabbinischen Literatur, den sogenannten »Bethar-Komplex«. Ein Vergleich dieser Texte macht es möglich, literarische gemeinsame Grundbestandteile zu erkennen, Zusammenhänge zwischen den einzelnen Versionen und gegenseitige Beeinflussungen aufzuweisen. Vieles Material stellt sich dabei als sekundär heraus und gehört von Hause aus nicht zum Bar Kokhba Krieg. Historische Schlüsse auf den Verlauf des Krieges sind teils nicht, teils nur mit grösster Vorsicht möglich.

Im siebten Kapitel »Die Hadrianische Verfolgung« werden die einzelnen Verbote, die die Forschung gesammelt hat, kritisch untersucht und auf ihre zeitliche Einordnung befragt. Schäfer kommt dabei zu der Feststellung, dass viele von der Forschung angenommene Verbote in ihrer Historizität überhaupt anzuzweifeln sind und andere nicht unbedingt mit dem Bar Kokhba Krieg in Zusammenhang stehen. Das wichtigste Material enthält die To-sefta. In der Schlussauswertung (S. 235) dieses Kapitels möchte Schäfer als gesichert nur das Beschneidungsverbot während (nicht davor) des Aufstandes oder kurz danach gelten lassen, während er vorher auch andere Verbote wie das des Verlesens der Estherrolle (S. 205) für möglich hält.

Im Schlusskapitel wird »Das positive Hadriansbild in der rabbinischen Literatur« behandelt, auf das der Verfasser als Gegenstück zu der düsteren Figur des Gegners Bar Kokhbas hinweist. Bei der Geschichte aus Wajiqra Rabba hätte es der Verfasser in seiner Argumentation leichter gehabt, wenn er als Grundtext nicht den von Margulies in

seiner Ausgabe gewählten Text genommen hätte (der in Wahrheit der Text von Qohelet Rabba zu sein scheint), sondern den auch bei Margulies im Textapparat aufgeführten Text der Handschrift München, der die ursprüngliche Fassung des Wajiqra Rabba enthält und der genau die Auslassungen aufweist, die Schäfer für die ursprüngliche Fassung vermutet.

Bei der Würdigung des Buches wird man sich hin und wieder des Eindruckes nicht erwehren können, dass Schäfer der Sekundärliteratur gegenüber sehr kritisch und zuweilen wohl zu kritisch gegenübersteht und zu wenig bereit ist, aus den literarischen Quellen irgendwelche historische Erkenntnisse zu erschliessen. Andererseits bietet er selbst manchmal Lösungsversuche an oder erwägt Lösungsmöglichkeiten (so im Kapitel zwei), für die er keine Quellen anführt. Angesichts aber einer grossen Phantasie und einer häufig anzutreffenden ganz unkritischen Ausbeutung literarischer Quellen bei vielen Autoren zu dem Thema ist dieses Buch als desillusionierend wichtig und unentbehrlich. Es macht klar, auf welch schwachen Informationsquellen eine Geschichtsschreibung des zweiten Aufstandes gegen Rom eigentlich steht, worüber auch alle Eloquenz und die Rekonstruktion eines plausibel logischen Ablaufs der Ereignisse nicht hinwegtäuschen können. Das Buch wird abgerundet durch ein ausführliches Literaturverzeichnis und verschiedene Indices.

Michael Krupp, Jerusalem

PETER SCHÄFER (Ed.): *Synopse zur Hekhalot-Literatur. Texte und Studien zum Antiken Judentum* (Hrsg. M. Hengel/P. Schäfer) Bd. 2. Tübingen 1981. J. C. B. Mohr. XXV, 299 Seiten, Grossformat.

Für die künftige Erforschung der Hekhalot-Literatur ist diese Edition eine entscheidende Wegmarke. Die Zeit der Forschungspioniere, die irgend eine Handschrift über Himmelsreisen jüdischer Esoteriker der Spätantike und des Mittelalters verabsolutierten und Theorien darüber darboten, ist damit vorbei. Peter Schäfer und seine Mitarbeiter (bes. M. Schlüter und H. G. von Mutius) erstellten mit Hilfe der elektronischen Datenverarbeitung eine Synopse von Handschriften, damit die Fülle der Mutmassungen und Theorien über die Hekhalot-Literatur für jeden Judaisten kritisch nachprüfbar würde. Die Textüberlieferung dieser Literatur ist »in einem extrem korrupten Zustand, der es nicht erlaubt, eine Handschrift oder eine Handschriftengruppe vor andern Handschriften zu favorisieren und eine sog. kritische Edition zu erstellen. Dieses Problem, das ähnlich auch für die Midrash-Literatur gilt, stellt sich hier in verschärfter Form«. Ausserdem müsse man sehr lange »mit stark fluktuierenden Traditionen« rechnen (Einleitung). Die Herausgeber möchten keinen Schritt zu viel tun, um ja keine Vorentscheidungen zu fällen, die den Weg der Forschung missleiten könnten. Erst müssten – und dies sei der Zweck dieser Edition – die Handschriften miteinander vergleichbar gemacht werden. Erst danach könnten Strukturanalysen, Vergleiche und evtl. Datierungen vorgenommen werden. Die Diskussion müsse sich zunächst an dieser Synopse entzünden. Man müsse in Kauf nehmen, »dass der Umkreis dessen, was zu dieser Literaturgattung gehört und was nicht (zumindest vorläufig) offengehalten werden soll« (VI).

Die Einleitung zu dieser Hekhalot-Synopse (V–XXII) verdeutlicht in ausgezeichnete Weise das Anliegen der Herausgeber, den Umfang der einbezogenen Hekhalot-Literatur, den Stand der Forschung, den Zustand und den Aufriss der einzelnen Handschriften und die Umgangsweise der Editoren mit den Handschriften (Konventionen). Man erfährt auch, wo sich Editionen einzelner Hekhalot-Schriften befinden (Odeberg, Wertheimer,

Scholem etc.) und wie man den Weg von diesen Editionen zur Schäfer-Edition finden kann.

Für eine endgültige Beurteilung dieser Synopse ist es noch zu früh. Sie wird die brauchbare und unumgängliche Basis für die weitere Erforschung der Hekhalot-Literatur sein. Jeder interessierte Judaist und Literaturgeschichtler wird sie mit grösster Dankbarkeit entgegennehmen und sich mit ihrer Hilfe an die Arbeit machen, um möglichst sachentsprechende Einsichten in die Frömmigkeits- und geistesgeschichtliche Bedeutung der Hekhalot-Literatur zu gewinnen. Clemens Thoma

MICHAEL WEINRICH: *Der Wirklichkeit begegnen . . . Studien zu Buber, Grisebach, Gogarten, Bonhoeffer und Hirsch.* Neukirchen 1980. Neukirchener Verlag. XII, 386 Seiten.

Die Frage nach der Wirklichkeit stellen signalisiert einerseits angesichts ständiger Veränderungen in allen Lebensbereichen tief sitzende Unsicherheiten sowie andererseits die Offenheit des Begriffs von Wirklichkeit. In der vorliegenden, stark überarbeiteten Fassung seiner Göttinger Dissertation von 1978 unternimmt Weinrich den Versuch, »einen der unterschiedlichen Wege der Theologie, Wirklichkeit zu beschreiben« (VII), systematisch zu würdigen. Wie kann Theologie angemessen nach Wirklichkeit fragen und von ihr reden? Weinrich geht dieser Frage nach, indem er in einem Hauptteil eine geistesgeschichtliche Untersuchung des Personalismus Bubers und Grisebachs vornimmt, um deren Rezeption in den theologischen Entwürfen von Gogarten, Bonhoeffer und Hirsch nachzuzeichnen. Der systematische Ort dieser Personalismusrezeption in den untersuchten theologischen Konzeptionen wird deutlich, wenn Weinrich die Ergebnisse seiner Untersuchung aufnimmt in die Erörterung gegenwärtiger theologischer Diskussionen um Wirklichkeit, zu denen in den Prolegomena hingeführt wird, während die Epilegomena »in der Auseinandersetzung mit dem durch die Prolegomena bereitgestellten Material über die Reichweite der Frage nach der Wirklichkeit nachdenken« (333) wollen. Dieses Material stellen die systematisch-theologischen Ansätze von Pannenberg, T. Rendtorff, Zahrnt, Tillich, Sölle und Ebeling. Gleichzeitig wird hier in den Prolegomena der Leser auf den Massstab allen Redens von Wirklichkeit verwiesen, wenn Weinrich in der alten Weisheit Israels, an deren Anfang die »Furcht des Herrn« steht, jene Erkenntnistheorie Israels ausmacht, der sich erst in dieser Voraussetzung Wirklichkeit erschliesst.

Die Gemeinsamkeit aller im Hauptteil der Arbeit untersuchten und äusserst präzise dargestellten Positionen ist gekennzeichnet durch den Versuch – ausgelöst im Personalismus durch die Katastrophe des 1. Weltkrieges –, Wirklichkeit als dem Menschen sich entziehende, durch ihn nicht zu konstituierende neu zu beschreiben, wobei der selbstherrlichen Subjektstellung des Menschen der Boden entzogen werden soll. Auf der Suche nach der »unverrechnbaren Wirklichkeit« stösst man im Personalismus auf die zentrale Kategorie der Begegnung, deren Erlebnis sich begrifflicher Erfassung entzieht, denn allein in der vorbehaltlosen Begegnung eines konkreten menschlichen Du erschliesst sich dem Ich Wirklichkeit; sie wird von sich aus evident, ohne in der Verfügbarkeit des Ich zu stehen. Sieht Weinrich bei aller Sympathie für den Personalismus Bubers gerade hier eine gewisse Gefahr des Irrationalismus, der angesichts faktisch vorhandener gesellschaftlicher Machtstrukturen heute gravierende Folgen nach sich zieht, so gilt seine Kritik dann besonders den theologischen Versuchen, die den Personalismus zwar rezipieren, da sie sich in gleicher »Abwehr aller begrifflichen Deutung der erlebten Wirklichkeit« (129) eins mit dem Perso-

nalismus zu wissen glauben, aber in ihren Ausführungen nach Weinrich doch hinter diesen Ausgangspunkt zurückfallen. So behauptet Gogarten zwar einerseits radikal die Unverfügbarkeit der Wirklichkeit für den Menschen, wenn er auf die absolute Wesensverschiedenheit von Gott und Mensch hinweist, aber andererseits wird diese Wesensverschiedenheit faktisch durch einen zunehmend anthropologisch gefassten Gottesbegriff überwunden, der wiederum dem Menschen wirklichkeitssetzende Macht zukommen lässt. In der Theologie Bonhoeffers erscheint Wirklichkeit als Erlebnis, das als »Erfahrung konkreter gottursprünglicher Gemeinschaftlichkeit« (261) gedeutet wird, welche aber nur christologisch zugänglich ist. Indem Weinrich Bonhoeffers Theologie als eine »existential-ontologische Entfaltung christologischer Ekklesiozentrik« (263) beschreibt, wird seine Kritik an Bonhoeffer formuliert, welche bereits im Interpretationsweg – ein Nachgehen von Bonhoeffers Gedanken als Gefälle von »aussertheologisch gewonnener Problembeschreibung und angeschlossener theologischer Reflexion und Begründung« (263) – Weinrichs angelegt ist. Hirschs Theologie betont die analogielose Individualität des Menschen, die als Personalität ihr Selbstbewusstsein nur aus der individuellen Anrede des personalen Gottes im Gewissen gewinnt. Damit verzichtet Hirsch zunächst ganz auf das menschliche Du, denn es ist das Du Gottes, das den Menschen unmittelbar im Gewissen entscheidungshaft anruft. Somit liegt »alle Gotteserkenntnis in der Innerlichkeit des Individuums« (325) begründet, und der Mensch erhebt sich wieder zum Sachverwalter von Wirklichkeit. Weinrich zeigt somit, dass die theologische Rezeption des Personalismus in der Frage nach Wirklichkeit und damit seiner kritischen Sicht eines Wirklichkeit entwerfenden Menschen ihren Kritikerspruch nicht durchgängig einlösen konnte, sondern – besonders bei Gogarten und Hirsch – noch zu affirmativen Schlüssen bezüglich der Vorfindlichkeit gelangte. Inwieweit diese Tradition in gegenwärtige theologische Entwürfe hineinwirkt, weist Weinrich in den Epilegomena auf.

Bei aller Kritik am Personalismus ist es aber durch die ganze Arbeit hindurch Bubers Verweis auf Wirklichkeit, mit der Weinrich ins Gespräch tritt, wobei es zu einem – soweit ich sehe – Neuanfang in der Buberinterpretation kommt, der besonders im christlich-jüdischen Gespräch unbedingt Beachtung finden sollte, will dieses nicht der Gefahr erliegen, in ein unverbindliches Geplauder abzugleiten, das sich zudem noch auf eine zeitlos scheinende Ich-Du-Lebensphilosophie Bubers berufen zu können glaubt. Solche Domestizierung Bubers verkennt den von Weinrich an Bubers Werk herausgestellten Zusammenhang von »Ich und Du« mit Bubers Rede von der »Gottesfinsternis« als dem »Charakter der Weltstunde, in der wir leben« (Buber). Sowenig dem menschlichen Ich Wirklichkeit setzende Macht zukommt, sondern sie ihm nur im Du begegnet, wenn anders er nicht selbst an der menschlichen Seite der Gottesfinsternis mitarbeitet, sowenig kommt ihm die Möglichkeit zu, an ihrer Erhellung mitzuwirken, so dass die »Diagnose der Gottesfinsternis wirkliche Entmachtung des Menschen bedeutet« (76). Im Hoffen auf Aufhellung der Gottesfinsternis allein durch Gott selbst stellt sich Buber in die prophetische Tradition der hebräischen Bibel und deren radikale Kritik am selbststüchtigen Menschen. Im Aufweis dieses Zusammenhangs bei Buber gelingt es Weinrich, jene Buberinterpretationen und -rezeptionen in ihre Schranken zu weisen, die die Bubersche Rede von der Vergegenwärtigung von Wirklichkeit in der Begegnung von Ich und Du gleichsam als Rezept zur Erhellung der Zeiten verstehend anwenden wollen.

So erweist sich die Arbeit Weinrichs auch hier als wichtiger richtungweisender Beitrag im Aufweis systematisch-theologischer Zusammenhänge bei der komplexen Frage nach der Wirklichkeit, die bedrohlich anmutenden Vorfindlichkeiten widersteht. Alfred Wittstock, Mainz

ELIE WIESEL: Adam oder das Geheimnis des Anfangs. Brüberliche Urgestalten. Freiburg 1980. Herder. 232 Seiten.

Elie Wiesel erzählt Geschichten. Erzählt er altbiblische Legenden in heutiger Weise oder heutiges Wissen in biblisch-legendären Worten? Beides trifft in gleichem Masse zu, so dass Betrachtungen alttestamentlicher Urgestalten gelungen sind, die in ihrer Nähe und Aktualität zu berühren vermögen.

Elie Wiesel schildert Hintergründe des Handelns, Begebenheiten aus dem Leben sowie mögliche Motive und Entwicklungsprozesse der Erzväter, die uns in ihrer Vieldeutigkeit ansprechen und dem Mitfühlen zugänglich werden. In unpräziser Weise geht er die psychologische Durchdringung der geschilderten Figuren an, ohne jemals in ein oberflächliches Psychologisieren zu verfallen. Er stellt Fragen, die auf unorthodoxe Art Tabus zur Seite schieben, wird dabei jedoch nie den Ursprüngen und Traditionen jüdischen wie chasidischen Fühlens und Erzählens untreu.

So werden Midrasch-Legenden mit den manchmal kargen Berichten der Bibel zu reichhaltigen Portraits verwoben, welche dem Erzähler wie auch seinem Leser den Raum zum Aufspüren des verborgenen Poetischen belassen. Ein Reigen »erster« Menschen wird uns vorgeführt: vom Prototyp Adam über den Erzvater Abraham bis zum symbolischen Hiob. Sie alle tragen mehr als ein Gesicht und scheinen uns deshalb verwandt zu sein in ihrer ursprünglichen Menschlichkeit.

Elie Wiesels Erzählweise ist bisweilen von einer gewissen Respektlosigkeit gekennzeichnet, einer teils humorvollen, teils leidenschaftlich in Frage stellenden. Es gelingt ihm jedoch immer wieder, an unser Mitgefühl und unsere Verbundenheit mit dem leidenden Judentum zu appellieren. Es ist ein stilles, verborgenes Geführtwerden im Solidarischsein mit jenen, die als erste die Fragwürdigkeit des Menschseins erfahren haben.

Nicht alles in Wiesels Erzählungen ist originale Schöpfung. Er ist aber auch kein blosser Imitator der osteuropäischen Chasidim des 18./19. Jhs, sondern vermag Überliefertes in ein heute ansprechendes Gewand zu kleiden. Die Midraschskizzen der »brüberlichen Urgestalten« vermögen zu faszinieren. Monique Pia, Luzern

ALFRED WITTSTOCK: Toraliebe im jüdischen Volk. Theologische Grundlegung und Ausarbeitung einer Unterrichtsreihe für Sekundarstufe II (Das Judentum. Abhandlungen und Entwürfe für Studium und Unterricht, hrsg. v. Peter von der Osten-Sacken, Bd. 2). Berlin 1981. Selbstverlag Institut Kirche und Judentum. 103 Seiten. Das Buch ist aus Betroffenheit über die offenbaren Folgen des christlichen Antijudaismus, für den »das Gesetz« einen Kernpunkt bildet(e), und aus der Erfahrung im (evangelischen) Religionsunterricht heraus entstanden. Zentral sind demgemäss »Theologische Perspektiven in didaktischem Horizont« (S. 17–42), »Didaktische Konkretionen« (S. 47–58) und »Die Unterrichtsreihe – Lernziele, Verlaufspläne und Medien« (S. 59–91). Die Entfaltung dessen, was die Tora für das jüdische Volk bis heute bedeutet, wird von den biblischen Ansätzen her über das talmudische Schrifttum bis zu heutigen Verständnisweisen sachgemäss durchgeführt. Dabei spielen »Bund« und Sabbat die zentralen Rollen. Die vorgelegte Unterrichtsreihe

bietet gerade auch im Hinblick auf die Schwierigkeit des Themas für christliche Schüler Alternativen an. Als wichtige Hilfe verdienen auch die vorgelegten Medien eigens hervorgehoben zu werden. Selbstverständlich kann das christlich-jüdische Verhältnis hier nur am Rande gestreift werden: an den Beispielen der heute noch weitverbreiteten christlichen Entgegensetzung Jesu zu »den« Pharisäern und an der (mittelalterlichen) Kontrastierung von Ecclesia und Synagoge. Doch sollten Schüler – und natürlich auch Lehrer –, die eine solche Unterrichtsreihe erarbeitet haben, imstande sein, dem antijüdischen Vorwurf der »Gesetzlichkeit« zu widerstehen, mag er nun von Paulus, von einem reformatorischen Standpunkt oder sonstwoher begründet werden. Das Buch ist uneingeschränkt zu empfehlen, auch über den schulischen Bereich hinaus. Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

YEAR BOOK (Leo Baeck Institute) Bd. XXV: London 1980. Secker & Warburg. 490 Seiten.

Sowohl das 1955 von dem »Council of Jews from Germany«¹ gegründete Leo Baeck Institute wie auch sein Jahrbuch^{1a} beging 1980 sein 25jähriges Jubiläum. Das Institut wurde mit den Aufgaben betraut der Materialsammlung und Forschung der Geschichte der Juden in Deutschland und in den deutschsprachigen Ländern seit der Emanzipation bis zur Vernichtung und der neuen Zerstreuung. Mit dem Institut ist eine Anekdote verbunden, die sich mit dem Gedanken einer jährlichen Publikation verband; es war *Martin Buber*, der dem Jahrbuch eine begrenzte Lebensdauer voraussagte, so wie genau der Name dies besagt. In dankbarer Erinnerung an diesen wohlwollenden Skeptizismus Bubers wird sein Andenken im Jahrbuch durch Papiere von Arthur Cohen und Nahum Glazer geehrt^{1b}, die diese anlässlich seines 100jährigen Geburtstags bei einem vom New Yorker Leo Baeck Institute gehaltenen Symposium im Oktober 1981 vortrugen². Das prägnante Vorwort aus der Feder von Arnold Paucker³, in dem er u. a. über gemeinsame Sitzungen mit der »American Historical Association« anlässlich ihrer Jahresversammlungen berichtet und auch über eine andere gemeinsame Sitzung über »Religion and Secularization in German Society during the 19th and 20th Centuries«² in San Francisco im Dezember 1978. Auch erinnert A. Paucker an die jährliche Bibliographie, für die das Jahrbuch Bertha Cohn zu besonderem Dank verpflichtet ist, die 24 Jahre bis zu ihrem Ruhestand dieses wertvolle Werk betreut hat. Dies wird nun fortgesetzt von Irmgard Foerg, Locarno, und Annette Pringel vom London Leo Baeck Institute^{2a}. Aus diesem Band und den folgenden Bänden geben wir in Auswahl eine kurze Übersicht:

Introduction by Ismar Schorsch: The Leo Baeck Institute: Continuity amid Desolation – *Ismar Schorsch*: The Religious Parameters of Wissenschaft – Jewish Academics at Prussian Universities – *Vernon Lidtke*: Social Class and Secularisation in Imperial Germany – The Working Classes – *Geoffrey G. Field*: Religion in the German Volksschule, 1890–1928.

Michael A. Meyer: The Orthodox and the Enlightened – An Unpublished Contemporary Analysis of Berlin Jewry's

¹ Der »Council of Jews from Germany« wurde nach dem Krieg von den hauptsächlichsten Organisationen der Juden aus Deutschland in Israel, in den USA und in Grossbritannien gegründet zum Schutz ihrer Rechte und Interessen. Das Institut trägt den Namen zur Ehre des Mannes, der die letzte repräsentative Gestalt des deutschen Judentums in Deutschland während der Nazizeit war.

^{1a} S. dazu das Vorwort S. VII/VIII.

^{1b} Und auch die Zeitschrift des Instituts: das »Bulletin« (s. u. S. 98).

² Vgl. ebd. S. VII.

^{2a} S. dazu Bd. XXII/1977 in: FrRu XXXI/1979, S. 143.

³ Ebd. S. VII u. VIII.

Spiritual Condition in the Early Nineteenth Century. From the Wilhelminian Era to Nazi Rule: *Peter Pulzer: Why was there a Jewish Question in Imperial Germany?* – *Marjorie Lamberti: Liberals, Socialists and the Defence against Antisemitism in the Wilhelminian Period* – *Max P. Birnbaum: On the Jewish Struggle for Religious Equality in Prussia 1897–1914* – *Hermann Greive: Zionism and Jewish Orthodoxy* – *Walter Zwi Bacharach: Jews in Confrontation with Racist Antisemitism, 1879–1933* – *Paul Yogi Mayer: Equality – Equality – Jews and Sport in Germany* – *Carl J. Rheins: The Verband nationaldeutscher Juden 1921–1933* – *Lawrence Baron: Erich Mühsam's Jewish Identity*.
Arthur A. Cohen: Martin Buber and Judaism – *Nabum N. Glatzer: Reflections on Buber's Impact on German Jewry*.

DASS.: 1981 Bd. XXVI, 526 Seiten:

Auch in diesem XXVI. Band berichtet *Arnold Paucker* wiederum von einer anderen, der 9. Jahresversammlung der ›American Historical Association‹ im Dezember 1979, über: »Ethnic Minorities and the Jews in Imperial Germany«^{3a}. Dieses Jahrbuch 1981 behandelt Minoritäten und ihre Strömungen.

Es ist bemerkenswert, dass die letzten Jahrbücher sich zunehmend mit den Verhaltensmustern der Juden unter der NS-Herrschaft und den jüdischen Reaktionen und ihrer Ausstossung aus dem politischen Deutschland befassen. In dieser Hinsicht ist besonders die weit gespannte Untersuchung von *Herbert A. Strauss* zu nennen: »Jewish Emigration from Germany – Nazi Policies and Jewish Responses« (I)⁴.

Der Band enthält folgende Abschnitte: I Ethnic Minorities – II Jewry in the Austrian Empire – III Profiles of Rabbis – IV Jewish Youth Movements – V Germans and Jews – VI Antisemitism or Philosemitism – VII In the Third Reich; aus den darin enthaltenen Beiträgen bringen wir eine kurze Übersicht:

Vicki Caron and Paula Hyman: The Failed Alliance – Jewish-Catholic Relations in Alsace-Lorraine, 1871–1914 – *Jack Wertheimer: »The Unwanted Element« – East European Jews in Imperial Germany* – *Istvan Deak: Ethnic Minorities and the Jews in Imperial Germany – Comments on the Papers of Vicki Caron and Paula Hyman and of Jack Wertheimer* – *Jacob Toury: Jewish Townships in the German-Speaking Parts of the Austrian Empire – Before and After the Revolution of 1848/1849* – *Michael Anthony Riff: Assimilation and Conversion in Bohemia – Secession from the Jewish Community in Prague 1868–1917* – *Robert S. Wistrich: Austrian Social Democracy and the Problem of Galician Jewry 1890–1914* – *John W. Boyer: Karl Lueger and the Viennese Jews*.

Alexander Altmann: Adolf Altmann (1879–1944) – A Filial Memoir – *F. S. Perles: Felix Perles, 1874–1933* – *James J. Walters: The Life and Work of Malvin Warschauer*.
Arno Herzig: The Role of Antisemitism in the Early Years of the German Workers' Movement – *Ian Kershaw: The Persecution of the Jews and German Popular Opinion in the Third Reich* – *G. Bording Mathieu: The Secret Anti-Juden-Sondernummer of 21st May 1943*.

DASS.: 1982 Bd. XXVII, 512 Seiten:

Als zweiter Band unter den letzten Jahrbüchern zeichnet dieses XXVII. Jahrbuch das Schicksal der Deutsch-jüdischen Gemeinschaft seit der Thronbesteigung Wilhelms II. bis in die Zeit, in die die wachsende Flut des Nationalsozialismus sie in den Abgrund stürzte⁵. Das dem Band

^{3a} Vgl. ebd. S. VII.

⁴ Vgl. ebd. XXV/1980, S. 313.

⁵ S. ebd. S. VII.

vorangestellte Bild symbolisiert dieses Geschehen bestürzend: das oben stehende Bild bringt eine Prozession der Jüdischen Gemeinschaft aus Memmingen, Baden, 1912, bei der Einweihung ihrer neuen Synagoge. Die untere Abbildung: Juden beim Pogrom 1938 in Baden-Baden beim Abmarsch ins Konzentrationslager.

Arnold Paucker berichtet u. a. vom Hinscheiden *Selma Stern-Täublers* (17. 8. 1981 in der Schweiz in ihrem 92. Jahr) sowie von *Dolf (A. P.) Michaelis*, Mitglied des Jerusalemer Board des Leo Baeck Institute (27. 9. 1981 im 76. Jahr) sowie von *Gershom Scholem*⁶ (20. 2. 1982 in Jerusalem im 85. Jahr). Er gehörte dem Stab des Jerusalemer Instituts seit seiner Gründung an. Das Institut wird ihn sehr vermissen.

Sämtliche Bände enthalten, wie üblich, die auf hohem Niveau stehenden Illustrationen, Dokumentationen, Register und sorgfältige Bibliographie.

Es folgt wiederum in Auswahl eine Übersicht aus dem reichhaltigen Inhalt:

Marion A. Kaplan: Tradition and Transition – The Acculturation, Assimilation and Integration of Jews in Imperial Germany – A Gender Analysis – *Stefi Jersch-Wenzel: The Jews as a »Classic« Minority in Eighteenth- and Nineteenth-Century Prussia*.

Marjorie Lamberti: From Coexistence to Conflict – Zionism and the Jewish Community in Germany, 1897–1914 – *Peter M. Baldwin: Zionist and Non-Zionist Jews in the Last Years before the Nazi Regime* – *Jacob Boas: Germany or Diaspora? German Jewry's Shifting Perceptions in the Nazi Era (1933–1938)*.

Moshe Zimmerman: Jewish Nationalism and Zionism in German-Jewish Students' Organisations – *Marsha L. Rozenblit: The Assertion of Identity – Jewish Student Nationalism at the University of Vienna before the First World War* – *Jack Wertheimer: The »Ausländerfrage« at Institutions of Higher Learning – A Controversy over Russian-Jewish Students in Imperial Germany*.

Moshe Pelli: The Attitude of the First Maskilim in Germany towards the Talmud – *Robert Liberles: Leopold Stein and the Paradox of Reform Clericalism, 1844–1862* – *Gershon Greenberg: Mendelssohn in America* – *David Einhorn's Radical Reform Judaism* – *Alfred Jospe: The Study of Judaism in German Universities before 1933*.

Auch einem erfreulicherweise wachsenden, für diesen Themenbereich aufgeschlossenen Interessentenkreis sollte das Standardwerk des Leo-Baeck-Instituts ein unentbehrliches Hilfsmittel sein.

G. L.

⁶ S. o. S. 19 ff.

MOSCHE ZIMMERMANN: Hamburgischer Patriotismus und deutscher Nationalismus. Die Emanzipation der Juden in Hamburg 1830–1865. (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Band VI). Hamburg 1979. Hans Christians Verlag. 266 Seiten.

In dieser schon bisher wiederholt im Freiburger Rundbrief angezeigten, vorzüglichen Schriftenreihe (vgl. XXVII/1975 S. 122; XXVIII/1976 S. 102) ist als Band VI eine Arbeit erschienen, die abermals Beachtung weit über den Kreis der unmittelbar von ihr angesprochenen örtlichen Geschichtsforscher hinaus verdient. Denn was die Anfang der behandelten Epoche grösste jüdische Gemeinde Deutschlands in wirtschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen um ihre Integration und Emanzipation seit den dreissiger Jahren des vorigen Jahrhunderts erlebt und wie sie es nach und nach zu bewältigen vermocht hat dank der Lenkung durch Persönlichkeiten wie *Gabriel Riesser*, nachmals Abgeordneter in der Paulskirche – der Hauptfigur dieses Buchs – und *Anton Rée*, vor allem aber

dank der Revolution von 1848/49, dies hat exemplarische, wirtschafts-, geistes- und verfassungsgeschichtliche Bedeutung. Der Wiederaufbau Hamburgs nach dem grossen Brand 1842 sei wichtiger als die Vollendung des Kölner Doms, eines Wahrzeichens des neuen deutschen Nationalismus, schrieb damals ein Autor Lübecker Herkunft – und niemand hat mehr zu jenem Wiederaufbau beigetragen als *Salomon Heine*. So stehen sich die Fronten gegenüber: Lokalpatriotismus auf der einen, deutscher Nationalismus auf der anderen Seite, und nicht zufällig wurde der Begriff ›Antisemitismus‹ von einem Hamburger, von Wilhelm Marr, erfunden. Den im Staatsarchiv Hamburg liegenden, bisher kaum benutzten Nachlass des Letztgenannten ausgiebig verwertet zu haben, ist ein besonderes Verdienst dieser, zunächst als Jerusalem-Dissertation entstandenen Arbeit. Der Autor, Sohn Hamburger Eltern, schrieb dieselbe nach langjährigen Studien und legt nun mit dieser ergänzten sowie verbesserten deutschen Fassung ein sehr reichhaltiges und interessantes Werk vor. Es ist nämlich das Problem der bürgerlichen Emanzipation schlechthin, nicht allein diejenige der Juden, womit sich Zimmermann beschäftigt; er versteht darunter die Entwicklung einer modernen, auf dem Grundsatz der Gleichberechtigung beruhenden Gesellschaft. Ferner ist für ihn der Begriff ›Nationalismus‹ identisch mit ›nationaler Einheit‹ im Gegensatz zu Partikularismus oder Lokalpatriotismus. Dies erklärt zum Beispiel, warum romantische Vorstellungen, wie sie in der Zeit des Vormärz teilweise vertreten wurden, wegen darin enthaltener Ungleichheit der Stände auf manche jüdische Vorkämpfer des Liberalismus eher abschreckend wirkten. Auch konkurrierten spezielle Hamburger Voraussetzungen, zu verstehen aus der wirtschaftlichen Lage und Bedeutung der Stadt, mit dem Gleichberechtigungsstreben der jüdischen Minderheit, das man in einem einheitlichen deutschen Nationalstaat eher verwirklichen zu können hoffte. Was der Verfasser über dieses alles zusammengetragen hat, ist beeindruckend. Politische und weltanschauliche Fehden – auch solche unter jüdischen Vorkämpfern verschiedener Richtung – wurden oftmals in nahezu verschollenen Lokalblättern und Schriften ausgefochten, die hier sorgfältig herangezogen sind. Neuere Veröffentlichungen zur Verfassungsgeschichte jener Zeit – es sei beispielsweise erinnert an A. Laufs, *Recht und Gericht im Werk der Paulskirche*, 1978, an W. Siemann, *Die Frankfurter Nationalversammlung 1848/49 zwischen demokratischem Liberalismus und konservativer Reform*, 1976, an W. Fiedler, *Die erste deutsche Nationalversammlung 1848/49*, 1980 – werden durch das Buch von Zimmermann ergänzt oder bestätigt. Für Antisemiten bewirkte auch die christliche Taufe, zu der Gabriel Riesser nicht bereit war, weil er es – wie seine berühmte Rede im Frankfurter Parlament besagt – gemäss dem ›Princip der Ehre‹ verschmähte, ›durch einen Religionswechsel schnöde versagte Rechte zu erwerben‹, schon damals kein Ende ihrer Judenfeindschaft, da deren Grund nicht nur in der Religion lag. ›Sie bleiben auch Juden in sozialer, staatlicher und nationaler Hinsicht‹, heisst es in dem ›Schwarzbuch‹ von Ben Carlo (Hamburg 1843), und schon 1841 schreibt der Altonaer Arzt Reichenbach, auch das Naturrecht spreche gegen die Emanzipation der Juden: ›Nach dem Naturrecht bleibt jede Gattung für sich. Und wehe der einen, wenn sie der andern ins Gehäge kommt.‹ So ist also der Rassismus damals in Hamburg schon perfekt. Wilhelm Marr, zeit lebens ein politischer und persönlicher Gegner Riessers, hat demselben in Reden und Schriften oftmals auf erschreckende Weise Ausdruck gegeben. Er überlebte, 1819 geboren, Gabriel Riesser (1806–1863) um zwanzig Jahre. Seine Saat ist aufgegangen. Hans Thieme, Freiburg i. Br.

MARIANNE AWERBUCH: *Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühscholastik (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, Bd. 8)*. München 1980. Christian-Kaiser-Verlag. 242 Seiten.

In ihrem Werk unternimmt die Autorin den Versuch, die jüdisch-christlichen Beziehungen in Westeuropa mit dem räumlichen Schwerpunkt Frankreich und dem sachlichen Schwerpunkt Biblexegese innerhalb des 11. und 12. Jahrhunderts darzustellen. Jüdischerseits behandelt sie die Entwicklung der nordfranzösischen Exegetenschule, die sich in den Gestalten Raschis (Kap. 3 und 5) sowie Josef Karas, Samuel Ben Meirs und Josef Bechor Schors (Kap. 6) manifestiert. Den Auslegungsstil der genannten Gelehrten illustriert die Verfasserin mit zahlreichen, in deutscher Übersetzung gebotenen Beispielen aus deren Bibelkommentaren und zeigt dabei auf, wie sich die Schriftexegese von der noch stark dem haggadischen Midrasch verhafteten Auslegungsweise Raschis weg zu einer immer stärker literal orientierten Auslegung wandelt, die sich bei der Erklärung mehr am Wortlaut des Bibeltextes selbst orientiert als an den ausserbiblischen Traditionen der Rabbinen zu diesem oder jenem Vers. Besondere Beachtung verdienen dabei solche Textproben, die antichristliche Polemik enthalten – sei es dass christologische Interpretationen alttestamentlicher Bibelverse aufs Korn genommen oder dass Sitten und Gebräuche der christlichen Umwelt gegeisselt werden.

Zum andern verweist die Autorin auf das Interesse christlicher Theologen am hebräischen Originaltext des AT und an jüdischen Auslegungen desselben, um die eigene exegetische Arbeit auf bessere Grundlagen zu stellen. Als Beispiele werden der Zisterzienser Nikolaus von Manjaccoria aus der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts (Kap. 4.2) und vor allem dessen Zeitgenosse Hugo von St.-Viktor (Kap. 9) genannt. Auch auf die antijüdische Polemik kirchlicher Autoren kommt die Verfasserin zu sprechen, wie dies des Italieners Petrus Damiani aus dem 11. Jahrhundert (Kap. 4.4) und die von masslosem Judenhasse geprägte Schmähschrift des Petrus Venerabilis aus Cluny vom Jahre 1146, in Verbindung mit der die Autorin wichtige Bemerkungen über die darin verarbeiteten und verballhornierten jüdischen Quellen macht (Kap. 8). Unter der von der Autorin verarbeiteten Disputationenliteratur verdient die Zusammenfassung des Gesprächs zwischen dem Abt Gilbert Crispin von Westminster und einem nicht näher genannten Juden Beachtung (Kap. 4.4).

Zwischen die Abschnitte, die die theologisch-literarischen Zeugnisse beider Religionen behandeln, flicht die Autorin historische Kapitel ein, die die realgeschichtlichen, sozialen und politischen Rahmenbedingungen abhandeln, unter denen die Juden Deutschlands und vor allem Frankreichs zu leben hatten. So beschäftigen sich die Kapitel 1 und 2 mit dem schon vor den Greueln des 1. Kreuzzuges nicht spannungsfreien Zusammenleben von Juden und Christen in den beiden Ländern, das von gelegentlichen Verfolgungen auf lokaler Ebene gekennzeichnet war. Kap. 7 behandelt den wachsenden Antijudaismus in den französischen Städten während des 12. Jahrhunderts sowie die Judenpolitik der damals regierenden französischen Könige.

Bei Stichproben sind mir folgende Versehen aufgefallen: S. 36 Anm. 3: Josef Kimchi lebte bis ca. 1170, nicht bis 1140; S. 121 Anm. 99: Lies: Pesikta Rabbati . . . Wien, 1880, S. 161 (statt S. 181); S. 186 Anm. 29: Der Traktat des Petrus Alphonsi steht in Bd. 157 der *Patrologia Latina*, nicht in Bd. 177.

Bei einer eventuellen Neuauflage dieses hochinformativen Buches, dem ein weiterer Leserkreis gewünscht sei, sollten indices locorum hinzugefügt werden, vor allem ein Bibel-

stellenregister. Es würde demjenigen, der das Buch ganz gezielt auf die Auslegung bestimmter Schrifttexte, etwa Jes 52/53, befragt, gute Dienste leisten.

Hans-Georg von Mutius, Köln

ANNETTE BYGOTT: Wege Israels. Ein Modell für den Religionsunterricht in den Klassen 9–11. Berlin 1981. Selbstverlag Institut Kirche und Judentum. 80 Seiten.

Dies ist eine hervorragende Zusammenstellung von Bildern (nur schwarzweiss), Texten, Quellen und Informationen über das Judentum und über Israel. Die Autorin versteht das ganze Heft als Unterrichtsmodell für den Religionsunterricht. Es beginnt (vielleicht didaktisch nicht ganz glücklich) mit dem »Sch'ma Jissrael«, führt über Themen wie Tora und Talmud, Sabbat, Synagoge, Chanukka, Situation der Juden im 19. Jahrhundert bis zur Staatsgründung Israels, zum Araberkonflikt und dem Verhältnis Israels zur Diaspora.

Die Stärken dieses Unterrichtsmodells: viele Abbildungen, die den Schülern und wohl auch den meisten Lehrern unbekannt sind, ausgezeichnete Texte auch narrativer Struktur aus der jüdischen Überlieferung, viele Zahlen und Fakten, gute Anregungen für die Arbeit mit der Bibel.

Allerdings wirft das Unterrichtswerk auch ein paar Fragen auf. Sie liegen m. E. weniger im inhaltlichen als im methodischen Bereich. Einmal erscheint es mir fast nicht möglich, das Thema so umfassend wie hier vorgeschlagen schon in der Sekundarstufe I zu behandeln. Selbst für die Sekundarstufe II ergeben sich in dieser Hinsicht Probleme. Man wünschte sich, dass alle Religionslehrer annähernd mit der Thematik so vertraut wären, wie es hier für Schüler versucht wird. Zum anderen entspricht ein so linear aufgebautes Modell wenig dem Korrelationsprinzip, das in der Religionspädagogik mehr und mehr als Fundament des Unterrichts postuliert wird. Vor allem fehlt auch ein durchgängiger Bezug zum christlichen Glauben und zur gemeinsamen christlich-jüdischen Geschichte. Dies erscheint mir für den Religionsunterricht unverzichtbar, da ohne diesen Bezug der Unterricht allzu leicht zur Religionskunde wird.

Aber die Bedenken mögen nicht überbewertet werden. Wünschenswert wäre es schon, wenn sich unsere Schüler und Lehrer so intensiv mit dem Judentum befassen würden. Aber meist wissen die Schüler nicht annähernd so viel von ihrem eigenen Glauben, wie hier für das Judentum vorgeschlagen wird.

Werner Trutwin, Bonn

DAS KIRCHENTAGSTASCHENBUCH: Hamburg '81 (hrsg. von Carola Wolff). Stuttgart '81. Kreuz Verlag. 256 Seiten.

S. o. S. 41, Anm. 2.

DEUTSCHER EVANGELISCHER KIRCHENTAG HAMBURG 1981. Dokumente, hrsg. im Auftrag des Präsidiums des Deutschen Evangelischen Kirchentags. Stuttgart-Berlin 1981. Kreuz Verlag. 776 Seiten.

S. o. S. 41.

HERBERT DONNER: Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.–7. Jh.). Stuttgart 1979. Katholisches Bibelwerk. 435 Seiten. Reiseführer aller Arten ins Heilige Land gibt es viele. Doch eine Beschreibung einer Pilgerfahrt ins Heilige Land von christlichen Palästinapilgern aus dem 4.–7. Jahrhundert findet sich selten.

Herbert Donner, Professor für Altes Testament, hat in dem vorliegenden Buch solche Berichte »jeweils ausführlich eingeleitet, übersetzt und in Fussnoten erläutert«.

Nach Vorwort und Einleitung schliessen sich folgende

Berichte christlicher Palästinapilger an: 1. Der Pilger von Bordeaux (333); 2. Die Nonne Etheria (um 400); 3. St. Hieronymus, Paula und Eustochium (404); 4. Der Bischof Eucharius (nach 444); 5. Der Archidiakon Theodosius (zwischen 518 und 530); 6. Das Jerusalem Brevier (um 550); 7. Der Pilger von Piacenza (um 570); 8. Der Bischof Arkulf und der Abt Adomnanus (um 680).

Es folgen dann ein Abkürzungsverzeichnis, Ortsregister, eine Kartenskizze des Heiligen Landes mit Eintragung der wichtigsten Pilgerorte sowie eine Kartenskizze des alten Nahen Ostens.

»Die vorliegende Sammlung reicht nur bis in die 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts. Es ist eine Auswahl des Wichtigsten, bis zu dem Zeitpunkt, da der gesamte Orient der grünen Fahne des Propheten Muhammad zufiel: also bis 640 . . . Auf eine Fortführung bis zur Kreuzfahrerzeit und darüber hinaus ist verzichtet worden. Zwar hätten aus den folgenden Jahrhunderten durchaus noch einige wertvolle Pilgerberichte geboten werden können, aber zwei Gründe sprachen für die Beschränkung: einmal die Rücksicht auf den Umfang dieses Buches und zum anderen der Umstand, dass die Pilgerliteratur seit der Epoche der Kreuzzüge in ein neues Stadium tritt. Von nun an ist die Fülle der literarischen Zeugnisse nur noch schwer zu übersehen.« (S. 31).

»Die Texte sind in der Regel in barbarischem Latein geschrieben . . ., das den Übergang zu den romanischen Tochtersprachen bereits erkennen lässt.« Was die Literaturgattung betrifft, sind die meisten Texte »bunte Mischungen aus Itinerar (Wege- und Stationenverzeichnis, Reisebericht, Andachtsschilderung und Baubeschreibung) – mit einem Wort: ein kurioses . . . aber in seiner Abseitigkeit gerade interessantes und reizvolles Genre altchristlichen Schrifttums.«

Die Berichte geben einen guten Einblick in die »religiöse Bewusstseinslage« der abendländischen Pilger sowie in die Mühen und Strapazen, die eine solche Reise mit sich brachte. Dieses Buch ist sicher eine interessante und wertvolle Lektüre für jeden, der das Heilige Land kennt. »Es eignet sich auch hervorragend als Begleiter auf besinnlichen Reisen durch das Land der Bibel.«

Hansjörg Rasch, Freiburg i. Br.

KURT EBERHARDT (Hrsg.): »Was glauben die anderen?« Im Auftrag des Bildungswerkes und der Arbeitsgemeinschaft der Kirchen und Religionsgesellschaften. Gütersloh 1977. Verlagshaus Gerd Mohn. 224 Seiten.

Diese kleine Schrift, ein Siebenstern-Taschenbuch, ist die Neuauflage eines erstmals 1957 erschienenen Buches, in dem sich 27 christliche Kirchen und Religionsgesellschaften kurz selbst vorstellen. So findet man hier neben Katholiken, Protestanten und Orthodoxen z. B. auch Altkatholiken, Methodisten, Heilsarmee, Menoniten, Neuapostolische Kirche u. v. a. Für jede dieser Gemeinschaften stehen wenige Seiten zur Verfügung. Die Darstellungen sind kurz und sachlich, das ganze Buch atmet den Geist christlicher Ökumene. Bedeutsam ist, dass hier auch das Judentum Einlass gefunden hat. Seine religiös-theologischen Profile werden von dem bereits 1954 verstorbenen Rabbiner *Hermann Schreiber* kenntnisreich dargestellt. Ferner findet man in diesem Buch einen kurzen Exkurs über den Wiederaufbau der Jüdischen Gemeinde in Berlin nach Beendigung des 2. Weltkriegs. Der Text stammt von *Ralph Schweiger*. Alles in allem – eine informationsreiche kurze Einführung in die Vielfalt religiöser Gemeinschaften. Hier hat man über sie das gesammelt greifbar, was sonst nur schwer zugänglich ist. Werner Trutwin, Bonn

HANS HERMANN HENRIX (Hrsg.): Unter dem Bogen des Bundes. Beiträge aus jüdischer und christlicher

Existenz (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 11). Aachen 1981. Einhard-Verlag. 328 Seiten.

Dieser Sammelband ist ein Ergebnis verschiedener Aachener Akademietagungen in letzter Zeit. Der rührige Herausgeber ist überzeugt, dass der Leser »über die Konvergenz und den untergründigen Zusammenhalt der einzelnen Beiträge erstaunt sein« wird. »Die Tatsache, dass sich die unterschiedlichen Beiträge sehr bald zu wenigen übergreifenden Formalaspekten fügten, mag ihm den Zusammenklang des Vielstimmigen anzeigen« (11). Die innere Einheit des Buches und seiner Themen ist in der Tat (besonders in den ersten drei Teilen) gut geglückt; 12 jüdische und 7 christliche Autoren teilen sich in der Aufgabe, geschichtlich relevante Persönlichkeiten neu aufscheinen zu lassen, heutige jüdische Erfahrungen in ihrer Vielschichtigkeit darzustellen, christlich-jüdische Probleme und Hoffnungen aufzuzeigen und vorbildliche Predigten zu entwerfen, um die Menschen auf christlich-jüdische Möglichkeiten und Anliegen aufmerksam zu machen.

Es ist einleuchtend, dass man sich in der Kaiserstadt Aachen Gedanken über Karl den Grossen und die Juden machte.¹ Karls Königtum war ja von alttestamentlichen Motiven geprägt. Die renovatio seines Reiches sollte nach biblischen Mustern geschehen. Daher stammt seine Förderung der Juden, die ihm überdies als Träger von Bildung, Tradition und Ethik wichtig waren. Raymund Kottje schreibt über Karl den Grossen und die Juden in seinem Reich (11–33), David Flusser über die Judenfrage aus der Sicht Karls des Grossen (34–46). Ein weiterer Aufsatz über das Mittelalter stammt von Barry S. Kogan: *Sorgt Gott sich wirklich?* Saadja Gaon, Juda Halevi und Maimonides über das Problem des Bösen (47–73). Die Positionen jüdisch-mittelalterlicher Religionsphilosophen dem Leid gegenüber schliessen sich stark – wenn auch nicht eingestanden – an christliche Gedankengänge an. Aus dem Aufsatz von Michael A. Meyer, *Abraham Geigers historisches Judentum* (74–78) und aus andern Passagen dieses Sammelbandes sieht man, dass das liberale Judentum des 19. Jh. derzeit in den USA am gründlichsten erforscht wird. Ganz hervorragend ist auch Gotthard Fuchs, »... lautlos geschrien, dass es anders sein soll« – *Theologische Anmerkungen zur Lyrik Paul Celans* (108–132). Celan ist der erstrangige Lyriker und Betroffene des Holocaust. Fuchs analysiert ihn nicht nur theologisch, sondern auch bis in seine Familie und in seine Geistesverwandten hinein (Th.W. Adorno, Nelly Sachs etc.). Hier kann nicht auf alle Aufsätze eingegangen werden. Unverzichtbar ist aber die Erwähnung von Jakob J. Petuchowski »Arbeiter in demselben Weinberg – Ansätze zu einer jüdischen Theologie des Christentums« (204–215), von Wilhelm Breuning »Der nie gekündigte Bund – Fundament für ein geistliches Gespräch« (216–234) und von Schalom Ben-Chorin »Dein Reich komme – Reich-Gottes-Erwartungen in jüdischer und christlicher Sicht« (235–249). Petuchowski macht seine bisher wohl profiliertesten Bemerkungen zu einer jüdischen Theologie des Christentums. Er weist auf verschiedene jüdische und christliche Geschichtsklitterungen und Ideenverengungen hin. Es gehe aber darum, »dass sich aus der gemeinsamen hebräischen Bibel – von Gott gewollt – zwei verschiedene legitime Religionen entwickelt haben, das Judentum und das Christentum, die sich ihre Existenzberechtigung nicht gegenseitig absprechen dürfen – ja, die sich im Gegenteil ihres unlöslichen Zusammenhangs im göttlichen Plan in Zeit und Ewigkeit bewusst werden sollen« (210 f.). Wilhelm Breuning gibt eine ausgewogene Deutung der Erklärung der deutschen Bischöfe über das Verhältnis der Kirche zum Judentum vom 28. April 1980. Da dieses Dokument

¹ Vgl. dazu u. a. o. Expl. 1.

oft missverstanden und unterschätzt wird, sind Breunings Ausführungen notwendig. Schalom Ben-Chorin zeigt, wie wichtig die Reich-Gottes-Erwartung für Judentum und Christentum ist und wie Juden und Christen diese Erwartung immer wieder in den Hintergrund schoben, verharmlosten oder pervertierten. – Der von Henrix herausgegebene Sammelband bietet einen gültigen Überblick über heutige Gesprächstendenzen und -möglichkeiten zwischen Christen und Juden. Clemens Thoma

RUTH KASTNING-OLMESDAHL: *Die Juden und der Tod Jesu. Antijüdische Motive in den evangelischen Religionsbüchern für die Grundschule.* Neukirchen-Vluyn 1981. Neukirchener Verlag. X, 238 Seiten.

Endlich kommen wir einen Schritt voran in den jüdisch-christlichen Beziehungen. Es hilft vorerst nicht weiter, grundsätzliche Optionen auszudifferenzieren, wenn wir uns dabei nicht gleichzeitig der mühsamen Inventurarbeit im Bereich der praktisch wirksamen Theologie unterziehen. Inzwischen wurden ja bereits verschiedene Arbeiten vorgelegt, die sich dieser eher undankbaren Aufgabe angenommen haben. Ruth Kastning-Olmesdahl sucht mit ihrer Untersuchung nun einen Ort auf, an dem viele Menschen bei uns das erste Mal in ihrem Leben mit dem Judentum konfrontiert werden. Für die meisten ist das der Religionsunterricht in der Grundschule, wo es die Kinder wenigstens indirekt mit dem Judentum zu tun bekommen. Wenn man sich einmal vergegenwärtigt, wie nachhaltig sich der erste Kontakt, eine erste Begegnung auf die ganze folgende Beziehung auswirkt, kann die Bedeutung des Religionsunterrichts an unseren Grundschulen kaum überschätzt werden. Ruth Kastning-Olmesdahl untersucht am Beispiel des »Prozesses« und der Passion Jesu die Religionsbücher der Grundschule als die zentralen Unterrichtsmittel des Religionsunterrichts mit der Frage, ob und inwiefern sich in den verschiedenen Darstellungen und Einschätzungen – zweifellos meist unbeabsichtigt – antijüdische Motive erhalten haben, auf die wir aufmerksam werden müssen. Sie legt damit eine vergleichbare Arbeit vor, wie sie für den katholischen Religionsunterricht bereits von Peter Fiedler – allerdings auf anderer Materialbasis – vorgelegt wurde¹, und füllt damit eine bisher leichtfertig übergangene Lücke aus. Die Konzentration auf den »Prozess« und die Passion Jesu hilft ihr, sowohl den Begriff des Antijudaismus konkret zu konturieren als auch die verschiedenen Religionsbücher miteinander vergleichbar zu machen, denn dieses Thema wird in jedem Religionsbuch in irgendeiner Weise berücksichtigt. Zudem ist es in der unheilvollen Geschichte immer wieder der Kreuzestod Jesu gewesen, der in besonderer Weise den Hass gegen die Juden mobilisiert hat. Will man aus dieser Tradition ausbrechen, so kommt alles darauf an, dass wir unsere Kreuzestheologie gründlich durchforsten, um die uns schon selbstverständlich gewordenen, lang tradierten Vorstellungen von einem heuchlerischen und hinterhältigen Pharisäer- und Schriftgelehrtentum auszuräumen, das nichts anderes im Sinne hatte, als Jesus ans Messer zu liefern, damit er sie in ihrer zwanghaften Selbstsicherheit nicht weiter stören kann. Von hier aus gilt es dann, den zweiten Schritt zu tun und all die von der Theologie abhängigen Multiplikatoren zu sichten, d.h. besonders die Predigthilfen und Unterrichtsmittel zu analysieren, um sie dann erneuern zu können. Dies ist genau das Gefälle, in dem die Untersuchung von Kastning-Olmesdahl in ihrer Konzentration auf die Religionsbücher der Grundschule entstanden ist.

Die Untersuchung gliedert sich in zwei etwa gleich starke Kapitel. Das erste Kapitel versucht zunächst fachwissen-

¹ S. FrRu XXXI/1979, S. 111 f.

schaftlich der Frage nach der Beteiligung der Juden an der Hinrichtung Jesu nachzugehen, wobei ein besonderes Gewicht auf der Feststellung des Zeitpunktes liegt, von dem an die Beteiligung einiger Juden an der Hinrichtung Jesu zur kollektiven Verurteilung der Juden überhaupt benutzt wurde, indem aus dem historischen Faktum schliesslich ein dogmatisches Verdikt wird. Zunächst untersucht Kastning-Olmesdahl die Aussagen des Neuen Testaments und ihre Wahrnehmung durch die Theologie. Sie kommt dabei zu dem Ergebnis: »Ein Antijudaismus, für den jüdische Schuld am Tod Jesu ein entscheidendes Argument ist, kann sich dafür nicht auf das NT berufen.« (31) Auch bei den Kirchenvätern ist ein vorsichtiges Urteil geboten. Zwar lässt sich ein zunehmender Antijudaismus im 3. Jahrhundert belegen, doch die entscheidende Wende kommt erst mit der »Christianisierung« des Römischen Reiches durch Konstantin. »Die Juden sind jetzt nicht mehr nur Andersgläubige, sondern als solche ein Fremdkörper in einem Staat, der um seiner eigenen Identität willen ihr Lebensrecht jederzeit beschränken kann und das auch tut. Anders als der »heidnische« Staat kann der christliche Nachfolger des Römischen Reiches die Pluralität der Religion nicht verkraften.« (39) Hier werden die Keimlinge für eine verheerende Tradition gepflanzt, die bis heute in die Auslegung des Neuen Testaments hineinwirkt. Um die Analyse auf eine solidere Basis zu stellen, nimmt Kastning-Olmesdahl zur Schuldfrage bei der Verurteilung und Hinrichtung Jesu die Passionsgeschichten, ja eigentlich die ganzen Evangelien insoweit hinzu, als sie uns über Konflikte Jesu mit seinen Zeitgenossen und Glaubensbrüdern »berichten«. Dabei wird deutlich, dass die Auseinandersetzungen häufig erst durch die Ausleger im deutlichen Widerspruch zu den Texten zu einem Streit stilisiert werden. Ausserdem neigen die Ausleger ebenfalls im Gegensatz zur Gesamtheit der Texte zu voreiligen Generalisierungen. Es ist keineswegs einfach, einen »Prozess« Jesu zu rekonstruieren, da sich viele uns geläufige Zusammenhänge und Kausalitäten bei genauerer Überprüfung als konstruiert und widersprüchlich erweisen. Als redaktionelle Motive hebt Kastning-Olmesdahl zwei Aspekte als Begründung für die Judenkritik der Evangelien hervor: »1. das Bemühen, mit der römischen Obrigkeit keine Schwierigkeiten zu bekommen; 2. die missionarische Tätigkeit unter den Juden, die noch nicht Jesus als den Christus akzeptieren.« (106)

Das zweite Kapitel der Untersuchung wendet sich den Religionsbüchern der Grundschule aus den letzten 30 Jahren zu. Ganz allgemein formuliert geht es im Blick auf die einzelnen Bücher um die Frage: »Welches Bild vom Judentum erhalten die Schüler durch dieses Buch?« (115) Als Kriterien für die Analysen dienen dabei 1. das Problem der Textauswahl, 2. die Gestaltung der jeweiligen Texte, 3. die berücksichtigten einzelnen inhaltlichen Aspekte und 4. die Beschreibung des Judentums und des Verhältnisses der Juden zu Jesus. Auf eine kurze Erläuterung der Konzeption des jeweils untersuchten Buches folgen die zum Teil sehr erhellenden kritischen Analysen, die es deutlich zu machen verstehen, dass sich der Antijudaismus in zunächst völlig unproblematisch erscheinenden Formulierungen verborgen halten kann, was ihn jedoch keineswegs unschädlicher gemacht hat. Das Ergebnis der Untersuchungen verwundert dann auch nicht mehr: »Die Analyse hat ergeben, dass die Mehrzahl der Religionsbücher immer noch antijüdische Aussagen enthält und ein nicht sachgerechtes Bild des Judentums zur Zeit Jesu zeichnet. Ein wesentlicher Schuldanteil der Juden am Kreuzestod Jesu wird, obwohl historisch schwer zu erfassen und kaum zu beweisen, weiterhin als selbstverständlich angenommen.« (212) Diesen Sachverhalt kann man

nun keineswegs den Religionspädagogen allein anlasten, vielmehr spiegelt er zunächst ja nur eine breite Strömung unserer neutestamentlichen Theologie wider, die sich in merkwürdiger Renitenz immer noch weitgehend aus dem vermeintlichen unüberbrückbaren Konflikt Jesu mit dem Judentum nährt. So steht auch in den Religionsbüchern das Konfliktmodell im Vordergrund, wobei sich vornehmlich die Mitmenschlichkeit Jesu an der Gesetzesfrömmigkeit der Juden reibt, was schliesslich in plausibler Verlängerung in den Leidensweg Jesu führt. »Man fragt nicht mehr nach den *Glaubensgründen*, die es vielen Juden unmöglich machten, den Messias Jesus, wie ihn die Christen verkündeten, anzuerkennen, sondern nach den sozialen und juristischen Gründen ihrer Gegnerschaft gegen den historischen Jesus. Nicht mehr der abgelehnte Messias steht im Mittelpunkt, sondern der abgelehnte Sozialreformer.« (212) Besonders schmerzlich ist die Sichtweise vor allem deshalb, weil sie mit einem – wie man meinen sollte – leicht zu behebenden Defizit zusammenhängt, nämlich schlicht auf eine mangelnde Kenntnis des Judentums zurückzuführen ist.

Wie bei jeder Pionierarbeit liessen sich nun auch bei der Arbeit von Kastning-Olmesdahl eine Reihe von klärenden oder auch vertiefenden Fragen formulieren, die sich besonders um eine präzisere Differenzierung und entschiedener Gewichtung von historischen und dogmatischen Argumentationszusammenhängen drehen würden. Doch ein solches Gespräch sollte man nicht mit einigen Andeutungen im Rahmen einer Rezension anzetteln, denn damit geräten allzu schnell die beherzigenswerten Ergebnisse dieser Untersuchung in den Hintergrund. Nur wer wirklich bereit ist, sich von den Fragen von Kastning-Olmesdahl auf den Weg schicken zu lassen, auch ohne immer schon zu wissen, wo dieser Weg schliesslich enden wird, ist auch berechtigt, Rückfragen zu bedenken zu geben. Ich bin jedenfalls sicher, dass die Untersuchungen von Kastning-Olmesdahl uns noch eine Weile beschäftigen werden, denn in ihrer Kritik liegt ja auch Programm, das nun auf seine Bearbeitung und Realisierung wartet. In diesem Sinne kommt dieser Arbeit ein unschätzbare Verdienst innerhalb der Religionspädagogik zu.

Michael Weinrich, Siegen

JAKOB J. PETUCHOWSKI / WALTER STROLZ (Hrsg.): Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis. *Quaestiones disputatae* Nr. 92. Freiburg i. Br. 1981. Herder-Verlag. 263 Seiten.

»Wenn Juden und Christen gemeinsam über ihr Offenbarungsverständnis nachdenken, dann berühren sie die grosse Frage nach dem Ursprung und Ziel ihrer Existenz im Glauben.« So lautet der erste Satz dieses einen von vier jüdischen und sechs christlichen Theologen, Historikern und Philosophen herausgegebenen Sammelbandes über die Offenbarung nach traditionellem und modernem Verständnis. Dem Offenbarungsbegriff samt dem jeweils gemeinten Inhalt wird in diesem Buch eine Schlüsselfunktion für das Verständnis des Jude- und Christseins zugeschrieben. Alle Autoren wehren sich gegen isoliert-ontologische Blickrichtungen. Offenbarung müsse zusammengelesen werden mit geschichtlicher Erfahrung und mit der je wechselnden Bewusstseins- und Auseinandersetzungslage verschiedener Epochen. Alle wollen ferner nicht nur vergangene und gegenwärtige Auffassungen analysieren, sondern engagieren sich auch stark für jüdisch-christliches Zusammenstehen aufgrund gemeinsamer und ähnlicher Erfahrungen und Bedrohungen. Juden und Christen hätten den Auftrag, »in gemeinsamer Glaubensverantwortung, in Treue und Wahrhaftigkeit (Sach 8,8) dafür zu sorgen, dass die Botschaft von jenem Gott, der bei den

Ersten ist und noch Derselbe bei den Letzten (Jes 41,4; Offb 1,8), furchtlos, unverkürzt und ökumenisch erprobt weitergegeben wird« (10).

Nie wurde so stark über Offenbarung gestritten wie in der Aufklärungszeit. Dass daher das Offenbarungsverständnis des Baruch Spinoza und verschiedener jüdischer und christlicher Theologen des 18./19. Jahrhunderts dargelegt wird, ist von der Sache her angezeigt. Spinoza, der nach Hegel »Hauptpunkt der modernen Philosophie« bleibt, erfährt seitens des Paderborner Fundamentaltheologen Peter Eicher eine scharfsinnige Bearbeitung (123–161). Sein »expressives Gott-Denken hat alles Leben aus biblischer Offenbarung zutiefst in Frage gestellt oder zumindest funktionalisiert« (159). Neben Spinoza hätte auch Moses Mendelssohn mit seinem aufklärerischen Offenbarungsbegriff (Offenbarung = Gesetzgebung) einen eigenen Artikel verdient. Statt dessen wird Mendelssohn nur en passant in einer Untersuchung von Michael A. Meyer über die Offenbarungsfrage im Judentum des 19. Jhs. behandelt. Angesichts der Fülle von jüdischen und christlichen Autoritäten der Vergangenheit, die auch noch für heute etwas Wichtiges zur Offenbarung zu sagen hätten, wäre es unfair, den Herausgebern einen Vorwurf zu machen, weil sie den einen oder andern dem Rezensenten besonders liegenden Autor nicht berücksichtigten. In diesem Buch geschieht aber eine Einseitigkeit. Der intellektualistische jüdische Scholastiker Mose ben Maimon wird zwar von Barry S. Kogan (Cincinnati) sachkundig und mit Bezügen zu Augustinus von Hippo und Thomas von Aquin behandelt. Niemand aber greift das Offenbarungsverständnis seines mystisch-esoterischen »Antipoden« Mose ben Nachman auf. Dadurch fällt die seit dem Mittelalter bis heute einflussreiche mystisch-esoterische Offenbarungstradition unter den Tisch.

Der erste Teil des Buches ist dem Offenbarungsverständnis des Alten Testaments (weshalb nicht auch des Neuen Testaments?) gewidmet. Shemaryahu Talmon, Bibliker an der Hebräischen Universität Jerusalem, und Rolf Rendtorff, der Heidelberger Ordinarius für Altes Testament, beschreiben in jüdisch-christlicher Eintracht, was in der hebräischen Bibel mit Offenbarung gemeint sei. Sie sei nicht Selbstenthüllung Gottes, sondern »Machterweis«. Adressatin sei die israelitische Gemeinschaft (31f). Gott offenbare sich den nichtisraelitischen Völkern »als der eine, der er ist, indem er sich ihnen als der Gott Israels offenbart« (44). Man dürfe das Alte Testament nicht von einem neutestamentlichen oder dogmatischen Blickpunkt aus zum Provisorium erklären. Der Selbsterweis des Gottes Israels finde nicht erst am Ende, sondern am Anfang der Geschichte Israels statt (46f). Polar zu diesen den Ursprung der Offenbarung betonenden Untersuchungen entwirft Hans-Joachim Kraus am Ende des Buches einige »Perspektiven eines messianischen Christusglaubens« (237–261). Eine »messianische Geschichtskonzeption« sei zu erarbeiten. Vier Hauptaussagen lägen ihr zugrunde: 1. Gott kommt zu Israel; 2. Gott kommt in und mit Israel zur Welt der Völker; 3. Im Kontext dieser beiden ersten Aussagen steht das Bekenntnis des Christusglaubens; 4. Auch wenn der Christusglaube bekennt: In Jesus von Nazaret ist das Ereignis des Kommens Gottes in und mit Israel zum Ziel gelangt, so bleibt doch das Ende der Gottesgeschichte noch unerreicht und unerfüllt (242 ff). Kraus sieht somit die Offenbarung in der Geschichte als sich zunehmend expansiv und intensiv durchsetzende Herrschaft Gottes. Eine gewiss grossartige Optik, die ausserdem biblisch (alt- und neutestamentlich) gut begründet wird! Derzeit sind die Umstände günstig, ein Buch über die christlichen und jüdischen Offenbarungsauffassungen herauszugeben. Auf jüdischer Seite erfährt der moderne

Bedenker der Offenbarung, Franz Rosenzweig (1886–1929), zunehmend Anerkennung; er bezieht nicht nur ontologische und historische Gegebenheiten ein, sondern auch sprachphilosophische. Walter Strolz, der Initiator dieses Buches, analysiert sowohl Rosenzweigs Gedankenwelt als auch jene seiner mit ihm in Beziehung stehenden Zeitgenossen in gründlicher Weise. Was auf jüdischer Seite mit dem Offenbarungsbedenker Rosenzweig geschieht, geschieht auf christlicher Seite mit der Offenbarungskonstitution des 2. Vatikanischen Konzils (Dei verbum). Nach dessen Lehre teilt sich Gott »selbst mit und tut das Geheimnis seines Willens kund. Dies erfolgt in einem planvollen Prozess, dessen innergeschichtlicher Teil historia salutis genannt wird« (230). Max Seckler, der Tübinger Fundamentaltheologe, analysiert diese Konstitution. Sein Luzerner Kollege Dietrich Wiederkehr warnt vor Einseitigkeiten. Man dürfe weder den Ursprung der Offenbarung verabsolutieren noch ihr endgeschichtliches Ziel noch ihre Praktikabilität in der Gegenwart. Es müsse vielmehr für ein »bewegliches Gleichgewicht« plädiert werden, um traditionelle Verfestigungen, Engführungen in der Gegenwart und wirre Zukunftsträume zu bannen (70 f). Abgesehen von einigen personellen Nichtberücksichtigungen und dem Fehlen eines Registers ist das vorliegende Buch zur Aufarbeitung eines ökumenisch bewährten Offenbarungsverständnisses dienlich. Clemens Thoma

MIRJAM PRAGER OSB: Das Buch meines Lebens. Graz-Wien-Köln 1981. Verlag Styria. 127 Seiten.

Das kleine Buch beinhaltet den Lebensbericht der Benediktinerin aus der Abtei St. Gabriel/Bertholdstein, die den Lesern des FrRu ja bestens bekannt ist. Es ist sehr zu begrüssen, dass eine solche Ernte des Lebens wenigstens in einer kurzen Zusammenfassung einer breiten Leserschicht vorgelegt und darüber hinaus überhaupt in gedruckter Form der Nachwelt übergeben und zugleich überantwortet werden kann. Wieviel Leid, wieviel Not, wieviel kostbare Erfahrung steckt in diesen oft kurzen Abschnitten, diesen Skizzen über Tage, die für das innere wie für das äussere Leben und Überleben von so grosser Bedeutung waren. – Dieses kleine Buch der gelehrten Klosterfrau ist gleichermaßen ein Zeugnis des Glaubens wie der Geschichte. Es ist ein »Betrachtungsbuch« ganz eigener Art, dem man eine vielfältige Nutzung seitens vieler Leser von Herzen wünschen darf. Odilo Kaiser, Freiburg i. Br.

CLEMENS THOMA: Die theologischen Beziehungen zwischen Judentum und Christentum. Darmstadt 1982. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 211 Seiten.

Erscheint 1982.

WILLY ISRAEL COHN: Als Jude in Breslau – 1941. (Aus den Tagebüchern von Studienrat a. D. Dr. Willy Israel Cohn), hg. von Joseph Walk. Jerusalem 1975. Verband ehemaliger Breslauer und Schlesier in Israel. Ramat Gan, Bar-Ilan University. Institute for the Research of Diaspora Jewry*. 90 u. 5 Seiten.

Nach den Gedenkfeiern zur 40. Wiederkehr des November-Pogroms 1938, besonders aber nach der Ausstrahlung der Fernsehserie »Holocaust«¹ sind in der Bundesrepublik eine Fülle persönlicher Erinnerungen von verschiedenen Seiten aus der Zeit der dunklen 12 Jahre der neueren deutschen Geschichte erschienen. Auch die jüdische Stimme ist wieder stärker gehört worden, Tagebücher aus dem Versteck, Aufzeichnungen aus dem Ghetto, dem Unter-

* Das Buch ist in Deutschland erhältlich über Pfarrer Rudolf Maurer, Kastanienallee 4, 7320 Göppingen-Ferndau (DM 10,- + Porto).

¹ Vgl. u. a. auch: »40 Jahre danach«, in: FrRu XXX/1978, S. 20–34.

(Alle Anmerkungen d. Gertrud Luckner)

grund, aus den Konzentrationslagern. Das hier vorzustellende Tagebuch ist bereits 1975 in Jerusalem in Deutsch erschienen, in Deutschland aber bisher nicht bekannt geworden, weil die israelischen Verleger keine Beziehungen zum deutschen Markt haben. Um so wichtiger ist aber gerade heute diese jüdische Stimme, nachdem die erste Welle der Anteilnahme in der Bundesrepublik abgeebbt ist, der Neonazismus offener vorgetragen wird als je und wieder Frechheiten aufgetischt werden wie die, dass der Judenmord eine jüdische Erfindung sei.

Dieses Tagebuch ist kein Tagebuch aus dem Untergrund, keines aus dem Ghetto oder den Konzentrationslagern, sondern aus dem »noch heilen« Breslau des Jahres 1941, als Juden noch unter ihren »arischen« Mitbürgern leben durften. Es beschreibt also viel von dem Alltag im Kriegsbreslau aus der Sicht eines hier legal lebenden Juden. *Willy Israel Cohn*, der Schreiber des Tagebuches, 1888 in Breslau geboren, entstammt einer angesehenen liberal-konservativen Familie, studierte in Heidelberg Geschichte und war dann Lehrer an einem angesehenen Breslauer Gymnasium. 1933 wurde er entlassen, obwohl er Frontkämpfer des Ersten Weltkrieges gewesen war. Ganz dem Deutschtum verbunden, konnte er sich nicht entschliessen, Deutschland zu verlassen und verblieb hier bis zum bitteren Ende, bis zur Deportation, aus der er, seine Frau und zwei jüngere Töchter nicht mehr zurückkommen sollten. (Drei grössere Kinder hatten rechtzeitig vorher Deutschland verlassen können.) Nach 1933, nach seiner Entlassung, widmete sich Willy Israel Cohn ganz dem Studium und der Erforschung der Geschichte des deutschen Judentums, veröffentlichte hier zahlreiche Arbeiten, besonders auch in Zusammenarbeit mit *Leo Baeck*, und hielt Vorträge darüber in jüdischen Kreisen weit über die Grenzen Breslaus hinaus. Auch in jüdischen Zeitungen und Zeitschriften erschienen seine Artikel, und von den Erträgen dieser Arbeiten konnte Cohn seinen bescheidenen Lebensunterhalt aufrechterhalten.

41 Jahre hat Cohn Tagebuch geführt, wie durch ein Wunder blieben diese Dokumente von vollgeschriebenen Kladden erhalten. Hier findet sich nun ein kleiner Auszug, das letzte Jahr davon, vom 1. Januar bis zu den letzten erhalten gebliebenen Aufzeichnungen vom 17. November 1941, kurz vor seiner Deportation. Das Fesselnde an diesem Tagebuch ist der Einblick in jüdisches Schicksal des Kriegsjahres 1941, die noch funktionierenden Beziehungen zur »arischen«, besonders auch zur christlichen Umwelt, mit der Willy Cohn bis zum Schluss freundschaftliche Beziehungen unterhielt. Über sie hörte er vom christlichen Widerstand, den er in seinem Tagebuch würdigt. Das Buch enthält eine Menge geschichtlich wertvollen Materials. Man erfährt von der Reaktion der Breslauer Bevölkerung auf die Einführung des Judensterns, von Beschimpfungen und moralischer Hilfe durch die nicht jüdische Bevölkerung. Besonders wichtig sind die Interpretation des Zeitgeschehens von jüdischer betroffener Sicht aus, das Durchdringen von Gerüchten über das jüdische Schicksal im Osten und die grosse Skepsis, die diesen Berichten auch von Juden gegenüber geäussert wurde.

Die immer noch grosse Hochschätzung gegenüber deutscher Kultur und deutschem Geist konnte es nicht fassen, dass Deutsche zu dem fähig sein sollten, was gerücheweise durchdrang: »Prof. [Hermann] Hoffmann² sagte mir das Grausige, kaum Fassbare, dass in Lemberg 12 000 Juden erschossen worden seien. Die SS soll das gemacht haben« (S. 46). Ohne Kommentar, ob er diese Dinge für wahr hält. Die immer stärker werdenden Transporte aus Breslau scheinen ihm aber weniger gefährlich. Eintragung vom 1. August 1941: »Die erste Gruppe der Breslauer Juden für Tormersdorf ist gestern mit dem planmässigen

Zuge abgefahren. Niemand kann wissen, ob die Juden von Tormersdorf nicht eine bessere Zukunft haben werden als wir; alles ist ungewiss.« Und am 13. 10. schreibt er: »Ich war beim (jüdischen) Barbier, wo ich einigen »Rassengenossen« wegen ihrer Märchenerzählungen gründlich Bescheid sagte.« Aber manchmal schlägt auch die pessimistische Seite an, bis hin zu Selbstmordgedanken, die er aber der Kinder wegen nicht aufkommen lässt. Nach dem Abschied von einem zur Deportation Bestimmten schreibt er am 12. 10.: »Seine Haltung ist sehr würdig und fest. Er glaubt allerdings, dass wir dem Untergang geweiht sind, und wenn man unsere Lage im Augenblick überdenkt, so spricht ja wohl viel für diese pessimistische Auffassung.« Aber nach jeder Feier eines jüdischen Festes findet sich der Vermerk, dass das Fest im nächsten Jahr sicher in einer glücklicheren Zeit stattfinden möge. Dass man es vielleicht gar nicht mehr erleben könne, davon findet sich im Jahre 1941 kein Hinweis. Am 14. 10.: »Nun feiern wir das Thorafreudenfest schon das 9. Mal im Dritten Reich! Vielleicht feiern wir es das nächste Mal schon in Freiheit.« Aber diese Hoffnung hat einen über das Persönliche hinausgehenden Anhalt. Am 18. 10.: »Heute ist Sabbat Bereschit. Wieder beginnt ein neues Jahr der Thoravorlesung; unser Volk wird diesen Zyklus noch oft lesen, mögen auch noch so viele zu Grunde gehen!« Oder am 8. November: »Heute ist der Vorabend des berühmten 9. November! Vor 3 Jahren brannten die Synagogen! Und doch wird das jüdische Volk die Zeiten überdauern!« Im Anhang enthält das Buch noch einige ausgewählte Artikel von Willy Israel Cohn. Es enthält zwei Vorworte in Englisch und Hebräisch von einem der überlebenden Kinder des Autors und vom Herausgeber Dr. Josef Walk, der eine historische Würdigung des Tagebuches gibt. Ein aufschlussreiches Personenregister und ein Ortsregister beschliessen diese inhaltsreiche Schrift. Sie sei besonders der Jugend empfohlen, die auf diese Weise einen Einblick in diese dunkle Zeit deutscher Vergangenheit gewinnt.

Michael Krupp, Jerusalem

² Prof. Dr. Hermann Hoffmann, Breslau, geboren am 14. 7. 1878 in Glogau, 12. 1. 1972 in Leipzig verstorben. Der langjährige Religionslehrer am St.-Matthias-Gymnasium in Breslau gehörte zu den Begründern des »Quickborn«, dem Anfang der katholischen Jugendbewegung. Sein Leben galt der ökumenischen Bewegung, der deutsch-polnischen Verständigung, dem internationalen Versöhnungsbund. Seine Wohnung war auch in den Verfolgungsjahren eine Stätte der Begegnung, der Information und der Hilfe. (Vgl. dazu: »Hermann Hoffmann (Breslau). Im Dienste des Friedens. Lebenserinnerungen eines katholischen Europäers«. Konrad Theiss Verlag. Stuttgart-Aalen 1970.)

Die Unterzeichnete besuchte auf ihren damaligen Hilfsreisen, wenn sie nach Breslau führten, auch Prof. Hoffmann. Nach meiner Verhaftung im März 1943 durch die Gestapo erfuhren die Freunde aus Breslau dies bezeichnenderweise über Hermann Hoffmann. – Nachdem er schliesslich 1948 auch aus Breslau ausgewiesen wurde, nahm er seinen Wohnsitz in Leipzig und besuchte zuweilen Freiburg. Bis in sein hohes Alter, mit nimmermüdem Interesse an Frieden und Versöhnung beinhaltende Fragen, nahm er auch regen Anteil am Judentum und Israel.

JANINA DAVID: Ein Stück Himmel. Erinnerungen an eine Kindheit. 369 Seiten.

JANINA DAVID: Ein Stück Erde. Das Ende einer Kindheit. 295 Seiten. München-Wien 1982. Carl Hanser Verlag. Aus dem Englischen von Hannelore Neves, »A Square of Sky«, »A Touch of Earth. A Wartime Childhood«. Zahllose Menschen kennen Janina David sozusagen persönlich: Der Fernsehfilm nach dem ersten Band ihrer Kindheitserinnerungen hat sie – anrührend dargestellt von Dana Vavrova – in viele Häuser gebracht, ergreifender, weil wahrer als das fiktive Szenario von »Holocaust«. Die beiden Erinnerungsbücher erlauben indessen eine noch intimere Bekanntschaft mit der jetzt Fünfundzwanzigjährigen, der es gegeben ist, spontan, naiv, bildkräftig, gestaltenreich, von gelegentlichem Humor durchblitzt, ohne Bitterkeit und

auch ohne Sentimentalität Erinnerungen heraufzurufen, die, anschaulich und frisch wie am ersten Tag, wie sie sind, sich für die Übersetzung in die Sprache des Films geradezu anbieten. Der Hergang ist einfach und groteskerweise sogar typisch für Tausende ähnlicher Schicksale: Die einzige Tochter einer etwas problematischen Ehe begüterter jüdischer Eltern in Kalisch erlebt nach behüteter Kindheit die Schrecken des Krieges auf der Flucht und unter den Bomben auf Warschau, dann die immer entsetzlicher werdenden Lebens- und Überlebensnöte im Warschauer Ghetto, dem das kleine Mädchen kurz vor dem Aufstand entkommt. Bei einer dramatisch verwirrten polnischen Familie findet Janina ein vorläufiges Versteck und wird schliesslich unter anderem Namen in einem von Ordensfrauen geleiteten Erziehungsheim untergebracht. Um sich »den anderen« anzugleichen, aber auch aus Sehnsucht nach Herzensheimat, empfängt sie die Taufe und wird eine eifrige und gläubige Katholikin. Nach schweren körperlichen Leiden und Entbehrungen und in verzweifelter, schliesslich enttäuschter Hoffnung auf ein Wiedersehen mit den Eltern, vor allem mit dem über alles geliebten Vater, kommt sie nach Kriegsende in ihre Heimatstadt zurück und erlebt plötzlich ihr totales Anderssein und die Unmöglichkeit, sicher fernerhin mit dem polnischen Volk und dessen Religion zu identifizieren. Sie verliert den Glauben, fast ohne Schmerz, und gewinnt keinen neuen – es sei denn den an das zurückkehrende Leben. Hier endet der Bericht über eine Kindheit. Die nächsten Stationen, die man aus den Verlagsmitteilungen kennt und vielleicht aus einem dritten Band noch näher kennenlernen wird, heissen: Australien, Frankreich, London und – ungesuchter literarischer Ruhm.

Zwei Dinge sind es, die abgesehen von der hohen literarischen Qualität an dieser Stelle interessieren: 1. Der unverhohlene Antisemitismus der polnischen Bevölkerung. »Das ist das einzige Gute an diesem Hitler, dass er uns die Juden vom Hals schafft« (Ein Stück Erde, S. 11), – Volkes Stimme! Ausnahmen bestätigen die Regel: Es gab grossherzige Polen, wie es grossherzige Deutsche gab; sonst wäre ja auch Janina nicht mehr am Leben. Aber ich verstehe jetzt besser, weshalb Kardinal Wyszyński in einem Gespräch, das ich vor Jahren mit ihm führen durfte, ganz unprovokiert und spontan solchen Wert darauf legte, zu behaupten, dass die Polen in ihrer Gesamtheit keine Antisemiten gewesen seien; offenbar wollte er sein Volk auf jede Weise aus dem Verdacht geistiger Komplizenschaft mit den Nazis rücken. 2. Man lernt aus den Erinnerungen der Janina David, dass es auch in Polen viele durchaus westlich assimilierte Juden gab, die von ihrer Religion kaum noch eine Ahnung hatten. Janina schildert etwa einen Sederabend ohne jedes Verständnis für den Vorgang und erwähnt an mehreren Stellen »aramäisch« als die jüdische Kult- und Gebetsprache! So war ihr Übertritt zum katholischen Christentum keine eigentliche, auf Einsicht beruhende und durch Glaubensgnade bewirkte Konversion, sondern vor allem eine lebensrettende Massnahme, wie sie auch nach dem Zusammenbruch ihrer kindlichen Glaubenswelt nicht zum religiösen Judentum zurückkehrt, dem sie niemals angehört hatte. Ihre Geschichte ist lebenswahr und lebenswarm, liebenswert und ergreifend, aber weder das »Stück Himmel« noch das »Stück Erde« weist auf jenen Vater hin, an den sich der Christ vertrauensvoll wendet mit der Bitte: »Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden«.

Paulus Gordan OSB, Salzburg

SAUL FRIEDLÄNDER: Wenn die Erinnerung kommt. Stuttgart 1979. Deutsche Verlagsanstalt. 191 Seiten. Der im Jahre 1932 in Prag als Kind deutschsprachiger Ju-

den geborene Israeli, Professor für Neuere Geschichte in Tel Aviv, erinnert sich im Jahre 1977 . . . Und mit der Erinnerung kommt das Wissen. Die erzählte Lebensgeschichte spielt auf drei ineinander verschränkten Zeitebenen: der Gegenwart, der frühen Kindheit und der Zwischenzeit. Den bürgerlich-wohlhabenden Eltern gelingt mit ihrem einzigen Kind die Flucht nach Frankreich; dort aber werden sie von dem tödlichen Strudel erfasst, nachdem sie den kleinen Paul noch in die Obhut von Nonnen hatten geben können. Das Kind wird brav katholisch, eifriger Ministrant und liebäugelt sogar damit, Jesuit zu werden. Immer aber bleibt er vereinsamt und fühlt sich von der Gemeinschaft ausgeschlossen. Von der Religion seiner Vorväter weiss er so gut wie nichts, das katholische Christentum ist für ihn eine Ersatzgeborgenheit. Eines Tages beginnt er, sich auf seine jüdische Wurzeln zu besinnen, nicht so sehr aufgrund von Schwierigkeiten mit dem christlichen Glauben als aus Heimweh nach Mutterschoss und Vaterfürsorge. So entdeckt er den Zionismus und schiffet sich – 1948! – in flammender Begeisterung mit anderen jungen Leuten auf der berühmt-berüchtigten »Altalena« in das Land der Väter ein, das ihm nun zum Vaterland werden sollte. (Die »Altalena« wurde bekanntlich auf Befehl von Ben Gurion vor der Küste beschossen und zerstört.) – Das Buch, flüssig aus dem Französischen übersetzt, ist glänzend geschrieben, beschwört psychologisch einfühlsam unwiederbringlich Vergangenes herauf, bezeugt und erzeugt Zukunftsmut. Trotz der kühl geschilderten Ereignisse von Konversion zum Christentum und Rückkehr zum Judentum ist es jedoch für den Dialog zwischen beiden unergiebig, weil keinerlei Thematisierung erfolgt, sondern lediglich ein biographisches Detail berichtet wird, dem keine tiefere Auseinandersetzung zugrunde liegt. Paulus Gordan OSB, Beuron/Salzburg

Neue Literatur zum Verhältnis der Katholischen Kirche und der Katholiken Deutschlands zum Nationalsozialismus

MARTIN HÖLLEN: Heinrich Wienken, der »unpolitische« Kirchenpolitiker. Eine Biographie aus drei Epochen des deutschen Katholizismus (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte; Reihe B, Forschungen; Bd. 33). Mainz 1981. Matthias-Grünwald-Verlag XXVIII, 164 Seiten.

Zu den umstrittensten Gestalten im katholischen Episkopat während der Zeit des Dritten Reiches gehört Heinrich Wienken. Viele, die ihn persönlich gekannt haben, denken noch heute an ihn¹. Unbestreitbar ist sein Einsatz für Notleidende und Verfolgte. Dass er sich nicht ohne Erfolg eingesetzt hat, um Juden zu helfen^{1a}, sie der Maschinerie des Todes und der Massenvernichtung zu entreissen, steht auf der Habenseite. Aber auf der Sollseite steht seine Anpassung an das jeweilige Regime. Ihm wird zum Vorwurf gemacht, dass er zu viele Konzessionen gemacht habe, zunächst gegenüber den Vertretern

¹ Solche Dankbarkeit dafür möchte ich hier auch persönlich bezeugen (vgl. dazu a. O. Anm. 584). Es bedeutete damals viel, für praktische Versuche der Hilfe und seelische Ermutigung auf meinen »mich auch in den Jahren 1941 bis zu meiner Verhaftung 1943 u. a. nach Berlin führenden Hilfsfahrten (etwa alle drei bis vier Wochen) bei den kurzen Aufenthalten dort eine immer offene Tür bei Bischof Wienken zu finden. Lagebesprechungen und Rat waren wertvoll. Tief verpflichtet bin ich Bischof Wienken auch für seinen Einsatz für mich nach meiner Verhaftung beim Reichssicherheitshauptamt. Eine etwaige Freilassung meinerseits konnte es dort für mich nicht geben. Wie lästig aber solcher Einsatz der Gestapo war, konnte ich in den Verhören erkennen. Man konnte mich wohl nicht mehr einfach verschwinden lassen. Bischof Wienken konnten seine derartigen Bemühungen für mich nur belasten, er hat sie nicht gescheut.

^{1a} S. 91 u. S. ebd., Anm. 2.

(Anmerkungen d. Gertrud Luckner)

des Dritten Reiches, dem nationalsozialistisch gewordenen Staat; nach 1945 dann dem von der SED bestimmten Staat der DDR. Die Vorwürfe sind nicht aus der Luft gegriffen. Wienken hat tatsächlich mancherlei Kompromisse geschlossen, die bedenklich erscheinen müssen. Sein Auftreten gegenüber den Ministerien des NS-Staates wirkte zuweilen recht devot. So konnte Bischof Galen sich gegenüber Wienken verwehren: »Du sollst mich nicht im Ministerium entschuldigen.« Bischof Galen war ein scharfer Kritiker der Weimarer Verfassung. Er war streng national und konservativ. Er war antiliberal und antisozialistisch. So hatten ihn einige der Mitarbeiter seines Veters, des Berliner Bischofs Konrad Preysing, noch Ende 1937 im Verdacht, dass er letztlich mit dem NS-System sympathisiere. Um so bemerkenswerter ist, worauf Höllen aufmerksam macht, dass Galen grundsätzlich sich dagegen verwarnte, dass Wienken die deutschen Bischöfe im Reichskirchenministerium wegen ihrer Proteste entschuldigte und dass er ihn wegen seiner Predigten verteidigen zu müssen glaubte. Der Freiburger Erzbischof Gröber, der anfänglich selbst mit dem Regime sympathisiert hatte, dann aber sich entschieden davon abkehrte und sich für Verfolgte einsetzte², charakterisierte in einem Brief vom 14. Juni 1942 Wienken als einen »überaus vorsichtigen und fleissigen Bischof«. Die ablehnende Haltung mancher Bischöfe gegenüber Wienken erklärt sich nicht zuletzt daraus, dass dieser als ein Parteigänger und Bote des Breslauer Kardinals Bertram galt. Zwischen Bertram und dem Berliner Bischof Preysing aber bestanden unüberbrückbare Gegensätze. Der Berliner Bischof lehnte die blosse Eingabepolitik Kardinal Bertrams ab, der als Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz schliesslich eine Schlüsselstellung innerhalb des deutschen Episkopats innehatte. Es kann auch kein Zweifel darüber sein, dass Wienken die Wünsche Bertrams ausgeführt hat, schon weil er von Natur aus die gleiche Linie vertreten musste. An Wienken kann man die Tragödie des »unpolitischen« Bischofs demonstrieren, der sich berufen fühlt, mit dem Staat und seinen Vertretern zugunsten der Kirche zu verhandeln. Wienken hat zu wenig bedacht oder erkannt, dass der Staat von der Partei abhängig war. Ein scheinbar unpolitisches Handeln ist in Wahrheit dennoch politisch; denn es bestätigt das System, mit dem die Verhandlungen durchgeführt werden. Es ist immer nur ein kleiner Schritt von der Anerkennung der Staatsautorität zur Kollaboration mit ihr. Kann sie erlaubt sein? Wenn ja, unter welchen Bedingungen? Kam bei Wienken nicht doch noch eine gewisse Anfälligkeit für das NS-System hinzu? Sagen wir es genauer, für ganz bestimmte Aspekte. In seiner Berliner Tätigkeit hatte sich Wienken als Vorstandsmitglied der »Volksgemeinschaft für gute Sitte« hervorgetan und bereits im November 1924 in einer Eingabe an das Reichsinnenministerium härtere Massnahmen gegen die »Auswüchse im Theaterwesen und Schrifttum« gefordert. Mit einer Anzeige ging er auch gegen die Zeichnung »Christus mit der Gasmasken« des George Grosz vor. Es war nicht allein Furcht vor sexueller Libertinage, die ihn bewegte, sondern auch sein Erschrecken über die soziale Verwahrlosung unter den Jugendlichen der Grossstadt Berlin. Er sah in ihr ein Ergebnis einer verfehlten Kulturpolitik, Ergebnisse einer liberalistischen Gesinnung. Die antiliberalen Einstellung des Nationalsozialismus sagte ihm daher offensichtlich zu. Doch muss man nach den Motiven fragen. Er selbst kam zu seiner antiliberalen Haltung aus seiner Sorge um die Jugend, aus seinem Miterleiden der Grossstadtnot. Unbestreitbar ist sein daraus erwachsenes soziales Engagement, sein Einsatz für Notleidende aller Art, seine grosszügige Hilfe für jeden, der ihn brauch-

² Vgl. dazu Erwin Keller: Conrad Gröber, in FrRu XXXII/1980, S. 134.

te, ohne Ansehen der Person. Darum konnte er sich übrigens auch mit Kommunisten gut verstehen. Der Spitzname »der rote Heinrich« verrät doch etwas von diesem seinem Einsatz für Notleidende. Er blieb sich selbst treu, wenn er nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges abermals versuchte, mit seinem Verhandeln einen Ausgleich zwischen Kirche und DDR zu schaffen. Auch in dieser Zeit blieben die Vorwürfe die gleichen, nämlich, dass er zu viele Konzessionen mache. Immer bleibt also die Frage, wie sich Kirche in einem Staat verhalten soll, der den ganzen Menschen beansprucht und dessen Ideologie im Grunde antichristlich ist. Am Beispiel Wienkens zeigt Höllen, dass es einer hohen politischen Begabung bedarf, wenn die Gratwanderung gelingen soll, die Gratwanderung der Wahrung der Unabhängigkeit der Kirche mit ihren unaufgebbaren Forderungen und der Tolerierung eines Staates, dessen Ideologie sie weder mittragen kann noch darf. Wienken war diese politische Begabung nicht. Darin liegt letztendlich seine Tragik. Denen aber, denen er geholfen hat, wird er dennoch in guter Erinnerung bleiben. Der Verfasser hat die Problematik gut erkannt und fair dargestellt. Er ist sorglich den erreichbaren Quellen nachgegangen. Wienken hat sich selten persönlich über seine Motive geäussert. Dass es dem Verfasser trotzdem gelungen ist, eine ebenso lebendige wie einfühlsame Darstellung zu geben, verdient Anerkennung.

Willehad Paul Eckert, Köln

BERND JENTZSCH (Hrsg.): Der Tod ist ein Meister aus Deutschland. Deportation und Vernichtung in poetischen Zeugnissen. München 1979. Kindler-Verlag. S. o. S. 29.

HELMUT KRAUSNICK / HANS-HEINRICH WILHELM: Die Truppe des Weltanschauungskrieges. Die Einsatzgruppen der Sicherheitspolizei und des SD 1938–1942 (= Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte, Bd. 22). Stuttgart 1981. Deutsche Verlags-Anstalt. 688 Seiten.

So viel über den Nationalsozialismus schon geschrieben worden ist, so erschreckend »neu« kann eine Untersuchung dennoch sein, wenn sie wie diese in der besten Tradition geschichtlich-wissenschaftlicher Arbeit Quellennähe und geschichtliche Perspektive zusammenbringt; und das um so mehr, je erdrückender die Fülle des präsenten und präsentierten einzelnen ist.

Das Buch behandelt eine Spezialfrage, aber nicht nur für Spezialisten: Es geht um die »Einsatzgruppen«, militärische Einheiten mit Sonderaufträgen, weniger zur Bekämpfung des militärischen Gegners (es sei denn indirekt), vielmehr des politischen Gegners, und das hiess in nationalsozialistischer Sicht nicht zuletzt des sogenannten Rassenfeinds. Entsprechend wurde zu ihrer wichtigsten Sonderaufgabe die Erfüllung des Geheimbefehls zur Liquidierung von Angehörigen politisch und rassistisch »unerwünschter« Bevölkerungsteile, besonders der Juden.

Die ersten Pläne für das Buch stammen aus den fünfziger Jahren. Es schien unabweisbar, die erhaltenen, vom Reichssicherheitshauptamt in Berlin aufgrund von Berichten der Einsatzgruppen zusammengestellten »Ereignismeldungen«, also ein in der zu rekonstruierenden Situation selbst entstandenes und besonders wichtiges Quellenmaterial, geschlossen der Öffentlichkeit bekannt zu machen. *Helmut Krausnick*, der dann auch den wichtigen Beitrag »Judenverfolgung« zu dem zweibändigen Standardwerk »Anatomie des SS-Staates« (1965) verfasst hat, wollte sich der Aufgabe unterziehen. Seine in diesem Bande vorgelegte auswertende Beschreibung und Untersuchung ist daraus geworden. Sie behandelt die Zeit von der erstmaligen Verwendung solcher Sondereinheiten im

März 1938 (beim Einmarsch in Österreich) bis zum Beginn des Russlandfeldzugs eingehend und legt bei der überblickartigen Darstellung der Tätigkeit der Einsatzgruppen in der Sowjetunion den Akzent auf einen besonderen Aspekt, nämlich auf das Verhältnis der Einsatzgruppen zur Wehrmacht. Damit schliesst der erste Teil des Buches.

Der umfangreichere zweite Teil geht auf eine ursprünglich über 1000 Seiten starke Doktorarbeit des fast vierzig Jahre jüngeren Forschers Hans-Heinrich Wilhelm zurück und behandelt im Detail die Aktivitäten der Einsatzgruppe A, einer der vier beim Russlandfeldzug verwendeten Einsatzgruppen, die im nördlichsten Abschnitt operierte. Die gekürzte und umgearbeitete Dissertation ist – eindrucklich und eingängig formuliert – ein Stück gelungener historischer Prosa, durch oft seitenlange Quellenzitate (vor allem aus den »Ereignismeldungen«) weniger unterbrochen als angereichert. Auch *Wilhelm* wendet sein Augenmerk dem Verhältnis der Einsatzgruppen zum Heer zu, besonders im Abschnitt »Die Beteiligung anderer deutscher Dienststellen und Organisationen« (S. 589–609). Hier geht es um einen der Punkte, auf die im Zusammenhang mit diesem Buche besonders hinzuweisen ist. Die – freilich nicht erstmals thematisierte – Frage wird gestützt auf ein so massenhaftes und unzweideutiges Material und mit solcher Sachkenntnis und Klarheit behandelt, dass es für niemanden mehr einen (Aus-)Weg hinter die vorgetragenen Ergebnisse zurück geben sollte. »1941/42 war bei den deutschen Dienststellen ausserhalb der SS nicht nur im Ostland von einer massiven Gegnerschaft gegen die Judenvernichtung wenig zu spüren. Einwände kamen erst, als ernste wirtschaftliche Komplikationen drohten und als die Deportationen deutscher Juden einsetzte; zum Teil wurden lediglich Transportprobleme ins Treffen geführt. Einzelne Stellen, wie z. B. Generalkommissar Kube, hätten zumindest das deutsche assimilierte Judentum von der Massenvernichtung tatsächlich gern ausgenommen. Aus den Quellen ergibt sich jedoch keineswegs der Eindruck, dass Sicherheitspolizei und SD sich besondere Mühe gaben, die anderen Stellen in Unkenntnis über die geplanten Massnahmen zu lassen oder sie jeweils erst in letzter Minute zu überrumpeln. In aller Regel gab es genügend Kenntnis, und es herrschte jenes Mass an allgemeinem Einverständnis sämtlicher beteiligter Stellen, wie man es auch sonst im »bürokratischen Alltag« bei der Durchführung einer von oben kommenden, nicht gerade angenehmen und zum Teil unverständlichen Anordnung günstigstenfalls erwarten konnte. Dies ging so weit, dass vereinzelt nicht direkt Zuständige den in erster Linie für die Durchführung Verantwortlichen ihr persönliches Mitgefühl aussprachen – wie Generalfeldmarschall v. Bock seinem Höheren SS- und Polizeiführer v. d. Bach-Zelewski.« (S. 598 f.)

Nicht zu Unrecht wird auf den »bürokratischen Alltag« angespielt. Doch heisst dies nicht (und das neue Buch leistet auch einem solchen Missverständnis nicht Vorschub), dass positives menschliches Desinteresse, Verachtung und selbst Ekel, dies alles ja nur andere Formen des Hasses, im Zuge des verordneten und organisierten Tötungs-»Betriebes« verschwanden – es gibt genug Zeugnisse für das Gegenteil. Der offene, von akuter Angst geprägte Hassausbruch war freilich angesichts dessen, dass nunmehr Staat, Partei und Führer die Verantwortung übernommen hatten, kaum mehr vonnöten, wenn er auch weiter vorkam. Man muss beides zusammenhalten: persönliche Überzeugung von der Minderwertigkeit der Juden, Zigeuner und Bolschewisten, elementare Abneigung (was ist das anderes als stiller Hass) *und* die obrigkeitliche Delegation, das Handeln im Auftrag. Jetzt konnte man endlich

in Ruhe, auch ruhigen Gewissens dem nachgehen, was man schon immer dunkel als dringend, vielleicht als notwendig empfunden hatte. »Pragmatismus in Politik und Verwaltung vertrugen sich, wie es scheint, ausgezeichnet mit einem rational nicht zu rechtfertigenden Abgrenzungsbedürfnis gegenüber »undeutschem Wesen« und mit einem militanten Antisemitismus. Selbst krasse Ideologiefeindlichkeit und gänzlich unsentimentale Gefühlskälte (»nüchterne Sachlichkeit«) boten nicht immer einen sicheren Schutz gegen jüdenfeindliche Anwendungen genauso wenig wie eine Erziehung zu christlicher Nächstenliebe oder eine intime Vertrautheit mit der abendländischen Bildungstradition.« (S. 625 f.)

Mit den Morden der Einsatzgruppen nahm die nationalsozialistische Massenvernichtung menschlichen Lebens erst ihren Anfang – die Todeslager sind nicht Gegenstand dieses Buches. Doch sind schon in der behandelten Phase die Zahlen erschreckend: »Morde an nur fünfzig bis hundert Menschen figurieren als »kleinere Exekutionen«. Daneben ist die Rede von »Massenexekutionen«, von »Grossaktionen«, die auch einmal »mehrere Tage in Anspruch nahmen. Zahlenmässig unerreicht blieb die Aktion des Sonderkommandos 4a bei Kiew (Babi Jar), von der befriedigt festgestellt wurde, sie sei »reibungslos verlaufen«. In zwei Tagen, am 29. und 30. September 1941, wurden hier laut amtlicher Meldung der zuständigen Einheit nicht weniger als 33771 Juden erschossen. Es erforderte über 100 Lastkraftwagen, um ihre Kleidung abzutransportieren, die der NS-Volkswohlfahrt zugeführt wurde . . .« (S. 15) Das sorgfältig gearbeitete und überreich dokumentierte Buch, in dem Literaturverzeichnis und Register nicht fehlen, verdient eine weite Verbreitung, und der fachwissenschaftlich Ungerüstete sollte sich durch die Stärke des Bandes nicht abschrecken lassen; das Beste und Wichtigste ist auch ohne historisches Rüstzeug verständlich.

Hermann Greive, Köln

MARTIN NIEMÖLLER: Dahlemer Predigten 1936/37. Mit Vorwort von Thomas Mann. Neuauflage München 1981. Verlag Chr. Kaiser (Reihe: Lesezeichen). 207 Seiten. Dieser Band vereinigt die letzten 28 Predigten M. Niemöllers vor seiner Verhaftung am 1. 7. 1937, die er als Gemeindepastor von Berlin-Dahlem zwischen Oktober 1936 und Juni 1937 gehalten hat. Bereits 1938 von Pastor Karl Immer publiziert, waren sie auch Freunden der Bekennenden Kirche im Ausland zugänglich gemacht worden. So geht diese Neuauflage auf den Nachdruck in Zollikon/Schweiz zurück (»Dennoch getrost«, 1939). Zusätzlich ist jetzt (S. 185–191) das Vorwort »Niemöller« abgedruckt, das Th. Mann für die neugefasste englische Ausgabe (»The Gestapo Defied«, 1942) geschrieben hatte¹. Prof. F. Hildebrandt, damals Hilfsprediger in Dahlem, hellt in einer »Nachlese« (S. 192–199) den »Sitz im Leben« dieser Predigten auf. Die angeschlossene Fürbittenliste der Westfälischen Bekenntnissynode vom 28. 7. 1937 lässt in ihrer Kargheit die damalige Terroratmosphäre gespenstisch aufsteigen. Wie es demgegenüber auf kirchlicher Seite aussah, macht die abschliessende Zeittafel (S. 204–207) deutlich. Sie beginnt mit 1936, wo zum 3. 1. die »Sitzung des Reichsbruderrates« vermerkt ist, »bei der die Spaltung der Bekennenden Kirche offenbar wird«, und sie endet mit dem 8. 3. 1938, wofür es heisst: »Der Bruderrat beschliesst eine Kanzelabkündigung zum Fall Niemöller, auf dem Psalmwort »Recht muss doch Recht bleiben« fus send« – nachdem der Pastor trotz seines Freispruchs ins KZ Sachsenhausen gekommen war; und dann weiter: »Einspruch des Lutherischen Rates mit der Begründung,

¹ Martin Niemöller, geb. 14. 1. 1892, konnte 1982 seinen 90. Geburtstag begehen. (Anm. d. Red. des FrRu)

die Kirche dürfe sich nur für die Freiheit der Verkündigung einsetzen, aber nicht in die staatliche Rechtsphäre eingreifen.« – Jeder, der daran zweifelt, dass wir Christen aus der Geschichte genug gelernt hätten, wird dem Verlag für diese Wiederveröffentlichung dankbar sein.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

EBERHARD RÖHM / JÖRG THIERFELDER: Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Bilder und Texte einer Ausstellung. Mit einer Einführung von Klaus Scholder. Stuttgart 1981. Calwer Verlag. 160 Seiten. »Dieser Bild- und Textband entstand als Dokumentation und Kommentar zu einer im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland für den Reichstag in Berlin erstellten Ausstellung gleichen Titels« (2). Die 9 Kapitel des Buches gehen chronologisch vor: Die nationalsozialistische Bewegung und die evangelische Kirche bis 1933 – Die Machtergreifung der Deutschen Christen – Die Anfänge der Bekennenden Kirche – Das Evangelium und die NS-Weltanschauung – Kirche in der Zerreihsprobe (1935–1939) – Kirche und Krieg – Der Weg zum Massenmord – Distanz zum politischen Widerstand – Schuld und neuer Anfang. Mit seinem zum grossen Teil bisher nicht veröffentlichten 154 Quellenstücken aus kirchlichen und staatlichen Archiven sowie aus Privatbesitz bietet das Buch einen allgemeinverständlichen originären Überblick über die gesamte Epoche unter dem Blickwinkel der Evangelischen Kirche. Bei der Auswahl und Erläuterung der Bilder und Dokumente hat man gezielt einer Schönfärberei oder gar Idealisierung entgegen gearbeitet. Vielmehr entsteht das beklemmende Bild einer Wirklichkeit, in der zwar einzelne Christen zur Opposition gegen das verbrecherische Regime (mit allen Konsequenzen) bereit waren, die Masse der Christen und führenden Kirchenmänner jedoch durch Zustimmung (»Deutsche Christen«), Nicht-sehen-Wollen und Ängstlichkeit ihr Christentum – und die Menschlichkeit – verrieten oder verleugneten. Um nur ein Beispiel anzuführen, auf das Frau Dr. G. Luckner den Rez. hinwies: Auf S. 134 ist die Vikarin Katharina Staritz abgebildet, die als Leiterin der Breslauer »Hilfsstelle für evangelische Nichtarier« ein vom dortigen Stadtdekan autorisiertes Rundschreiben mit der Aufforderung herausgab, die vom 19. 9. 1941 zum Tragen des »Judensterns« verpflichteten Gemeindeglieder nicht zu isolieren. Die Bildunterschrift weist darauf hin, dass Frau Staritz ihren Mut mit der Entlassung aus dem Kirchendienst und einem Jahr KZ Ravensbrück bezahlen musste. Ausserdem ist das vorangehende Dokument eine Abschrift des Rundschreibens der DEK-Kirchenkanzlei vom 22. 12. 1941, in der »geeignete Vorkehrungen« angeraten werden, »dass die getauften Nichtarier dem kirchlichen Leben der deutschen Gemeinde fernbleiben«. So vollbringt dieses Buch echte Trauerarbeit. Didaktisch klar konzipiert und äusserst preiswert, gehört es in jeden Religions- und Geschichtsunterricht, ebenso in die Jugendarbeit und (kirchliche) Erwachsenenbildung. Denn nur, wenn wir unserer christlichen Vergangenheit so in die Augen zu sehen bereit sind, wie sie wirklich war, werden wir aus ihr zu lernen vermögen. Dieses Buch öffnet die Augen.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

LUDWIG ROSENTHAL: Wie war es möglich? Zur Geschichte der Judenverfolgungen in Deutschland von der Frühzeit bis 1933, als Vorläufer von Hitlers »Endlösung der Judenfrage«*. Ein Beitrag zur Klärung des Kollektivschuld-Problems. Darmstadt 1981. Verlag Darmstädter Blätter. 185 Seiten.

Von Ludwig Rosenthal ist auch im letzten »Rundbrief« ein

Buch besprochen worden, ein ausgesprochen nützliches und angesichts der in jüngerer Zeit immer wieder zu hörenden Verharmlosungen des Nationalsozialismus wichtiges, ja notwendiges Buch: »Endlösung der Judenfrage«: Massenmord oder »Gaskammerlüge«? (FrRu XXXII/1980, S. 141 f.). Das nun zur Diskussion stehende neue Buch ist eigentlich ein älteres, das bereits 1964 entstanden ist und in englischer Sprache unter dem Titel »How was it possible?« bereits 1971 erschienen ist. Dem Verfasser ist es mit seiner Darstellung, die – wie er selber im Vorwort hervorhebt – nicht auf eigenen Quellenstudien beruht und »sich mehr an den interessierten Laien« wendet (S. 9), um die Kontinuität der Judenfeindschaft in Deutschland zu tun. Er will damit sicherlich nicht jener »weinerlichen [lachrymose] Auffassung von der jüdischen Geschichte« das Wort reden, von der der bedeutendste lebende Historiker der jüdischen Geschichte schreibt, dass er sein ganzes Leben dagegen gekämpft habe (Salo W. Baron: Newer Epochs in Jewish History, in: History and Jewish Historians, Philadelphia 1954, S. 96). Tatsächlich ist ja die Bilanz judenfeindlicher Befangenheiten und blutiger Verfolgungen gerade für das nördliche Mitteleuropa besonders erschreckend, wengleich einerseits judenfeindliche Wahnvorstellungen und Judenmord nicht auf diesen Raum beschränkt waren und andererseits auch hier bessere, vielleicht sogar bedeutende Zeiten nicht gänzlich fehlen. Das historische Gewicht der belasteten Tradition steht indes fest: Ohne sie wäre in der Tat nicht möglich gewesen, was geschehen ist; und das ist das Argument. Nicht minder wichtig war freilich die konkrete Situation der Unterdrückung, der brutale Wille der ausschlaggebenden Schichten, im forcierten Verteilungskampf der Jahre um 1930 Besitz und Macht zu erhalten, koste es, was es wolle (auch menschliches Leben). Der Verfasser leugnet dies nicht, indem er eindrucksvoll über die andere Seite der Sache belehrt, über den sozusagen traditionsgesicherten Grad der Bereitschaft der Menschen, sich in Abneigung und Hass gegen Juden und Judentum irreführen zu lassen.

Wie in ähnlichen Übersichtsdarstellungen, auch sonst unterlaufen freilich auch Irrtümer. So z. B. wenn im Zusammenhang mit einem Ritualmord der 30er Jahre des 19. Jahrhunderts im Rheinland (Kreis Grevenbroich) die Schrift eines Pfarrers »Über den Gebrauch des Christenblutes bei den Juden« genannt wird, als sei sie ein Teil des beschämenden Vorgangs (S. 144), während sie in Wahrheit die Haftbarmachung der Juden verurteilt und den christlichen Blutaberglauben als Vorurteil zu entlarven sucht; verfasst hat die Schrift Pfarrer Binterim aus Bilk. Auch fehlen in der Literaturliste des Buches, die die Titel enthält, auf die der Verfasser sich seinerzeit gestützt hat, natürlich die jüngeren Arbeiten zum Thema, z. B. das verdienstvolle Buch Wanda Kampmanns »Deutsche und Juden«¹, auch Eleonore Sterlings Arbeit »Er ist wie du«, spätere Auflage »Judenhass«² (um nur zwei bekannte Titel speziell zur deutsch-jüdischen Geschichte zu nennen). Indes bleibt genug, was die Übersicht für den umsichtigen Religions- und Geschichtslehrer empfehlenswert macht. Man darf wünschen, dass sie in der deutschen Originalfassung ähnlich viel Beachtung findet wie nach dem Vorwort des Verlegers und Herausgebers Günther Schwarz in englischer Übersetzung in den Vereinigten Staaten.

Hermann Greive, Köln

¹ Vgl. in: FrRu XV, 129.

² Vgl. a.a.O. XXI, 114 (Anm. d. Red. d. FrRu).

Nach Redaktionsschluss:¹

JOSEPH WALK (Hrsg.): Das Sonderrecht für die Juden im NS-Staat.

¹ S. u. S. 101, Anm. 1.

* Vgl. o. S. 26 ff.

RAFIK HALABI: Die Westbank Story. Aus dem Hebräischen von Jizchak Barsam. Königstein/Ts. 1981. Athenäum. 212 Seiten.

Rafik Halabi gehört zu der völkischen Minorität in Israel, die in ihrer Loyalität zu ihrem Staat besonders gespalten ist. Er ist Druse und – wenn man eine Befragung vornehmen würde – der wohl am meisten bekannte Druse in seinem Lande. Rafik Halabi ist seit fast zehn Jahren der Korrespondent des Hebräischen Israelischen Fernsehens in der Westbank. Wenn die Zeiten besonders gespannt sind, erscheint Rafik Halabi Abend für Abend mit seinen Reportagen im Hebräischen Fernsehen und informiert den israelischen Bürger über die Situation der Araber im besetzten West-Jordanien mit allen Schattenseiten einer Besatzungspolitik, die der israelische Normalbürger sonst nicht zur Kenntnis nehmen würde.

In der Tat ist der persönliche Mut und seine Fähigkeit, zwischen allen Klippen der feindlichen Lager hindurchzumanövrieren, bewundernswert. Radikale aus beiden Lagern, Araber wie jüdische Siedler in der Westbank, haben immer wieder versucht, Rafik Halabi nicht filmen zu lassen und haben auch vor Morddrohungen nicht halt gemacht. Polizeischutz und ständiges Wechseln des Nachtquartiers in Krisenzeiten waren die Folge.

Rafik Halabi hat es immer wieder verstanden, das Vertrauen der wichtigsten arabischen Führer der Westbank zu erwerben und zu erhalten, sei es, dass es sich um Leute der PLO handelt, Kommunisten, Repräsentanten anderer Splittergruppen oder Leute des gemäßigten Flügels, die über heimliche oder offene Beziehungen zu Jordanien verfügen. Zu allen diesen Leuten fand Rafik Halabi eine offene Tür: Interviews, die keinem Israeli gewährt wurden, Rafik Halabi konnte sie in der Regel erhalten.

Das Bemerkenswerte an seiner Berichterstattung ist die Offenheit und die Ehrlichkeit, mit der er über die Missstände der israelischen Besatzungspolitik berichtet. Immer wieder wurde der Versuch gemacht, besonders seit der Likudblock an der Regierung ist, Rafik Halabi aus dem israelischen Fernsehen auszuschalten. Minister haben sich über ihn in der Knesset beschwert. Aber immer wieder ist es Rafik Halabi gelungen, gerade durch die Beliebtheit, über die er bei seinen jüdischen Kollegen im Fernsehen verfügt, diese Angriffe abzuwehren. Sein erstes Buch wird diese Frontenstellung nur verschärfen, denn es ist so offen geschrieben wie seine Reportagen. So offen, dass sich bisher kein israelischer Verlag bereit gefunden hat, es in seiner Originalsprache, in der es geschrieben wurde, Hebräisch, zu veröffentlichen.

Leider ist der Titel des Buches eher irreführend als hilfreich: »Die Westbank Story«, wohl übernommen von der englischen Fassung, die im Druck ist. Aber es handelt sich ja keineswegs um eine Story wie das bekannte Vorbild des Titels. Noch platter ist der Untertitel des Buches »Stirb für dein Land und die Ehre deiner Schwester«. Dies ist in der Tat ein Zitat aus dem Buch, aus dem ersten Kapitel, in dem Rafik Halabi seinen Vater beschreibt, und dies ist sein Vermächtnis an seinen Sohn: Israel ist auch das Vaterland der Drusen, aber ebenso gilt es, die Familienehre und -tradition durch alle Modernisierung hindurch zu erhalten.

Das Buch ist eine Mischung von Autobiographie und Tatsachenbericht, beides manchmal schlecht verwoben, so dass man dem Autor empfehlen möchte, aus dem Buch doch zwei Bücher zu machen, die den beiden höchst interessanten Anliegen des Verfassers besser gerecht werden könnten. Rein autobiographisch ist das erste Kapitel »Der innere Konflikt eines Drusen«. Rafik Halabi wurde 1946 in dem kleinen Drusendorf Daliat el Karmel in der Nähe von Haifa geboren. Er schildert hier die intakte

Dorfsgemeinschaft und ihre ersten Berührungspunkte zu den jüdischen Siedlungen der Umgebung schon vor der Staatsgründung. Rafik Halabi war der erste seines Dorfes, der auf die höhere Schule kam. Er schildert seine und die Probleme seiner nachfolgenden Kameraden, die sie als Drusen in einer jüdischen Schule haben, in der sie viel über jüdische Dichtung, Religion und Zionismus lernen, aber nichts über ihre arabische Geschichte und Herkunft. Die ganze komplexe Situation zwischen einer bevorzugten Minorität und dem letztlich – Un- oder Missverstehen ihrer Situation durch die israelischen Stellen wird hier ausgebreitet und leuchtet an vielen Stellen des Buches immer wieder auf, ebenso wie die doppelte Resonanz gerade der jungen drusischen Generation auf dieses Verhalten in Bejahung, Zurückhaltung oder Ablehnung diesem Staat, oder besser noch, dieser jüdischen Gesellschaft gegenüber.

Auch das folgende Kapitel »Jerusalem« trägt viele autobiographische Züge. Als arabisch sprechender Student trat Rafik Halabi 1967 in die Dienste des Bürgermeisters von Jerusalem, Teddy Kollek, mit der Aufgabe, die Interessen der arabischen Bürger der annektierten Oststadt besser im gemeinsamen Jerusalemer Stadtrat berücksichtigen zu können. Eine durchaus heikle Aufgabe, die den Verfasser schnell an die Grenze der Loyalität bringt, seinem Staat oder seinen arabischen Brüdern gegenüber.

Der Grossteil des Buches ist nun der Situation in den besetzten Gebieten, der Westbank, und dem Gazastreifen gewidmet. Einschübe sind Kapitel über die Situation der israelischen Araber und über die gesellschaftlichen und kulturellen Probleme, mit denen israelische Araber, aber auch die Araber in der Westbank zu tun haben, umgeben von dem modernen jüdischen Staat mit seinen westlichen Gesellschaftsstrukturen. Besonders interessant ist hier die detaillierte Beschreibung von der Rückwirkung eines erstarkenden palästinensischen Nationalgefühls in der Westbank seit 1967 auf die Araber in Israel. Einschub ist auch ein Kapitel über die jüdischen Wehrsiedlungen innerhalb des besetzten arabischen Gebietes. Halabi verhehlt hier nirgendwo, wo seine Sympathien und Antipathien liegen, er versucht aber auch hier, diese Bewegung aus seinen Wurzeln heraus zu verstehen. Ohne die Schilderung der Wehrsiedlungen ist es sicher auch ganz unmöglich, die Situation, wie sie heute in der Westbank existiert, zu erklären, denn viele Entwicklungen im arabischen Bereich sind Reaktionen auf die Aktivität jüdischer Siedler in ihrer Mitte.

Diese solide Sachkenntnis unterscheidet dieses Buch von allen anderen Versuchen, die Situation der Araber in der Westbank zu erfassen und zu beschreiben, Versuche, die meist von Leuten stammen, die sich nur wenige Wochen oder Monate in der Westbank aufgehalten haben. Ausserdem ist es die gründlichste und detaillierteste Untersuchung bisher auf diesem Gebiet.

Rafik Halabi schildert so aus eigener Anschauung die Lähmung der arabischen Bevölkerung direkt nach der überraschenden Eroberung im Juni 1967, den Aufbau des arabischen Widerstandes, die Einrichtung der ersten arabischen Selbstverwaltung, die Herausbildung von Terrorzellen, die ersten Terroranschläge unter der kooperativen eigenen Bevölkerung und das Vordringen in die jüdischen Siedlungsgebiete jenseits der grünen Linie sowie die Gegenmassnahmen der israelischen Besatzungsorgane. Da die Geschichte in jedem Gebiet einen anderen Verlauf nahm, in Gaza anders als in Hebron, in Bethlehem anders als in Ramalla oder Nablus, werden die Entwicklungen in diesen Gebieten jeweils getrennt durchgesprochen, beginnend mit der Schilderung der konservativen Führungs-

(Fortsetzung Seite 96)

Israel-Mappe** und Jerusalem-Mappe mit je zwanzig Grafiken jüdischer und arabischer Kinder*/**

Begleitender Text hebräisch, arabisch, englisch, deutsch. Hrsg.: Puah Menczel, Beersheba – Jerusalem 1981. Bezug s. u. Anm. 1. Zur Feier des dreissigjährigen Bestehens der ersten Gesamtschule in Israel. – Begründet in Beersheba durch Dr. Puah Menczel.



Bild Bl. 1: Abrahams Brunnen. Von Jaffa Meir, 15 Jahre, aus dem Irak, Beersheba.

»Diese Blätter kommen zu ihrem grössten Teil aus der Wüste, aus einer Wüste, die in Jahrtausenden ausgedorrt und verödet ist: Heimat von Nomaden, der Negev. Aus biblischen Geschichten erstehen alte Bilder. Sie erinnern an vergangene Blüte, an die Zeit der Erzväter und Patriarchen: Gedanken an den Brunnen Abrahams tauchen auf. Viel ist in den alten Berichten von den Brunnen in der Wüste die Rede. Sie werden die Brunnen des Lebendigen und Sehenden genannt. Nach ihnen graben die Menschen, und ihre Feinde verschütten sie. Wir spüren den gleichnishaften Charakter des Bildes in der Entsprechung und seine Hintergründe im Bedeutenden und Sinnvollen. Zum Wasser, das Leben spendet, führen viele Fährten; Fährten von Menschen und Fährten von Tieren; Rinsale des Schicksals, ebenso veränderlich wie reich an Gestalt. Es sind dunkle und helle Wege, die zum Ursprung hinführen, zum Ort der Begegnung, zur Ursache. In unserem Bilde kommt in den Kreisen der Steinsetzungen des Brunnenrandes eine Bewegung zur Ruhe. Betont ist eine Mitte gesagt und wird in lockerem Gleichgewicht umspielt. Dem schwarzen Tier antwortet ein weisses. In ihren Satteldecken ordnen sich die Strukturen der Hintergründe zu Mustern und ornamentalen Reihen. Lassen wir dieses Bild am Anfang stehen. Es kann für das Ganze gelten: für den Versuch des Menschen, den Wüsten der Erde und den Wüsten der menschlichen Herzen neues Leben zu entringen. Davon soll hier in doppelter Hinsicht die Rede sein.

Beersheba, »Brunnen der Sieben«, »Schwurbrunnen«, diesen Namen trägt die Hauptstadt der Negev seit biblischen Zeiten. In den ersten Anfängen des Staates Israel suchten dort Einwanderer aus aller Welt eine neue Heimat zu finden und in der Wüste Wurzel zu schlagen. Sie kamen aus dem Irak, aus Polen, Rumänien, Russland, Ägypten, Tunis und Marokko mit all ihren verschiedenen Sprachen und Nationalitäten. Die Jugend, auch die der Araber und Nomaden, musste in das Gemeinsame des neuen Staates hineinwachsen. Die Barrieren der Sprache, des Hasses, die Hindernisse des Unzulänglichen waren zu beseitigen. Hier setzte die Erziehung ein. Mit der Gründung einer ersten Gesamtschule im Jahr 1954 durch Frau Dr. Puah Menczel hat diese Pioniertat begonnen. Sie wurde zu einem Brückenschlag auch hin zu den verfeindeten Arabern und Nomaden. Jüdische und arabische Kinder, Kinder von Neueinwanderern und Nomaden sassen und sitzen in dieser Schule Seite an Seite. Gleiches Bildungsgut wird ihnen vermittelt, sie haben alle dieselben Chancen. Neues Leben begann in der Wüste. Aus dem Gegendinander und Nebeneinander wurde ein Miteinander und Füreinander ...«¹

* Vgl. in FrRu XXVIII/1976, S. 133.

** Vgl. a. O. XXX/1978, S. 187.

¹ Gotthilf Ehbinger, S. 84 in: Dr. Puah Menczel-Ben Tovim (Hrsg.): Leben und Wirken. Unser Erzieherisches Werk. In Memoriam Dr. Josef Schlomo Menczel. 1903–1953. Beersheba-Jerusalem 1981. – Bezug nur bei Rubin Maas, Jerusalem 31003, P. O. B. 372.

Diese »Zeichnungen von jüdischer Jugend ... betonen immer wieder die Begegnung des Exotischen mit dem Modernen: An Abrahams Brunnen treffen Araber mit ihren Kamelen mit Touristen in moderner Kleidung zusammen, und auch deren Autobus ist nicht vergessen.«

Bild Bl. 8: Afro-asiatischer Besuch: Von Simcha Shemesh, 14 Jahre, aus dem Irak, Beersheba.

Alle Nationen treffen sich vor der Schule. Studenten des »International Training Centre for Community Services« auf dem Carmel, Haifa^{1a}.



Der »Afro-asiatische Besuch« zeigt zwei Besucher in exotischer Kleidung, die von Bewohnern eines Hauses aus den Fenstern und auf der Strasse stehenden Personen gehörig angestaunt werden. Die künstlerische Phantasie dieser Jugend beschäftigt eben besonders dies Zusammentreffen des unverfälschten Orients mit europäischen Einwanderern und Touristen – auch für uns² immer wieder ein starker Eindruck, wenn wir durch die Strassen von Beersheba schlendern ...«²



Bild Bl. 19: Chassidische Musik auf Grossvater Olsens dänischer Geige. Von Olga Schmitke, 15 Jahre (Russland).

»Besonders hervorzuheben ist in der »Jerusalem«-Mappe die Zeichnung »Chassidischer Tanz«. Die Bewegung des tanzenden Chassid und die musikalische Inbrunst des Geigers (Auge und Stellung des linken Fusses!) sind mit wenigen Strichen eindrucksvoll gestaltet; Max Liebermann mit seinem Satz »Zeichnen heisst weglassen« hätte an dem Bild seine Freude gehabt.«³

G. L.

^{1a} ebd., S. 202.

² Heinrich Strauss, aus: Künstlerische Phantasie der Jugend, in: ebd. S. 95 f.

³ ders., ebd.

schicht, die mit Jordanien verbunden ist, über die Ereignisse des Oktoberkrieges 1973 zu den Bürgermeisterwahlen in der Westbank, bis zur Ablösung der konservativen Führungsschicht durch eine mehr PLO-orientierte Führungsschicht, wie sie heute in den meisten Städten der Westbank an der Macht ist.

In besonderer Weise schildert Rafik Halabi die verschiedenen Tendenzen der israelischen Militärregierung und die wechselnden Methoden, mit den Problemen der Besetzung dieser Gebiete fertig zu werden. Er markiert besonders die Fehler der Militärregierung, die er für gewisse unnötige Entwicklungen in der Westbank, die die Situation besonders erschwert haben, verantwortlich macht.

Das Buch schließt mit einem leidenschaftlichen Appell an die politische Vernunft von Besetzern und Besetzten und endet mit einem Bekenntnis, mitzuwirken am Aufbau eines gerechten und demokratischen Israels.

Das Buch wird allen Beteiligten, Arabern wie Juden, nicht immer gefallen, weil es ein ehrliches Buch ist und die Schwächen beider Seiten herausstellt. Für jeden, der an einer objektiven Berichterstattung über dieses Krisengebiet Nr. 1 interessiert ist, ist dieses Buch unentbehrlich.

Dr. Michael Krupp, Jerusalem

ERAN LAOR (ERIK LANDSTEIN): Ein Leben für Israel. Rückblick eines Weltbürgers. Bonn 1980. Keil Verlag. 312 Seiten.

Im ersten, 1972 in Stuttgart erschienenen Bande seiner Erinnerungen, betitelt »Vergangen und ausgelöscht«, hatte der als Sohn eines Landarztes in der Südslowakei – damals ein Teil Ungarns – 1900 geborene Verfasser das Schicksal des slowakisch-ungarischen Judentums behandelt. Dieser zweite, auch durch einen Bildteil bereicherte Band schildert nun einen weiteren, überaus erlebnisreichen und spannend beschriebenen Abschnitt seines Lebens. Nachdem er Wien – wo seine Mutter lebte – 1925 verlassen und acht Jahre lang in Konstantinopel eine leitende Stellung in dem Warenhaus Mayer & Co., einem Familienunternehmen, versehen hatte, besuchte er 1933 erstmals Palästina – damals noch englisches Mandat –, was für den Verfasser, der sich bis dahin mehr als Weltbürger denn als Jude gefühlt, ja sogar der jüdischen Religionsgemeinschaft den Rücken gekehrt und als Freimaurer gewirkt hatte, zu einem entscheidenden Erlebnis wurde. Zwar ist seine Skepsis gegenüber der traditionellen religiösen Ausübung rabbinischer Vorschriften offenbar erhalten geblieben; eine hierzu 1938 verfasste Schrift »A new sense of Purpose« über die »religiöse Renaissance des Judentums« ist bis jetzt erst in englischer Sprache erschienen (London 1967). Aber die Zugehörigkeit zum Volk und – nach seiner Ausrufung – zum Staat Israel hat das Leben des Autors seit jener Reise geprägt, und er hat ihm auf seine Weise in mancherlei verantwortungsvollen und riskanten Tätigkeiten zu dienen vermocht. Der Inhalt dieses Buches, ein »vielfarbiges Panorama«, das bis zum Ende des Jahres 1945 reicht, gehört daher gewiss zu den anschaulichsten Quellen für eine Geschichte des Nahen Ostens während der Jahre des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkriegs. Zitate aus damaligen Briefen des Verfassers verbürgen die Authentizität.

Vor allem ist es natürlich das jüdische Schicksal, das der Flüchtlinge aus zahlreichen Ländern, aber auch dasjenige der Türken, der christlichen Libanesen, der Araber, Kurden, Abessinier usw., welches den sehr kontaktfreudigen Autor beschäftigt, der vielerlei Freunde und Bekannte hat und der sich in mancher ganz unterschiedlicher Funktion, auch in solchen der Schifffahrt, der Gastronomie, des britischen Geheimdiensts und der französischen Abwehr mit jenen Völkern abgeben und vor allem für die Rettung

von Flüchtlingen eingesetzt hat. Furchtbar ist beispielsweise, was die auf einem griechischen Rettungsschiff, der »Frossula«, 1939 zusammengepferchten tschechoslowakischen Juden und was 1942 die aus den von Hitler besetzten Ländern stammenden Flüchtlinge auf der »Struma« durchmachen mussten. »Dem deutschen Vernichtungswahn standen die Mächte, an die sich die Juden hilfesuchend wandten, wenn auch auf eine andere Art, an Härte und Grausamkeit wenig nach«, schreibt der Verfasser hierzu. Er selbst distanziert sich aber von Hassgefühlen auf eine Weise, die ihm Ehre macht.

Die europäischen Staaten, vor allem die Mandatsmacht England, aber auch Frankreich und in erster Linie natürlich Hitler-Deutschland spielen öfter eine verhängnisvolle Rolle; das Verhältnis zwischen Juden und Arabern, das zeitweilig noch ganz harmonisch war, wird dadurch getrübt. Einmal schreibt der Autor: »Das sogenannte Araberproblem hört auf, ein Problem zu sein in dem Moment, wo man den Araber als gleichwertig erachtet. Dies fällt dem Neueinwanderer aus Europa oft ungemein schwer.« Auch vertritt Eran Laor die Ansicht, »die Juden sollten sich als eines der Völker des Orients, als Orientalen erklären und fühlen« – nur dann könne ihnen eine Zukunft inmitten der Völker dieses Erdteils blühen, »Gedanken, die zur Zeit ihrer Niederschrift (1937) kaum verstanden wurden«.

Philosophie und Dichtung beschäftigen den sehr sprachkundigen Verfasser, dessen Essays und Gedichte in verschiedenen Übersetzungen erschienen sind. Politik an sich dagegen »interessierte ihn nie«. Eindrucksvoll beschreibt er die weltweite Solidarität der Juden, woher sie auch kommen und welches ihre religiöse Überzeugung sein mag. Eine Anerkennung erfährt die deutsche Wiedergutmachung, ein besonderes Lob die »tiefe menschliche Gesinnung« des Kardinals Roncalli, des späteren Papstes Johannes XXIII. Wir dürfen dem dritten Band dieser Memoiren, der die Erlebnisse des Verfassers während der folgenden Zeit in Persien schildern wird, mit besonderem Interesse entgegensehen.

Hans Thieme, Freiburg i. Br.

KARLHANS LIEBL: Die Einstellung der israelischen Parteien zum Palästina-Problem. (Europäische Hochschulschriften: Reihe XXXI, Politikwissenschaft, Bd. 25). Frankfurt a. M. – Bern 1981. Verlag Peter D. Lang. 287 Seiten.

Die Nahost-Problematik gehört zu den bewegendsten Fragen unserer Zeit, in jüdischer Sicht (speziell für Israel) wie in allgemeiner Sicht. Alle aktuell-politische Befassung damit kreist um die Frage der Kompromissmöglichkeiten, d. h. der Voraussetzungen, und seien es aller kleinste Anknüpfungspunkte, für einen zukünftigen Ausgleich. In diesem Zusammenhang ist die Meinungsbildung innerhalb der israelischen und arabischen politischen Gruppierungen von ausschlaggebendem Gewicht, so sehr diese Gruppierungen jeweils nur Teile der betreffenden Bevölkerungen repräsentieren. Theoretisch-situationsanalytisch wie politisch-praktisch führt an den parteipolitischen Positionen kein Weg vorbei.

Deshalb ist es hochverdienstlich, dass Karlhans Liebl sich der Aufgabe unterzogen hat, die »Einstellung der israelischen Parteien zum Palästina-Problem« zusammenfassend darzustellen. Dass er vom »Palästina-Problem« spricht, mag damit zusammenhängen, dass das Problem in seiner Entstehung älter ist als der Staat Israel; doch ist dieser Wortgebrauch wohl auch eine Geste. In Israel ist aus verständlichen Gründen eher von Nahost o. ä. als von Palästina die Rede.

Die Wortwahl bedeutet keine distinktionslose Parteinah-

me, weist vielmehr nur darauf hin, dass Sachlichkeit, zumindest im Sinne von Nicht-Einseitigkeit angestrebt ist. Was freilich – besonders im historischen Teil (S. 2 ff. Entstehungsgeschichte des Staates) – Verzerrungen von der Art allzu grober Vereinfachungen nicht ausschliesst. Z. B. begründete Moses Hess nicht die nationale Bewegung des Judentums, ist vielmehr nur der Autor eines relativ früh – aber fast unbeachtet – erschienenen Buches jüdisch-nationaler Orientierung (Rom und Jerusalem, 1862), auch »hat die Zionistische Bewegung ihre Ursache« nicht schlechterdings »im Antisemitismus«, so wichtig der anhaltende Antisemitismus für die frühe Geschichte des Zionismus war (vgl. S. 2 und 3). Schon die Insinuation einer unikausalen Ausschliesslichkeit ist hier irreführend. Indes liegt der sachliche und umfangmässige Schwerpunkt der Arbeit nicht in den ersten, eher allgemeinen jüdisch-historischen Passagen, sondern in den späteren Abschnitten des zweiten Teils, etwa angefangen von dem Kapitel »Die Ursachen des Palästina-Problems vor der Staatsgründung« (S. 28 ff.), und besonders im dritten Teil »Das Palästina-Problem aus der Sicht der israelischen Parteien und ihre Lösungsvorstellungen« (S. 70–174). Und hier wird eine Fülle zuverlässiger Informationen geboten, die man sonst mühsam zusammensuchen müsste, ja die zum Teil – durch den Autor auf dem Wege der *Informal Interview Method* (einer weniger starren, variableren Fragebogen-Methode) gewonnen – in diesem Buche erstmals in dieser Form schriftlich fixiert und publiziert vorliegen.

Den vierten Teil »Die Lösungsvorstellungen der israelischen Parteien zum Palästina-Problem und ihre Realisierungschancen« (es geht um das Letztgenannte) sollte man eher als einen Anhang ansehen; so interessant manches ist, u. a. die »Modell-Betrachtung« dazu (S. 194 ff.). Trotz des ernstesten Bemühens des Autors hat hier doch manches, speziell der Schlussabschnitt (S. 205), den Charakter des »guten Rates«, der – ohne Anführungszeichen – doch gerade hier wirklich teuer ist. »Es besteht für Israel noch die Möglichkeit« usf. Besteht sie? für Israel? so abstrakt? in welchem Sinne denn nur genau? Die schlichte Wahrnehmung von Möglichkeiten wäre doch etwas so Einfaches. Und ein bisschen klingt es so einfach – nur ist es das nicht.

Ein Anhang, der den benutzten Fragebogen, eine Liste der befragten Parteiorganisationen, den Text der Balfour-Deklaration, des Biltmore-Programms (von 1942) und des israelisch-ägyptischen Friedensvertrages vom 24. November 1978 enthält, rundet das hilfreiche und verdienstvolle (allerdings nicht immer elegant formulierte) Buch ab; ein Register fehlt.

Allen, die am Zustandekommen der Arbeit und ihrer Veröffentlichung beteiligt waren, ist zu danken, wäre sie etwas weniger teuer (angesichts der anspruchslosen Aufmachung), so gälte dies auch für den Verlag. Sie wird sicherlich viel benutzt werden und verdient es. Bleibt nur zu wünschen, dass dies auch dem Autor – besonders wissenschaftlich – zugute kommt. Hermann Greive, Köln

MARTIN STÖHR (Hrsg.): Zionismus. Beiträge zur Diskussion. Bd. 9: Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog.* München 1980. Kaiser-Verlag. 158 Seiten.

Die neun Beiträge dieses Bandes entstammen »zwei Seminaren der Evangelischen Akademie Arnoldshain und einem Seminar des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Frankfurter Römer. Angeregt waren die Vorträge, die ihren Vortragscharakter nicht leugnen, durch die Jahresthematik 1977: Zionismus – Befreiungsbewegung des Jüdi-

schen Volkes« (14). Die Beiträge geben dem Leser einen Einblick in verschiedene Aspekte des Zionismus.

Ohne sich mit dem Problem zu beschäftigen, hat Napoleon I., so wird erzählt, den Zionismus unmittelbar erfasst, als er eine Synagoge in einem kleinen »jüdischen Stättel« am 9. Av. betrat. Im Halbdunkel der Synagoge sah er die Juden auf dem Boden sitzen, weinend und Klagelieder singend. Nach dem Grund fragend, erhielt er zur Antwort, die Juden beklagen die Zerstörung ihres Tempels in Jerusalem. Er wollte wissen, wann das geschehen sei. Als er erfuhr, dass das Geschehen etwa 2000 Jahre zurück liege, soll er ausgerufen haben: »Ein Volk, das 2000 Jahre in der Zerstörung existiert und die Vernichtung seines Tempels und Landes beweint, wird eines Tages sicherlich in sein Vaterland zurückkehren.«

Die Beiträge von *Martin Stöhr* »Zionismus – eine Befreiungsbewegung?« (S. 7–16), von *Pinchas Lapid* »Befreiung in der Geschichte. Grundbewegung im biblischen Denken und Leben« (S. 17–29) und von *Friedrich-Wilhelm Marquardt* »Zionismus – Selbstbefreiung und Befreiung anderer« (S. 30–42) gehen von der Grundbedeutung des Exodus aus als Vorläufer und Wegweiser der Befreiungsbewegungen der Völker, zu welchen sie die zionistische und palästinensische rechnen. Stöhr meint: »Eine Existenzsicherung beider Befreiungsbewegungen . . . ist nur miteinander und nicht gegeneinander möglich. Die eine kommt zu ihrem Recht, wenn sie zum Rechtshelfer der anderen wird« (14). Der Weg dazu ist leider nicht vorgezeichnet. *Marquardt* verbindet mit der Selbstbefreiung (handelt es sich wirklich um Selbstbefreiung oder um Befreiung durch Gott?) die Befreiung anderer, welche er auf Exodus 12, 38 stützt: »Auch viel Volk zog mit ihnen.« Er unterscheidet den Exodus von Freiheitsbewegungen, »die nicht den anderen, sondern vom anderen befreien« (32). Die Geschichte des modernen Zionismus ist umfassend behandelt und führt zu Marquardts »Gewissheit, dass die Selbstbefreiungsbewegung des jüdischen Volkes, wie immer seine heutigen politischen Geschehnisse im Nahen Osten sich gestalten werden, auch die Mitbefreiung anderer sein wird« (42).

Michael Krupp, Jerusalem, gibt eine gute Übersicht »Zur Siedlungsgeschichte in Palästina/Israel«, die gleichzeitig Kurzgeschichte des Volkes seit seinem Auftreten in Kanaan ist (43–67). Nützliches Kartenmaterial ist dem Text beigelegt. Die Übersicht zeigt deutlich, dass in Palästina, trotz der periodisch auftretenden Verfolgungen, durchgehend jüdische Siedlungen bestanden.

Jean Améry benennt seinen wichtigen Beitrag: »Der ehrbare Antisemitismus« (S. 68–85). Er sieht eine wesentliche Quelle des heutigen Antisemitismus der »Rechten« und der »Linken« im vorteilhaften Ölgeschäft, wodurch er »ehrbar« wird. Der Antisemitismus hat auch Schule bei den Jungen gemacht, »die oftmals noch keinen Juden von Angesicht zu Angesicht sahen« (71). Dasselbe gilt für den Ostblock, dem der langjährige Leiter der »Roten Kapelle«, Leopold Trepper, den Rücken kehren und in Israel ein neues Heim suchen musste. »Israel ist nicht nur das Land, in dem der Jude sich nicht mehr im Sinne Sartres das Eigenbild vom Feinde aufprägen lässt. Es ist auch das virtuelle Obdach für alle beleidigten und erniedrigten Juden der Welt« (72), selbst für die virulenten linken Anti-Israel-Juden.

Zum Palästina-Problem meint Améry: »Es steht im Nahost-Konflikt Recht gegen Recht, und ich füge gleich hinzu: Es steht aber nicht Gefahr gegen Gefahr gleicher Ordnung. Tatsache ist, dass die grosse arabische Nation . . . wild entschlossen sind, den Staat Israel auszuradieren . . .« (74). Der Petrodollar beherrscht die öffentliche Meinung. Das zeigte sich klar im langjährigen libanesischen Bürger-

* Hg. von H. Gollwitzer, Mitarbeit: U. Berger, M. Brocke, A. Friedländer.

krieg, der viele tausende unschuldige Opfer forderte und das Weltgewissen, einschliesslich des Vatikans, nur schwach reagierte. Das den Palästinensern zugefügte Unrecht kann beseitigt werden. »Sie sind Angehörige der grossen arabischen Nationen. Die Zerstörung Israels hingegen wäre ein irreversibles Unrecht« (82).

An seine Erfahrung als Inhaftierter in Auschwitz erinnernd, ruft Améry aus: »Der Antisemitismus, auch wenn er sich Antizionismus nennt, ist nicht ehrbar, er ist im Gegenteil der unverlierbare Fleck auf der Ehr', den die zivilisierte Menschheit trägt!« (84)

In einer Nachschrift vom Juni 1977 spricht Améry nach den Wahlen in Israel seine Befürchtung aus: »Obskuranten und Zeloten triumphieren. Ich habe Angst vor der Entwicklung« (84).

Nahum Orland, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Freien Universität Berlin, schreibt über »Zionismuskritik in Israel heute« (S. 86–101). Er erinnert an den Antizionismus der extremen Orthodoxen, der Assimilanten und der linken jüdischen Kreise, der mehr der Vergangenheit angehört, und bringt die Kritik zweier zionistischer Persönlichkeiten, Dr. Nahum Goldmann und Lova (Arje und nicht Benjamin) Eliav, die sich im Dienste des Zionismus grosse Verdienste erworben haben. Ihre Kritik berührt das arabisch-israelische und soziale Problem.

»Die Geschichte Palästinas und das Recht der Palästinenser auf ihre Heimat« von Nimer S. Haddad (S. 102–115), Filmemacher in USA, fällt aus dem Rahmen des Dialogs. Seine These lässt sich kurz zusammenfassen: Die Zionisten haben nur kurze Zeit vor zweitausend Jahren in Palästina gelebt, dort »keine Kultur und keine fortlaufende Geschichte« (102) hinterlassen, »die heiligen Schriften falsch ausgelegt« (105), denn den Arabern gelte die Landverheissung. Haddad insistiert, dass die Araber Palästinas die Nachfahren der Phönizier, Kanaaniter und Philister sind (107). Haddads mangelhafte Geschichtskennntnis wird ersetzt von PLO-Propagandaklischees. Der Herausgeber sollte erwägen, ob es bei einer künftigen Neuauflage dieses Buches nicht angebracht wäre, dem palästinensischen Volke durch einen sachlichen Beitrag einen besseren Dienst zu erweisen. Hier ist nicht der Ort, die vielen Geschichts- und Zitatfälschungen anzuführen. Es muss jedoch erwähnt werden, dass nicht ein einziges Ben-Gurion-Zitat richtig ist!

Willehad Paul Eckert OP hat die aufschlussreichen »Streiflichter auf die Geschichte des christlichen Zionismus« (S. 116–143) beigetragen. »Unter christlichem Zionismus ist zu verstehen das Eintreten für eine Rückkehr der Juden in ihr Land oder, anders ausgedrückt, in das Land der Väter«, inspiriert »von einer Hochachtung vor den Juden als dem von Gott zuerst erwählten Volk« (120). Er hängt mit der Erwartung der Endzeit zusammen, in welcher die Juden sich zum Christentum bekehren werden. Der utopisch christliche Zionismus des späten 18. Jahrhunderts und der bereits realistisch ausgerichtete des 19. Jahrhunderts dürfen, nach Eckert, als »Wegbereiter« des politischen Zionismus angesehen werden. Wichtige Vertreter des christlichen Zionismus, von Isaac de la Peyrere (1596–1676) bis Charles Henry Churchill, dem britischen Konsul in Damaskus während der Damaskusaffäre 1840, werden eingehend gewürdigt, ebenso die Bemühungen einflussreicher Männer, wie Lawrence Oliphant (1829–1888) und Reverend William Henry Hechler (1845–1931), ein Verfehrer Herzls, dem er über den Grossherzog von Baden die Begegnung mit Wilhelm II. vermittelte.

Die Begriffe Land, Verheissung, Gottes Volk in der Sicht zeitgenössischer Theologen (Marquardt, Rendtorff, Wirth) werden erörtert wie auch die Bedeutung Israels, dem, im Sinne Franz Mussners, »ohne den Willen Gottes

eine Rückkehr Israels in das Land seiner Väter niemals möglich wäre« (137). Auch die Stellung der Kirchen und des Vatikans zum Staate Israel wird nicht übergangen.

Eckert kennt sehr wohl den Stellenwert von Deklarationen und Studientexten und kommt zum Schluss: »Dennoch scheinen mir die Zeugnisse gelebter Solidarität noch grösseren Wert zu besitzen. Das Isaias-Haus der Dominikaner in Jerusalem ist ein solches Zeugnis des Mitlebenswollens und der Solidarität« (142).

Gerhart M. Riegner, Generalsekretär des Jüdischen Weltkongresses, beschliesst die Diskussion mit seinem Beitrag »Weltjudentum, Zionismus und der Staat Israel« (144–155). Die Baseler Definition des »Zionismus« von 1897 ist »ohne den Hintergrund der jahrhundertalten religiösen Zionssehnsucht, die die Juden in ihrer Existenz durch ihr ganzes Exil begleitet . . ., in ihren Haltungen, ihren Gebeten, ihren Liedern, ihren Sagen . . ., den periodisch auftauchenden Zionsbewegungen« (144) unvollständig. Zionismus bedeutet die rechtliche, soziale, ökonomische, kulturelle und religiöse Wiedergeburt des Individuums wie auch des Volkes. Riegner fragt: Hat der Staat Israel dieses Ziel verwirklicht? Das bisher Erreichte ist sehr eindrucksvoll, aber nach Riegner ist es verfrüht, »von Israel als der zentralen schöpferischen Kraft im jüdischen Leben« (147) zu sprechen.

Der Verlust von sechs Millionen Juden, die in der jüdischen Tradition tief wurzelten und aktiv an der Verwirklichung des Zionismus beteiligt waren, einerseits und die Existenzkriege Israels andererseits haben die erhoffte Entwicklung gehemmt und verzögert.

Riegner sieht das vielleicht schwerste Problem in der alten Kontroverse zwischen Herzl und Ahad Haam, in der Sinn- und Zielsetzung des Staates. Soll Israel ein Staat wie die anderen sein oder das geistig-kulturelle Zentrum des ganzen Volkes? Die Antwort liegt in der künftigen Entwicklung des Staates, die nicht unwesentlich von der Beziehung mit seinen Nachbarn beeinflusst ist.

Die »Beiträge zur Diskussion« bieten dem Leser vielseitige Einblicke in die Problematik und neues Material zum Thema Zionismus. Diese Veröffentlichung, trotz Wiederholungen mancher Aspekte und bedauerlicher Ungenauigkeiten, ist allen zu empfehlen, die wissen möchten, was Zionismus im jüdischen Selbstverständnis und in der Sicht von Kritikern ist.

Dr. Yehiel Ilsar, Jerusalem

Bibliographische Notizen

BULLETIN DES LEO BAECK INSTITUTS. Nr. 60, Jerusalem 1981. Jüdischer Verlag. 76 Seiten.

D. Bankier liefert mit seinem Aufsatz »Otto Strasser und die Judenfrage« (S. 3–20) einen aufschlussreichen Beitrag zu einer differenzierenden Beurteilung des Antisemitismus in der NSDAP in den 20er und 30er Jahren. *A. Dreyer* widmet sich mit »Josef Kastein – schöpferische Jahre in der Schweiz« (S. 21–50) dem Lebensabschnitt des Schriftstellers Dr. Julius Katzenstein zwischen 1927 und 1935 in Ascona (-Moscia); hier entstanden neben anderen Werken vor allem seine – dem Einfluss M. Bubers wesentlich verdankten – Bücher über Sabbati Zewi, Uriel da Costa und »Eine Geschichte der Juden«, die Anfang der 30er Jahre bei E. Rowohlt herauskamen. Am Dichter Karl Beck (1817 in Baja, Ungarn, geboren, 1879 in Wien gestorben) exemplifiziert *R. Kestenbergladstein* »Identitätsprobleme der ersten Assimilationsgeneration in deutscher Sprache« (S. 51–66). Einem Auszug aus Lea Goldbergs »Begegnung mit einem Dichter« (hebr.), Tel Aviv 1952, bei dem es sich um Abraham Sonne (= Abraham ben Jizchak) handelt (S. 67–69), lässt *R. Weltsch* ein aus persönlicher Verbundenheit formuliertes Nachwort fol-

gen (S. 69–72). Schliesslich ist ein Auszug aus den unveröffentlichten Memoiren »Fünfundzwanzig Jahre« von *Yeshayahu Aviad* (= Oscar Wolfsberg 1893–1957) abgedruckt (S. 73–76); darin beschreibt er – immer im Blick auf die zionistische Bewegung – den Unterricht am jüdischen Gymnasium seiner Heimatstadt Hamburg. Peter Fiedler

DASS.: 25 JAHRE*/** 6/1982, hg. von Joseph Walk / Daniel Chil Brecher, Jerusalem. Königstein/Taunus. Jüdischer Verlag. 94 Seiten.

Der im vergangenen Februar [1982] heimgegangene Professor Gerschom Scholem¹ konnte noch kurz vor seinem Tode eine kleine Studie abschliessen, die den Ahnen und Verwandten seines guten Freundes Walter Benjamin gilt. Der Artikel, möglicherweise Scholems letzter, steht im Mittelpunkt des neuesten Bulletin-Heftes des Leo-Baeck-Instituts. Er stützt sich auf Notizen, die sich Scholem über Jahre hinweg über die Vorfahren und Angehörigen seines Jugendfreundes, des 1890 in Berlin geborenen Literaturhistorikers und Kulturphilosophen, der sich 1940 auf der Flucht vor den ihn verfolgenden Nazis in Port Bou/Pyrenäen das Leben nahm, gemacht hat.

Die Untersuchung über Benjamins väterliche und mütterliche Familie sowie über andere Verwandte ist auch sozial- und kulturhistorisch besonders aufschlussreich, obwohl der Verfasser von sich aus einschränkend betont, er habe »keine vollständige ›Sippschaftstafel‹ im Sinne wissenschaftlicher Genealogie« liefern können. Dennoch: was immer Scholem hier zu Papier gebracht hat, ist, wie nicht anders zu erwarten, sorgfältig und gründlich, das heisst: so genau wie nur möglich.

Benjamins väterliche Familie stammte aus dem Rheinischen, etwa aus dem Gebiet zwischen Niederrhein und Ruhr (Schermbeck, Jülich, Düsseldorf, Essen, Siegburg, Köln) und lässt sich mindestens bis in den Beginn des 18. Jahrhunderts zurückverfolgen; da gibt es manche Querverbindungen zu anderen Familien, zum Beispiel der von Heinrich Heine. Benjamins Mutter war eine geborene Schoenflies (Berlin 1869–1930). Ihre Familie kam im wesentlichen aus Schwerin an der Warthe und aus Pyritz/Pommern. Scholem erwähnt in diesem Zusammenhang u.a. die heute noch zumindest dem Namen nach bekannt gebliebene Antiquarsfamilie Stargardt, wie überhaupt der ganze Aufsatz mit einer Fülle von Namen, Personenschicksalen und Berufszugehörigkeiten aufwartet. Das gilt auch und insbesondere für die übrigen Anverwandten, vor allem für einen Bruder, den Arzt Georg Benjamin (Berlin 1895 – Konzentrationslager Mauthausen 1942), der 1926 die nichtjüdische Juristin Hilde Lange heiratete (in den Jahren 1945/67 gefürchtete DDR-Staatsanwältin und Justizministerin) und für seine Schwester Dora (1901–1946), aber auch für zahlreiche Vettern und Kusinen väterlicher- und mütterlicherseits, zum Teil bekannte Persönlichkeiten im deutschen Kultur- und Wirtschaftsleben der letzten 100–150 Jahre. Dazu gehört beispielsweise die 1943 in Auschwitz umgekommene Dichterin Gertrud Kolmar (-Chodziesner²). Zusammen mit Scholems rund 50 kenntnisreichen, ergänzenden und erklärenden Anmerkungen wird diese Fülle von Details zu einer Fundgrube nicht bloss für Familienforscher. Man merkt dem Autor an, wie innig er mit Walter Benjamin und dessen

Familie verbunden war und mit wieviel zusätzlicher forscherscher Präzision und persönlicher Zuneigung zu einzelnen Menschen er dem Schicksal des ganzen Kreises nachgegangen ist, dabei weit in die deutsch-jüdische Geschichte zurückgreifend.

Im übrigen enthält diese neueste Ausgabe der (von 1957 bis 1978 von Dr. *Hans Tramer* s.A. geleiteten und neuerdings von Professor Joseph Walk und Daniel Chil Brecher, Jerusalem, herausgegebenen) deutschsprachigen Zeitschrift des Baeck-Instituts Aufsätze über »Achad Ha'am und der deutsche Zionismus« (von Professor Jehuda Reinharz, Michigan) und über »Lion Feuchtwanger und das Judentum« (von Dr. Arie Wolf, Jerusalem). Mit diesem interessanten Heft kann das »Bulletin« auf sein 25jähriges Bestehen zurückblicken. Dr. E. G. Lowenthal, Berlin

JUDAICA. Beiträge zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart. Herausgegeben im Auftrag der Stiftung für Kirche und Judentum, Basel. 38. Jg., Heft 1, März 1982.

Dieses Heft hat nach der endgültigen Streichung der früheren Bezeichnung der Stiftung, »Schweizerische Evangelische Judenmission«, im Oktober 1981 programmatische Bedeutung, wie es Pfr. M. Cunz im Vorwort unter dem Titel »Abschied von der Judenmission« ausführt und wie es die vier Aufsätze jeweils auf eigentümliche Art belegen. Als »Bestandsaufnahme und Ausblick« versteht der Leiter des (dt.) »Evangel.-Luth. Zentralvereins für Mission unter Israel«, Pastor *A. H. Baumann*, seinen Beitrag »Judenmission. Christliches Zeugnis unter Juden« (S. 3–13). Er wendet sich, gerade auch angesichts des Holocausts, gegen pauschale Disqualifizierungen. Unverzichtbar ist für ihn: »Das Bekenntnis zu Jesus Christus« als »das Herzstück christlichen Glaubens ... muss unbedingt – ohne Wenn und Aber – ausgesprochen werden können. Keinesfalls darf es aber aus einem unbedingten und ›absoluten‹ Bekenntnis in einen Absolutheitsanspruch der Kirche und des Christentums umgewandelt werden« (S. 12). So begreift man, das *E. L. Ehrlich* in seiner Antwort, deren Überschrift das Vorwort aufgenommen hat, seinen Gesprächspartner einen »Baal Teschuwa« und seinen Aufsatz »ein menschlich so überzeugendes Dokument« nennt (S. 14). Ehrlichs von erfrischender Deutlichkeit diktierte Ausführungen (bis S. 23) zielen denn auch eindeutig auf die »höhere« Ebene von Theologie und Kirche(n) als Institution(en). Ob dort aber seine Feststellung akzeptiert wird: »Christliche Existenz im Sinne des Jesus von Nazareth ist das einzige Zeugnis, das Juden von Christen überhaupt zu erkennen bereit und in der Lage sind« (S. 17)? In ähnlicher Weise »Klartext« schreiben dann die beiden Ordensleute *Oswald Daniel Rufesien* und *Georges Passelecq*. Der erste überlegt aus persönlicher Betroffenheit die Frage »Kann ein Jude in der Kirche seine Identität wahren?« (S. 24–31). Wie die Antwort zeigt, die seinen eigenen Weg bestimmt, muss die Frage freilich umgedreht werden: »Eine zukünftige Kirche von Judenchristen in Israel wird zwar eins sein mit der Weltkirche, aber sie wird mit ihrer eigenen Lunge atmen, um so allen anderen Kirchen ... erst wieder einmal das Atmen beizubringen.« Deshalb seine Forderung: Bei der Rückbesinnung auf die anfängliche Mutterkirche in Jerusalem, einer »Rückschau, die um der Zukunft der Kirche willen geschehen soll, kann es ... nicht darum gehen, alles, was ›darnach‹ gekommen ist, zu ignorieren oder gar durchzustreichen, sondern es muss ein Lernprozess in Gang kommen, der die späteren Entwicklungen in der Kirche als Inkulturationsvorgang interpretiert« (S. 29). Der belgische Benediktiner beginnt seine »Anmerkungen zu zeitgenössischen judenchristlichen Be-

* S. o., entnommen mit freundlicher Genehmigung von Dr. E. G. Lowenthal und dem Herausgeber des »Mittelteilungsblatt (MTB)«. Wochenzeitung des Irgun Olej Merkaz Europa, (50/27), Tel-Aviv, 16. 7. 1982.

** Vgl. dazu: E. G. Lowenthal: Juden in Preussen. Ein biographisches Verzeichnis, s. o. S. 76 f.

¹ Vgl. o. S. 19.

² Vgl. dazu in FrRu XIII (Juni 1961), S. 106, u. a.: Gertrud Kolmar: Das lyrische Werk, a. O. XXXI/1979, S. 137: Eine jüdische Mutter.

wegungen« (S. 32–46) mit einem geschichtlichen Rückblick und geht dann auf die Bewegung »Juden für Jesus« in den USA als ein Beispiel für die nachwachsenden »Hydraköpfe der Bekehrungssucht« ein (S. 38). Das theologische Fazit ist höchst beachtlich: »Die fundamentalistische Ideologie ist eine ständige Versuchung für den von der Theologie formulierten Glauben. Das Ausruhen auf der Irrtumslosigkeit der Schrift (und auf der Unfehlbarkeit der Kirche und des Papstes), bei gleichzeitiger Verwerfung jeglichen Rechtes des Verstandes, ist eine beunruhigende Angelegenheit« (S. 45 f.). Dieses Heft versagt einem das Ausruhen. Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

ULRICH LUZ: Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden – Bemerkungen zur Diskussion über die Rheinländer Synodalbeschlüsse.

CLEMENS THOMA: Beschluss 37 der Evangelischen Kirche im Rheinland: Fortschritt und neue Fragen. In: *Judaica* (37/4) Basel, 12/1981, S. 195–211 und 212–219.

Die im Auftrag der Stiftung für Kirche und Judentum durch *K. Hruby* als verantwortlichem Redakteur herausgegebene und hinfort stärker thematisch gestaltete Zeitschrift »*Judaica*« soll durch die erwähnten Beiträge eines evangelischen und katholischen Theologen zur sachgemässen Diskussion um den Rheinischen »Synodalbeschluss zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« vom 11.1.1980 beitragen, durch den u. a. die »Thesen zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« entgegengenommen wurden. Zunächst werden hier die Ausführungen der beiden schweizerischen Autoren möglichst durch Zitate skizziert und dann kurz gewürdigt.

Luz berücksichtigt die von 13 Bonner Professoren unterzeichneten »Erwägungen zur kirchlichen Handreichung zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«. Er bedauert nicht nur, dass die Diskussion »manchmal in einen betrüblichen theologischen Kahlschlag auszuarten droht«, sondern möchte – »weil es beim Dialog mit Israel um ein fundamentales Problem christlichen Glaubens geht« – zur Verständigung unter den christlichen Gesprächspartnern in drei Schritten beitragen. I. Luz teilt einerseits die Bedenken, dass das Holocaust (Thoma gebraucht den Begriff korrekt im Neutrum) und der Staat Israel im Sinne der »Wiederauflage der These von der theologischen Relevanz der »geschichtlichen Stunde« gewertet werden, wobei ihm die Synodalaussage, dass »die Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk« sei, »noch zu direkt, zu undialektisch zu sein scheint«, plädiert aber andererseits dafür, »die Grundintention der These des Ausschusses über das Verhältnis von Christen und Juden nach dem Holocaust, betroffen von menschlicher Schuld und getragen von göttlicher Vergebung, und in diesem Sinn gerade nicht ungeschichtlich nachzudenken« ernst zu nehmen. II. Ausgehend von der nicht genauer umschriebenen Aussage über die »Mitverantwortung und Schuld der Christen in Deutschland am Holocaust« und der Bonner Feststellung, dass »die nationalsozialistische Ideologie . . . ebenso offen unchristlich und antichristlich wie antijüdisch« war, fordert Luz eine umfassende Aufarbeitung des Antijudaismus im Christentum. In der Geschichte habe jüdisches Nein zu Jesus Christus immer wieder Antijudaismus zur Folge gehabt. Weder die Rheinische Synode noch das Bonner Papier seien exegetisch und hermeneutisch weit genug gegangen. Beachtenswert sind die Hinweise auf Stellen wie 2 Kor 3, Apg 28, Mt 21–24, Eph 2 und die Feststellung: »Das vom Ausschuss vertretene Denkmodell des einen Gottesvolkes . . . ist zwar auch ein neutestamentliches Denkmodell. Konsequenz und ohne Preisgabe der Tora

als Israel auszuzeichnende Besonderheit wurde es wahrscheinlich vom Herrenbruder Jakobus und anderen Jüdenchristen am Apostelkonzil vertreten, die entweder die volle Einbeziehung der Heidenchristen ins Gottesvolk Israel verlangten (so z. B. die Judaisten in Galatien) oder »gesetzesfreie« Heidenmission im Namen Jesu in ähnlicher Weise bejahten wie fromme Juden die Existenz von sogenannten »Gottesfürchtigen«, gleichsam als äusseren Kreis des einen Gottesvolkes . . .«. Gegenüber der Rheinischen Eklektik bestehe das Bonner Papier »im wesentlichen darin, neutestamentliche Aussagen auszubreiten, die in den Dokumenten der Rheinländischen Kirche »vergessen« worden sind«. Luz umschreibt die gestellte Aufgabe folgendermassen: »In einer kritischen Reflexion unserer *ganzen* Tradition in der Situation nach dem Holocaust, die mit dem Neuen Testament beginnen muss, und im Versuch, sie im Lichte des Zentrums der neutestamentlichen Botschaft neu zu überdenken, darin müsste ein christlicher Beitrag zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden bestehen, der die hier liegende christliche Schuld wirklich ernst nimmt«. III. Nach der begründeten Ablehnung der radikalen Forderungen von R. Ruether deutet Luz andere »Denkmöglichkeiten« an, wobei er sich Paulus als dem einzigen neutestamentlichen Theologen zuwendet, »der über das ungläubige Israel nicht endgültig den Stab gebrochen hat«, sondern »mit einer endzeitlichen Rettung von Ganz-Israel durch seine Verhärtung hindurch« rechnet, »und zwar durch den von Zion kommenden Parusiechristus«. Nach Luz macht »die Argumentation . . . in Röm 9–11 . . . deutlich, dass die Schlussthese des Paulus von der Rettung Ganz-Israels . . . für ihn keine direkte Konsequenz aus seinem alttestamentlich-jüdischen Glauben ist, sondern eine Konsequenz aus seiner Christologie, genauer, aus seiner Rechtfertigungstheologie . . . Diese Konsequenz ist so wunderbar und dem Menschen von sich selbst aus so unmöglich, dass sie Paulus nicht anders als in Gestalt eines »Geheimnisses« ziehen kann . . . Die paulinische Christologie bietet also einen Ansatz, Gottes Absolutheit von menschlicher Absolutheit zu unterscheiden und zu verhindern, dass Christen jetzt schon im Namen des Menschensohnes eschatologische Urteile dekretieren . . . Hier müsste m. E. eine christologische Reflexion einsetzen, die die Skylla eines christlich-triumphalistischen Absolutismus und die Charybdis einer eigenmächtigen Wahl von Paradigmen (Luz denkt hierbei an R. Ruether) durch den Menschen vermeiden will.« Während die Ausführungen von Luz stärker neutestamentlich-hermeneutisch bestimmt sind, sind die von Thoma eher ekklesiologisch; auch ein empfindsamer Protestant tut gut daran, darauf zu hören, zumal sich der Verfasser »als befreundeter Mitchrist jener, welche die Handreichung 39 verfasst haben«, sehr um »katholische Fairness« bemüht, die wohl auch innerkatholische Kritik enthält. Gewiss sind »konfessionalistisches Denken und Verhalten . . . in christlich-jüdischen Fragen absurd«, dennoch gibt es m. E. zwar »getrennte«, aber doch auf Grund der Traditionen eine differenzierte katholisch-jüdische, griechisch-orthodox-jüdische Problematik, wobei die protestantisch-jüdische Problematik bei den Lutheranern etwas anders liegt als bei den Reformierten usw. Dies dürfte bis zu einem gewissen Grad auch für die Trinitätslehre gelten, auf die Thoma mit Recht am Ende seiner Ausführungen hinweist: »Das christlich-jüdische Gespräch darf jedoch nicht nur in der von der Rheinischen Landessynode geprägten Tendenz fortgeführt werden. Die tiefstehende Frage zwischen Christen und Juden ist jene nach der Einzigkeit Gottes. Wir bekennen ja den dreifaltigen Gott als identisch mit dem einzigen Gott Israels . . . Jedem Aussenstehenden – insbesondere dem Juden und

Moslem – müssen aber bestimmte, nicht von Feingefühl und geistigem Eindringen zeugende Aussagen in Theologie, Liturgie und Volksfrömmigkeit annähernd tritheistisch erscheinen«. In bezug auf den Rheinischen Synodalbeschluss und die Thesen wünscht Thoma eine genauere Umschreibung von »Mitverantwortung und Schuld«; er beanstandet, dass die »judenmordenden Gefolgsleute Hitlers« als »Erben des Christentums« bezeichnet werden, zumal »Erbe« ein theologisch-heilsgeschichtlicher Begriff ist. Wohl ist Thoma »mit der Landessynode der gläubigen Auffassung, dass die Treue Gottes im Staat Israel zum zeichenhaften Ausdruck kommt«, dennoch übt er Kritik an der Terminologie des Beschlusses, der »die Errichtung des Staates Israel« als »Zeichen der Treue Gottes« wertet, indem er u.a. schreibt: »Um der heilsgeschichtlichen Missdeutung entgegenzuwirken und um auch nicht Vorschub für weitere Überhöhungen von angestrebten politischen Gebilden durch andere Gruppen im Nahen Osten . . . zu leisten, wäre es für die Synode wohl besser gewesen, ›die Errichtung des Staates Israel« nicht explicite in den Text hinein zu nehmen. Sie hätte ja statt dessen sagen können, neben der fortdauernden Existenz und der Heimkehr dieses Volkes sei auch das erneute Leben dieses Volkes im Land Israel ein Zeichen der Treue Gottes. Das ›Land Israel« ist ja ein weit stärker im religiös-biblichen Bereich verwurzelter Begriff als der Staat Israel. Wir dürfen nicht vergessen, dass politische, humanitäre und religiös-nationale Anliegen des Staates Israel durch (heilsgeschichtliche) Ideologien u. U. vertuscht werden können. Realpolitische Möglichkeiten zu Kompromissen können dadurch verpasst werden.« Weiter moniert Thoma die Entgegensetzung von »Zeugnis« und »Mission« im Synodalbeschluss und schreibt: »Die Formulierung: ›darum sind wir überzeugt, dass die Kirche ihr Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht wie ihr Zeugnis an die Völkerwelt wahrnehmen kann, hätte viel falschen Zungenschlag bei Gegnern erst gar nicht aufkommen lassen. In christlichen Aussagen über das Judentum muss man sich davor hüten, sich in eine unnötige Parteilichkeit zwischen Juden und etwa den Völkern der Dritten Welt hineinmanövrieren zu lassen . . . Man darf sich von Gesprächspartnern . . . nicht dazu verleiten lassen, einer christlichen Aufgabe und dem damit zusammenhängenden Begriff in einem kirchlichen Dokument einen negativen Sinn zu unterlegen.« Hinsichtlich der Forderung des gemeinsamen Lesens der Heiligen Schrift durch Christen und Juden gibt Thoma u. a. zu bedenken: »Weite Teile des Judentums konservativer und orthodoxer Richtung betrachten die Bibelinterpretation und ihre Anwendung, wie sie seit früh-rabbinischer Zeit innerhalb des Judentums gepflegt wird, als nicht mit Auswärtigen teilbaren Ausdruck jüdischer Identität . . . Der religiöse Jude unterscheidet sich vom Christen dadurch, dass er seinen Tanach in geistig-religiöser Gemeinsamkeit mit den Grossen des Judentums . . . deutet. Dadurch gewinnt er Halt auch gegenüber den Christen, für die ja Christus der (einzige) Lehrer sei. Nur mit grosser Vorsicht könne daher Gesprächen mit Christen über den Tanach zugestimmt werden.«

Die kritischen Äusserungen von Luz und Thoma decken sich z. T. und ergänzen sich. Luz beanstandet mit Recht die Eklektik des Rheinischen Beschlusses in bezug auf Bibelstellen, wendet sich aber dann selbst zur Überwindung biblisch bedingter Aporien »eklektisch« Röm 9–11 zu. Ist diese gute »Auswahl« situativ nur durch das Holocaust bedingt? Hypothetisch könnte man dann meinen, dass etwa christliche Minderheiten im Staate Israel, direkt unbelastet durch das Holocaust und konfrontiert mit Schwierigkeiten, eine andere situative Eklektik wählen könnten. Bei dem Problem des Prinzips der Eklektik, ohne die man

praktisch nicht auskommt, geht es schliesslich um den Kanon im Kanon. Dieser kann christologisch bestimmt werden. Kann man eine breitere, vielleicht sogar jüdisch-christliche, aber deswegen nicht unchristologische Basis gewinnen, wenn man (mit Paulus) in der Liebe die Fülle (pleroma) der Tora sieht (Röm 13, 10)? Damit wäre die gebotene und durch Gott ermöglichte Liebe ein hermeneutisches Kriterium im Hinblick auf das Alte und das Neue Testament. Im Anschluss an Thoma könnte man darauf hinweisen, dass sich im christlichen Bereich eine Entsakralisierung – durchaus im Einklang mit der königskritischen Tendenz im Alten Testament – durchsetzt; es wäre ein unbiblischer Anachronismus, durch eine vermeintliche heilsgeschichtliche Einordnung den demokratischen Staat Israel zu sakralisieren und dadurch womöglich Kompromisse zum Frieden zu verhindern. Wenn der Rheinische Beschluss Jesus als den »Messias Israels« bekennt, so ist dies ein geradezu missionarisches Zeugnis. Es wäre besser, sich zu fragen, wie dieses Zeugnis den Juden gegenüber wahrzunehmen ist, als von scheinbarer »Absage an die Judenmission« zu reden. Vielleicht gehören die Art und Weise des Austragens innerchristlicher Differenzen auch zum kirchlichen »Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber«.

Herbert Schmid, Kaiserslautern

WOLFGANG SCHEFFLER: Vor 40 Jahren: »Endlösung der Judenfrage«. Programm zur Ausrottung. In: »Das Parlament« (23/31), Bonn, 20. 1. 1982 (s. o. S. 26–28).

JOSEPH WALK (Hrsg.): Das Sonderrecht für die Juden im NS-Staat. Eine Sammlung der gesetzlichen Massnahmen und Richtlinien – Inhalt und Bedeutung. Unter Mitarbeit von *Daniel Chil Brecher, Bracha Freundlich, Yoram Konrad Jacoby und Hans Isaak Weiss* mit Beiträgen von *Robert M. W. Kempner*, einem Geleitwort von *Jürgen Schmude* und einem Nachwort von *Adalbert Rückerl*. Heidelberg–Karlsruhe 1981. Verlag C. F. Müller. XVII, 452 Seiten.

Adalbert Rückerl, abgeordnet 1961 zur und seit 1. 9. 1966 Leiter der Zentralen Stelle der Landesjustizverwaltungen in Ludwigsburg und leitender Oberstaatsanwalt, in seinem namentlich lesenswerten Nachwort zu dem Werk:

»Was hat man eigentlich seinerzeit gewusst? Was konnte man wissen? Wovor hat man damals bewusst oder unbewusst die Augen verschlossen? Das Buch ist geeignet, allen jenen weiterzuhelfen, die sich ernsthaft um eine Beantwortung solcher Fragen bemühen . . . Es zeigt, dass sich der Leidensweg dieser Menschen bis hin vor die Tore der Vernichtungsstätten vor aller Augen abspielte . . .« (S. 408).

»Am 4. August 1981 übergab Dr. *Joseph Walk*, Direktor des Leo Baeck Institutes in Jerusalem, dem Bundesminister der Justiz, Dr. *Jürgen Schmude*, anlässlich einer Pressekonferenz das erste Exemplar dieser Dokumentation. Das Werk enthält, genau und mühselig aus einer Fülle von Material geborgen, das antijüdische Sonderrecht, soweit es schriftlich niedergelegt worden ist. Es zeigt mit einer geradezu erschreckenden Deutlichkeit und erstmalig durch Aufzählung und Charakterisierung von Hunderten von antijüdischen Gesetzen, Verordnungen, Erlassen und Befehlen, dass die Massnahmen, mit denen man den Juden ihre Rechte als Staatsbürger, ihre Menschenrechte und Menschenwürde und in letzter Konsequenz ihr Recht auf Leben abgesprochen hatte, weitgehend in aller Offenheit, in der Öffentlichkeit und im Namen der Öffentlichkeit getroffen wurden. Die umfassende Dokumentation führt einerseits mit bestürzender Eindringlichkeit vor Augen,

¹ Vgl. o. S. 93, Anm. 1.

wie unter dem nationalsozialistischen Regime innerhalb nur weniger Jahre – von oben her initiiert, gelenkt und überwacht – immer schneller und immer skrupelloser die Diffamierung, Entrechtung und Verfolgung der Juden bis hin zu deren physischer Vernichtung betrieben wurde. Andererseits macht sie deutlich, wie gross die Zahl derer war, welche die gegen die Juden getroffenen Massnahmen kennen konnten oder sogar kennen mussten. Das Buch leistet damit einen wertvollen Beitrag zur zeitgeschichtlichen Forschung und füllt eine auffällige Lücke in der Literatur über den Holocaust. Seine weit darüber hinausgreifende Bedeutung ist aber darin zu sehen, dass jeder, der die aufgeführten Angaben gedanklich in die Wirklichkeit umzusetzen vermag, eindringlich ermahnt wird, dort ohne Zögern den Anfängen zu wehren, wo immer er die Menschenrechte bedroht sieht.²

Dr. Kempner beschliesst die von ihm beigesteuerte Einführung und schreibt:

»So gibt dieses Werk zum ersten Mal ein vollständiges Bild über die Struktur des amtlichen Apparates der Judenverfolgung bis zur Judenvernichtung. Die Bedeutung dieser Vorschriften ist um so schwerwiegender, als ihre Auswirkungen weder vor Gerichten noch in sonstiger Weise mit Rechtsmitteln angefochten werden konnten – abgesehen von seltenen Ausnahmen.

Das Buch füllt eine auffällige Lücke in der Literatur über den Holocaust. Es ist ein unentbehrlicher Lehrstoff nicht nur für Juristen und ein Muss für die Förderung der politischen Bildung.«
Gertrud Luckner

² Vgl. aus der »Presseinformation«.

17 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 ihnen die Verfolgung durchstanden, nach dem Krieg die Geretteten heirateten und schliesslich mit ihnen nach Israel kamen¹. Die meisten Bewohner des Heimes sind derzeit über 90 Jahre alt^{1a}. Nach langen, schweren Jahren haben sie endlich eine Geborgenheit in dem Heim gefunden und erstmals wieder ein eigenes Zimmer.

Das Haus² 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 . . .

Frau *Elisabeth Hemker*, die für das Heim verantwortlich ist^{2a}, schrieb vom 11. 5. und Juni 1982: »Seit dem Einzug in das Heim am 1. 11. 1978^{2b} geht das Haus nun in das fünfte Jahr seines Bestehens, und die Sorge vieler Zeitgenossen, »woher wollen sie die Bewohner nehmen, so viele Jahre seit Ende des Krieges«, war überflüssig. Es stehen Anwärter auf der Warteliste³, und ab und zu wird ein



Abb. 1: Links Frau B. aus Polen im Liegestuhl – daneben Frau P. aus Rumänien, r.: Frau V. aus Bulgarien.

Platz frei, wenn er gerade gebraucht wird. Wieviel alte Leute hier ihr Leben meistern, ohne jemanden um Hilfe zu bitten, zeigen einige Schicksale der Bewohner . . .« (s. u. S. r. u. 103 f.).

Frau Hemker dankte allen Spendern in diesen Briefen, die mit ihren Spenden dem Heim damit so entscheidend geholfen haben, und schreibt: »Mit Hilfe einer grosszügigen Spende der Stadt Bielefeld konnten wir unsere Schulden bezahlen⁹. Wer je Schulden ohne ein festes Einkommen hatte, kann unsere Gefühle verstehen. Und mit den Spenden, die über das Treuhandkonto des Deutschen Caritasverbandes eingehen (s. u. S. 104), konnten wir dringende Reparaturen und das beständige Defizit – das 1981 monatlich DM 1000,- betrug – decken. Unsere grosse Sorge ist der Heizkessel, der immer, wenn es gerade wirklich kalt ist, streikt. Aber unser Herdfeuer im Wohnraum rettete uns vor der Kälte, und nach zwei Tagen hatten wir auch wieder warmes Wasser. Einer der Bewohner meinte: »Solche Pannen erinnern uns daran, wie gut wir es haben.« Dies zeigt die Stimmung im Haus, die ausgezeichnet ist, und dies bewährt sich in Krisensituationen, wie etwa Beschuss [z. B. von der unweiten Grenze im Libanon], wenn einer dem anderen hilfreich beisteht, das Haus nicht verkommt, wenn das Personal wegen der kritischen Situation nicht kommen kann, usw. Zeitung und Radio sind in solchen Tagen besonders wichtig.

In letzter Zeit haben wir auch einige Schwerbehinderte aufgenommen, die sich im Laufe der Zeit erholten und

* 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.

¹ Zum Schicksal einer der Bewohnerinnen: Frau Y., geb. A., geb. 1900 in Polen, getauft r.-k., heiratete 1922 in Westpreussen, der Ehemann wurde 1943 im Lager Warschau ermordet. Nach der Todeserklärung heiratete Frau Y. einen von ihr geretteten Juden, Einwanderung 1957 nach Israel. Verfolgung: Wegen Verstecks von Juden Hausdurchsuchungen, ihr Ehemann im Lager getötet, sie schwer misshandelt. Herr Y. starb vor wenigen Jahren; Frau Y., völlig vereinsamt, fand Geborgenheit im Altenheim.

^{1a} Vgl. u. S. 103 r. u.

² S. FrRu XXXI/1979, S. 160, Abb. 1 u. 2.

^{2a} als Vorsitzende des israelischen Trägervereins.

^{2b} ebd., XXX/1978, S. 188.

³ Auch Nachkommen in der wachsenden Gemeinde dieser Pflegekinder, die im engen Kontakt mit den Pflegemüttern stehen, werden Anwärter.

wieder bewegungsfähig sind. Eines unserer Zimmer ist ständig mit Rekonvaleszenten belegt⁴. Wir kamen hier zu der Überzeugung, dass das ein wichtiger Service ist: nach einer Augenoperation, oder auch mit einem gebrochenen Arm, kann man sich nicht allein helfen⁴. Wenn sie das Haus verlassen, können sie sich wieder selbst versorgen, und wenn sie dann für ständig kommen, ist dies nicht mehr eine so grosse Umstellung, denn sie kennen das Haus und die Lebensgewohnheiten.

Zu einigen Schicksalen von in letzter Zeit neu Zugezogenen:^{4a} Frau C. wohnte seit 30 Jahren in einem Dorf in der Nähe von Haifa, sie stammt aus Ungarn und wurde von einem ungarischen Karmeliter betreut. In der letzten Zeit verbarrikadierte sie sich in ihrem Häuschen und ging kaum noch aus. Die Altenpflegerin der Gemeinde lehnte sie ab: »Ich bin kein Sozialfall«, auch wollte sie niemanden in ihrer Wohnung. Ich nahm sie einmal nach Nahariyya mit, und sie wollte gleich im Heim bleiben. Aber bis alles geregelt war, verging einige Zeit, und sie bekam Zweifel, ob man sie noch aufnehmen würde: »Das Haus ist zu schön für mich.« Als es dann soweit war und sie kaum persönliche Gegenstände hatte, erbot ich mich, ihr bei der Übersiedlung zu helfen. Wir haben keine gemeinsame Sprache und versuchen, uns unverbale zu verständigen. Ihre Sachen hatte sie in einem Holzkoffer, als sie ihn mir gab, sagte sie: »Das ist das einzige, was von meinem Mann in Auschwitz geblieben ist.« Ich wusste aber, dass ihr Mann vor einigen Jahren in Israel gestorben war. Später versuchte ich mit Hilfe unserer Heimmutter, der Sache auf den Grund zu kommen, und hörte: Frau C. war in erster Ehe mit einem Juden verheiratet, der in Auschwitz umkam. Nach dem Krieg kam sie mit dem jüdischen Ehemann, den sie in zweiter Ehe geheiratet hatte, nach Israel. Sie hatte während des Krieges lange Zeit mit ihrem Mann versteckt gelebt, und von Zeit zu Zeit verschanzt sie sich in ihrem Badezimmer.

In der gleichen Woche bekamen wir eine andere Ungarin, Frau K., direkt aus dem Krankenhaus. Wir boten ihr einen Platz als Rekonvaleszentin an für zwei Monate. Ich hatte den Eindruck, dass sie dann wiederhergestellt sein würde und nach Hause zurückkehren könnte. Sie ist getauft, jüdischer Herkunft, war mit einem Christen verheiratet. Aber dies hat sie nicht vor der Verfolgung bewahrt. Ihr Geist ist ganz klar und lebendig. Sie hat einen typischen ungarischen Humor, aber ihre physischen Kräfte reichen gerade aus, um vom Zimmer zur Terrasse und zum Speisesaal zu kommen.

Frau A., eine Polin, deren erster Mann im Krieg gegen die Deutschen fiel, sie rettete mehrere Juden, darunter zwei Kinder, einen Jungen, für den sie aber nur Papiere als Mädchen haben konnte, und so lebte er vier Monate als Ilona. Bei einem Besuch in Israel – er lebt mit seiner Mutter in den USA – lernte ich ihn kennen. Ich kannte seine Geschichte und fragte ihn danach. Er konnte sich noch an sehr viel Einzelheiten erinnern und sagte mir: »Wenn man in Gefahr ist, hört man auf, ein Kind zu sein, und benimmt sich den Umständen entsprechend.« Einer der geretteten Juden heiratete Frau A. nach dem Krieg, und sie kam mit ihm nach Israel. Sie hat ihn gepflegt, und nach seinem Tod löste sie das Geschäft auf und kam ins Altenwohnheim. Ihre einzige Bitte war, dass sie nicht zum Frühstück in den Speisesaal kommen brauche, ihr ganzes

⁴ Helfende Kräfte im Heim stehen auch durch eine ständige Einrichtung zur Verfügung: dies ist jeweils eine Volontärin aus Deutschland, die zur Überbrückung bis zur Erreichung eines Studienplatzes ein soziales Jahr im Heim absolviert, dabei Altenpflege erlernt, vormittags einen Kursus in Hebräisch besucht und nachmittags dem Heim zur Verfügung steht. Erfreute Eltern aus Deutschland kommen gelegentlich zu Besuch.

^{4a} S. o. S. 102.



Abb. 2: Im Speisezimmer: in der Mitte die Heimleiterin (aus Rumänien), rechts Frau N., wohnt in der Nähe, bringt täglich Rosen aus ihrem Garten und besorgt für Heimbewohner Einkäufe.

Leben hätte sie früh aufstehen und bereit sein müssen. Jetzt möchte sie gern im Morgenrock frühstücken. Dies liess sich einrichten, auch den anderen Heimbewohnern gegenüber, denn jeder kann sich das Frühstück selber zubereiten, nur macht kaum jemand davon Gebrauch.

Bei einem Besuch in Bersheba bat mich die dortige Gemeindeassistentin, mit ihr eine alte Dame in Dimona zu besuchen. Der sich uns bietende Anblick wäre für eine Filmkulisse gut gewesen: ein Riesengelände mit Bulldogs und Baukränen, und dazwischen ein kleines, halbes Haus, die andere Hälfte war schon abgerissen. In dem verriegelten und verrammelten Haus lebte Frau D., eine ehemalige Krankenschwester, deren jüdischer Ehemann vor kurzem gestorben war. Sie klagte uns ihr Leid, sie bekäme eine Abfindung, wenn sie das Haus verlässt. Aber diese reichte nicht, um eine Wohnung zu kaufen. Ich schlug ihr den Einzug in unser Heim vor. Sie wollte zwar noch bis zum Jahrestag ihres Mannes in Dimona bleiben, entschloss sich aber auf Zureden, mittlerweile umzusiedeln und dann nur noch zum Jahrestag nach Dimona zu fahren. Sie ist nun seit einigen Monaten unsere Bewohnerin, und da sie polnisch und hebräisch spricht und noch gut zu Fuss ist, begleitet sie oft andere in die Stadt zum Einkaufen.

Von den Bewohnern sind zur Zeit (Juni 1982) fünf Polen, drei Ungarn, zwei Deutsche, eine Bulgarin, eine Rumänin. Inzwischen sind weitere hinzugekommen. Die meisten sind jetzt über 90 Jahre (vgl. o. S. 102).

Aus dem Leben der römisch-katholischen Gemeinde hebräischer Sprache in Haifa

Frau Hemker schreibt: »Es ist mein zwanzigstes Jahr in Israel, und wenn ich die Veränderungen im Laufe dieser zwanzig Jahre bedenke, so ist es fast unfassbar, was sich im Laufe dieser Jahre alles verändert hat: die Beziehungen Deutschland–Israel, Juden–Christen⁵, sogar die Beziehungen zwischen arabisch und hebräisch sprechenden Christen⁵. Als ich am Gründonnerstag dieses Jahres (1982) bei

⁵ Vgl. dazu ebd. XXVII/1975, S. 147, XXIX/1977, S. 159 f. (Ferienkolonie der hebräischsprechenden röm.-kath. Gemeinde Galiläa: eine solche Ferienkolonie veranstaltet Elisabeth Hemker jährlich. – Text und Melodie für die hl. Messe ist von Jochanan Elihai, Priester der Kleinen Brüder Jesu von Foucauld, der später auch Text und Melodie in Arabisch schrieb⁵. Ich hatte die Freude, den Karsamstag 1981 in der Pfarrkirche von Haifa mitzufeiern, als die arabische Gemeinde die Kirche in der für sie reservierten Zeit auch mit für die hebräische Gemeinde zur Verfügung stellte.) (Anm. Gertrud Luckner).

einem arabisch-hebräischen Gottesdienst in der Pfarrkirche in Haifa die Lesung aus dem Alten Testament über das Pessah (das Fest der Verwandlung^{5a}) vortrug – in den meisten arabischen Gemeinden werden nur Lesungen aus dem Neuen Testament gelesen –, war es in der Kirche ganz still. Ich hatte den Eindruck, dass die Leute dies zum erstenmal wirklich hörten. Unsere Gemeinde entwickelt sich derart, dass es nicht mehr ausreicht, wenn man am Sonntag nur in den Gottesdienst geht und die Mitglieder besucht oder dass diese sich gegenseitig besuchen. Besonders für die Kinder sind längere Zusammenkünfte dringend nötig. Aber der Raum in der Kirche ist dafür nicht geeignet. Es fehlt uns ein Gemeindezentrum und dafür an finanziellen Mitteln.

Am Schawuotfest (dem sog. »Wochenfest«, zur Erinnerung der Übergabe der Gesetzestafeln an Moses am Sinai⁶) veranstalteten wir in Haifa Gemeindetage, zu denen 60 auswärtige Teilnehmer kamen. Für Unterkunft hatten wir gesorgt. Pater Dr. Elias Friedmann hielt zwei Vorträge über den Karmel und Haifa. Ich selbst hatte ein Referat über den Begriff »Berg« in der Hl. Schrift. Die Eucharistie feierten wir in Stella Maris (dem Karmelitenkloster auf dem Karmel). Diejenigen, die gut zu Fuss waren, machten eine Wanderung mit Pater Daniel, die anderen kümmerten sich um das Picknick. Am nächsten Tag besuchten wir Muckrakka (die Stätte des Propheten Elias) an der Spitze des Karmel. Es war für viele seit Jahren ein kleiner Urlaub mit reichlich Zeit für Gespräche, der Karmel mit seiner Tradition ist ein geeigneter Ort für Meditation⁷.

Inzwischen wurde Elisabeth Hemker das Bundesverdienstkreuz verliehen⁸. Frau Hemker wünschte sich diese Verleihung im Kreise der Bewohner und der Mitarbeiter des Heimes. Die Bewohner, diese »Helden, denen niemand ein Lied gesungen hat«, sollten teilhaben an dieser Ehrung. Der Botschafter der Bundesrepublik Deutschland in Israel, *Niels Hansen*, sagte in seiner Ansprache u. a.: »Wenn es heute, wenige Jahre nach den schrecklichen Geschehnissen der Vernichtung, normale Verhältnisse

^{5a} Zur Erinnerung an den Auszug aus Ägypten.

⁶ Dies ist in Israel auch ein Erntedankfest.

⁷ Vgl. dazu Elisabeth Hemker: Kirche in der Verkündigung in Israel, in: FrRu XIX/1967, S. 61 f.

⁸ Der Wortlaut der Urkunde lautet: »In Anerkennung um Volk und Staat erworbene besondere Verdienste, wurde Frau Elisabeth Hemker, Haifa/Israel, am 18. Mai 1982 im Altenwohnheim Gertrud Luckner in Nahariyya durch den Botschafter der Bundesrepublik Deutschland, *Niels Hansen*, das Bundesverdienstkreuz am Bande verliehen.« Die grösste hebräische Abendzeitung, »*Jedioth Achronot*«, schrieb u. a.: »... Frau Hemker erhielt ihre Ausbildung 1951–1953 im Seminar für Seelsorgehilfe Ilbenstadt, Oberhessen. Nach Diözesan-Erfahrungen in Seelsorgebezirken arbeitete sie 1955–1962 in Lünen, St. Marien. An Silvester 1960 begegnete sie anlässlich einer Seminartagung Gertrud Luckner bei einem Vortrag über Israel, das war der Anstoss, für 1½ Jahre nach Israel zu gehen. Hier sollte sie auch eine Studie über die Situation der jüdisch-christlichen Mischehen erstellen. Nach Erhalt des Visums zur Einreise im April 1962, zur Zeit des Eichmann-Prozesses, und einem Hebräisch-Kurs in einem Kibbuz in Obergaliläa, wo sie zum erstenmal Überlebenden der KZ als Deutsche gegenüberstand, begann sie ihre Arbeit in der hebräisch-katholischen Gemeinde als Pastoralassistentin. Sie ist den hebräischen Christen bekannt als jemand, der ihre Interessen vertritt, den israelischen Behörden als geschätzte Fachkraft, viele Deutsche begegnen ihr hier bei Vorträgen. Um ihre fachliche Qualität für die Errichtung des Altenwohnheims zu erwerben, machte sie eine 2-jährige Zusatzausbildung für Gerontologie an der Universität Haifa.«

In dem Interview mit »*Jedioth Achronot*« sagte sie u. a.: »Während des 2. Weltkrieges war ich ein Kind, aber dennoch fühle ich die volle Verantwortung für die Taten des deutschen Volkes in diesen schwarzen Jahren. Unter keinen Umständen habe ich diese Verantwortung je abgeschüttelt. Wenn man mir nach 20jähriger Arbeit in Israel das Bundesverdienstkreuz verleiht ..., ist es sicher nicht nur für meine Arbeit in Israel und die Christen, die ich betreue sondern auch für meinen Beitrag zur Annäherung der beiden Völker, trotz der schmerzlichen Erinnerung an die Vernichtung. Für mich war es eine Überraschung und brachte mich in Verlegenheit, aber ich freue mich über die Anerkennung.«

zwischen Deutschland und Israel gibt, ist es das Verdienst von Personen wie Frau Hemker und Institutionen wie die des Gertrud-Luckner-Hauses, das ein Symbol ist für alle die Menschen, die in den dunkelsten Stunden unseres Volkes Menschen gerettet haben, der eigenen Gefahr nicht achtend.«

Frau Hemker schreibt: »Auf meine Bitte fand die Feier bei uns im Heim statt. Ich hatte es geheimgehalten und die Mitarbeiter zum Empfang des Botschafters eingeladen. Die Überraschung war perfekt. Die Bewohner waren stolz, als ob ihnen diese Auszeichnung verliehen worden wäre. Wir hatten die Tische auf der Veranda gedeckt, es kam ein kühler Wind vom Meer auf, so dass wir unsere Gäste mit Jacken und Schals versehen mussten, und dies nach einem heissen Tag.

Unsere Pläne für die Zukunft: ein Doppelzimmer in zwei Einzelzimmer aufzuteilen, die angefangene Pergola im Garten zu überdecken, wenn wir Erlaubnis dazu bekommen, dringend brauchen wir einen Plattenspieler, wir haben Platten, aber keinen Apparat. [Solch ein Plattenspieler wäre um so hilfreicher, weil in dem Haus mit 20 Personen sieben verschiedene Sprachen gesprochen werden: Deutsch, Polnisch, Russisch, Tschechisch, Ungarisch, Rumänisch, Bulgarisch.]

Allen Spendern herzlichen Dank, und Sie können sicher sein, dass wir unser Talent gut verwalten.«

Auch wir danken allen Spendern und Helfern von Herzen und wären für weitere Hilfe ausserordentlich dankbar. Alle Bewohner des Heimes sind keine Selbstzahler. Das Heim ist nur auf die Sätze des israelischen Sozialministeriums angewiesen. Deswegen dienen auch die über das Treuhandkonto eingehenden Spenden dem entstehenden dauernden Defizit und dringenden, laufenden Reparaturen.

Ich wiederhole den Dank für alle Hilfe, die dem Altenwohnheim galt und gilt.

Etwaige Schreiben erbitten wir an:
FREIBURGER RUNDBRIEF
Postfach 420, D-7800 Freiburg i. Br.

Der Deutsche Caritasverband hat für das Altersheim ein Treuhandkonto errichtet. Spenden sind erbeten an:

Deutscher Caritasverband, 7800 Freiburg i. Br.
Postscheckkonto Karlsruhe Nr. 7926–755

Mit Vermerk: ALTERSHEIM ISRAEL

Gertrud Luckner

⁹ In diesem Zusammenhang sei mein wiederholter, allerherzlichster Dank zum Ausdruck gebracht auch für eine grossherzige Spende der Stadt Freiburg anlässlich meines 80jährigen Geburtstages, speziell für die Betreuung der Bewohner des Altenheims, diesen und mir zur Freude. Auch hat es die Heimbewohner und mich sehr erfreut, dass eine Gruppe von Freiburger Kommunalpolitikern trotz ihres gedrängten Programms auf ihrer Informationsreise durch Israel (auf ihre eigenen Kosten) eine Besuchsstation im Altenheim in Nahariyya ermöglichen¹⁰. Oberbürgermeister Dr. *Keidel* übergab in Jerusalem die Nachbildung der David-Skulptur vom Freiburger Münster für das Kulturzentrum an Jerusalem's Bürgermeister *Teddy Kollek*. Kollek sagte bei einem Empfang, den er zu Ehren der Delegation aus Freiburg gab, dass die Skulptur als Gruss des christlichen Abendlandes an die geistige Hauptstadt des biblischen Heimatlandes verstanden werde. Die Freiburger Kommunalpolitiker informierten sich in erster Linie über die kommunalen Probleme der Städte in Israel ... Jede persönliche Begegnung Deutscher mit dem jetzigen Staat Israel ist wichtiger als jede Wiedergutmachung mit Geld«, erklärte ein Sprecher der Stadt Tel Aviv den Freiburgern beim Abschied. Der Israel-Aufenthalt, an dem auch der Vorsitzende der Israelitischen Gemeinde in Freiburg, *Altmann*, teilnahm, war nach Aussagen Stadtrat *Jorzigs* geeignet, Vorurteile weiter abzubauen und Verständnis für die Lage Israels zu gewinnen.

hdp./G. L.
¹⁰ Aus: »Badische Zeitung« Nr. 84, Freiburg i. Br., 13. 4. 1982. Alle Anmerkungen d. Gertrud Luckner.

II »Eine Brücke über Abgründe der Geschichte«

So stellte die »Badische Zeitung«* die »Freiburger Leitlinien zum Lernprozess Christen Juden«¹ vor. Sie weisen einen neuen Weg und sind eine theologische und didaktische Grundlegung, die als Forschungsprojekt »Judentum im katholischen Religionsunterricht« am Seminar für Pädagogik und Katechetik der Universität Freiburg vier Jahre lang von einer Projektgruppe erarbeitet wurde. Die Bände erscheinen in einer Reihe »Lernprozess Christen Juden«, herausgegeben von Günter Biemer und Ernst Ludwig Ehrlich. Die erarbeiteten Erkenntnisse sollten in Einstellung und Auswirkung ihrem Thema gemäss auch umgemünzt werden. Der erste Band bringt eine Bestandsaufnahme, eine Analyse über »Das Judentum im katholischen Religionsunterricht«² und zeigt, dass es sich in bezug auf Judenfeindschaft um eine jahrhundertealte abzutragende Schuld handelt. Franz Mussner stellt fest², dass es sich dabei um »eine glückliche ›Fortschreibung‹ einer christlichen Theologie des Judentums und ihrer religionspädagogisch-didaktischen Applikationen handelt«³. Der »Werkstättenbericht«³ (Lernprozess Christen Juden) stellt Band 3 vor, der zusammen mit Band 4 erscheint. Im Hinblick auf die

Offenheit und auch im Engagement von Jugend in Deutschland, die auch um Erkenntnis in diesem Lernprozess sucht⁴, ist zu hoffen, dass seine Auswirkung Schritte zur Einstellungsänderung bringt. Um dieser Erwägungen willen und im Gedenken an das Leid damals und die Opfer bin ich über die den Lehr- und Lernprozess beinhaltenden »Leitlinien« sehr dankbar. Ich danke der Projektgruppe des pädagogisch-katechetischen Seminars für die Freude, dass sie mir den Band der »Leitlinien« gewidmet hat.*

Gertrud Luckner

* ebd. Nr. 205, Freiburg i. Br., 16. 11. 1981.

¹ Vgl. in FrRu XXXII/1980, S. 98 f.

² ebd. XXXI/1979, S. 110–112.

³ S. o. S. 60.

⁴ Vgl. dazu u. a.: Eindrücke von Rabbiner Podet, Buffalo, beim Deutschen Ev. Kirchentag, Hamburg 1981, s. o. S. 41 – in ähnlicher Weise bei den Katholikentagen (vgl. o. S. 2, in Vorankündigung für FrRu XXXV/1983).

* * *

Wir freuen uns mitzuteilen, dass Herr Dr. Peter Fiedler, Freiburg i. Br., Professor für katholische Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Lörrach bzw. Ludwigsburg, in den *Herausgeberkreis* eingetreten ist.

G. L.

18 Systematische Übersicht über die Literaturhinweise

	Seite	Seite
Ia Bibel und Theologie		
<i>M. Awerbuch</i> : Chr.-jüd. Begegnung im Zeitalter d. Früh-scholastik [s. u. Ib, IIa]	84	<i>B. Lang</i> : Wie wird man Prophet in Israel?
<i>A. H. Baumann</i> : Judenmission. Christliches Zeugnis unter Juden in: » <i>Judaica</i> « (38/1), März 1982, S. 3-13 [s. u. IIa]	99	<i>U. Luz</i> : Zur Erneuerung des Verhältnisses v. Christen u. Juden. Bemerk. üb. d. Rheinländer Synodalbeschlüsse [s. u. IIa]
<i>A. Biesinger/G. Biemer/P. Fiedler (Hrsg.) mit K. H. Minz/U. Reck</i> : (Werkstättenbericht) Was Juden u. Judentum f. Christen bedeuten. E. neue Verhältnisbesinnung zw. Christen u. Juden. Lehr-Lerneinheiten f. die Sekundarstufen (Lernprozess Chr. Juden, Bd. 3) [s. u. Ib, IIa]	60	<i>P. Maser</i> : »Der Freund Israels«. – F. A. G. Tholuck u. d. Judenmission d. frühen 19. Jh. [s. u. Ib]
<i>H. Bürkle</i> : Missionstheologie	60	<i>H. v. Mendelssohn</i> : Jesus – Rebell oder Erlöser. D. Geschichte d. frühen Christentums
<i>M. Chagall/K. Mayer</i> : Der Gott der Väter. Das Chagall-Fenster zu St. Stephan in Mainz [s. u. Ib, IIa]	72	<i>G. Passeleq OSB</i> : Anmerkungen zu zeitgenössischen jüdenchristlichen Bewegungen in: » <i>Judaica</i> « (38/1), März 1982, S. 32-46 [s. u. IIa]
<i>E. L. Ehrlich</i> : Abschied v. d. Judenmission. Antwort an A. Baumann in: » <i>Judaica</i> « (38/1), März 1982, S. 14-23 [s. u. Ib, IIa]	99	<i>J. J. Petuchowski/W. Stolz (Hrsg.)</i> : Offenbarung im jüd.-chr. Glaubensverständnis [s. u. Ib, IIa]
<i>O. Eissfeldt</i> : Kleine Schriften VI. Hrsg.: R. Sellheim/F. Mass [s. u. Ib]	61	<i>F. E. Reynolds/Tb. M. Ludwig (Hrsg.)</i> : Transitions and Transformations in the History of Religions
<i>J. A. Emerton (Hrsg.)</i> : Studies in the Historical Books of the AT, Vol. XXX [s. u. Ib]	61	<i>R. Riesner</i> : Jesus als Lehrer. Untersuchung d. Evangelien-Überlieferung
<i>K. E. Grözinger/N. Ilg/H. Lichtenberger/G. W. Nebe/H. Pabst (Hrsg.)</i> : Qumran. Wege d. Forschung Bd. 410 [s. u. Ib]	73	<i>J. Roloff</i> : Die Apg
<i>M. Grotholtmann</i> : Israels Prophetie erfüllt sich vor unseren Augen	61	<i>O. D. Rufeisen</i> : Kann ein Jude in der Kirche seine Identität wahren? Zur Frage der Inkulturation des Christentums in Israel in: » <i>Judaica</i> « (38/1), März 1982, S. 24-31 [s. u. Ib, IIa, IV]
<i>G. Hasenbüttel</i> : Einführung in d. Gotteslehre	61	<i>G. Schlichting</i> : Ein jüd. Leben Jesu. Die verschollene Tole-dot-Jeschu-Fassung Tam u-muad. Einl., Text, Übers., Kommentar, Motivsynopse, Bibliogr. [s. u. Ib, IIa]
<i>H. H. Henrix (Hrsg.)</i> : Unter dem Bogen d. Bundes. Beitr. aus jüd. u. chr. Existenz [s. u. Ib, IIa]	85	<i>E. Schweizer</i> : Das Evangelium nach Lk
<i>Judaica</i> . Beitr. z. Verständnis d. jüd. Schicksals (Abschied v. d. Judenmission). Basel (38/1), März 1982 [s. u. IIa]	99	<i>M. Theobald</i> : Die überströmende Gnade
<i>R. Kastning-Olmesdahl</i> : Die Juden u. d. Tod Jesu [s. u. Ib, IIa]	86	<i>C. Thoma</i> : Beschluss 37 d. Ev. Kirche im Rheinland, Fortschritt u. neue Fragen, in: » <i>Judaica</i> « (37/4) [s. u. IIa]
<i>H. Lamparter</i> : In Gottes Schuld. Texte aus Mose 3 u. 4. Die Botschaft d. AT	62	<i>C. Thoma</i> : Die theologischen Beziehungen zwischen Judentum u. Christentum [s. u. Ib, IIa]
<i>G. Lanczkowski</i> : Einführung in d. Religionswissenschaft	62	<i>M. Weinrich</i> : Der Wirklichkeit begegnen. Studien zu Buber [s. u. Ib]
		<i>E. Wiesel</i> : Adam oder d. Geheimnis d. Anfangs. Brüderl. Urgestalten [s. u. Ib, IIa]

	Seite		Seite
<i>F. E. Wilms</i> : Freude vor Gott. Kult u. Fest in Israel [s. u. Ib]	70	<i>Barbara Just-Dahlmann</i> : Der Schöpfer der Welt wird es wohl erlauben müssen. Jüd. Dichtung nach Auschwitz [s. u. III] [S. o. S. 32]	75
<i>F. E. Wilms</i> : Wunder im AT	71	<i>R. Kastning-Olmesdahl</i> : Die Juden u. d. Tod Jesu [s. u. Ia, IIa]	86
<i>A. Wittstock</i> : Toraliebe im jüd. Volk [s. u. Ib, IIa]	82	<i>W. Katz</i> : Ein jüd.-deutsches Leben 1904-1939-1978	75
Ib Jüdische Geschichte und Judentum			
<i>Y. Aviad (O. Wolfsberg)</i> : Fünfzig Jahre. Auszug aus den unveröffentlichten Memoiren, in: »Bulletin des Leo Baeck Instituts« Nr. 60, Jerusalem 1981, S. 73-76	98	<i>J. Katzenstein</i> : Sabbati Zewi	98
<i>M. Awerbuch</i> : Chr.-jüd. Begegnung im Zeitalter d. Früh-scholastik [s. u. Ia, IIa]	84	<i>Ders.</i> : Uriel da Costa	98
<i>D. Bankier</i> : Otto Strasser und die Judenfrage, in: »Bulletin des Leo Baeck Instituts« Nr. 60, Jerusalem 1981, S. 3-20	98	<i>Ders.</i> : Eine Geschichte der Juden, in: »Bulletin des Leo Baeck Instituts« Nr. 60, Jerusalem 1981, S. 21-50	98
<i>J. Beinbarz</i> : Achad Ha'am und der deutsche Zionismus, in: »25 Jahre Bulletin des Leo Baeck Instituts« Nr. 62, Jerusalem-Königstein/Ts. 1982 [s. u. IV]	99	<i>R. Kestenbergl-Gladstein</i> : Identitätsprobleme der ersten Assimilationsgeneration in deutscher Sprache, in: »Bulletin des Leo Baeck Instituts« Nr. 60, Jerusalem 1981, S. 51-66	98
<i>E. Bickerman</i> : Studies in Jewish-Christian History II (9)	71	<i>G. Kisch</i> : Forschungen z. Rechts- u. Sozialgeschichte d. Mittelalters	76
<i>A. Biesinger/G. Biemer/P. Fiedler (Hrsg.) mit K. H. Minz/U. Reck</i> : (Werkstättenbericht) Was Juden u. Judentum f. Christen bedeuten. E. neue Verhältnisbesinnung zw. Christen u. Juden. Lehr-Lerneinheiten f. die Sekundarstufen (Lernprozess Chr. Juden, Bd. 3) [s. u. Ia, IIa]	60	<i>G. Kisch</i> : Forschungen z. Rechts-, Wirtschafts- u. Sozialgeschichte d. Juden	76
<i>M. Buber</i> : Begegnung. Autobiograph. Fragmente mit e. Nachwort A. Goes [s. u. IIa]	72	<i>E. Laor (E. Landstein)</i> : Ein Leben für Israel [s. u. III, IV]	96
Bulletin Leo Baeck Institute, Nr. 60, Jerusalem 1981	98	<i>E. G. Lowenthal</i> : Juden in Preussen	76
»25 Jahre Bulletin des Leo Baeck Instituts« (62/1982)	99	<i>J. Maier/P. Schäfer</i> : Kleines Lexikon d. Judentums	77
<i>A. Bygott</i> : Wege Israels. Ein Modell f. d. Rel.unterricht i. d. Klassen 9-11 [s. u. IIa, IV]	85	<i>P. Maser</i> : »Der Freund Israels« – F. A. G. Tholuck u. d. Judenmission d. frühen 19. Jh. [s. u. Ia]	64
<i>M. Chagall/K. Mayer</i> : Der Gott der Väter. Das Chagall-Fenster zu St. Stephan in Mainz [s. u. Ia, IIa]	72	Mendelssohn-Studien. Beitr. z. neueren dt. Kultur- u. Wirtschaftsgeschichte Bd. 3, 1979 – Bd 4: Z. 250. Geburtstag von Moses Mendelssohn, 1979	77
<i>Willy Israel Cohn</i> : Als Jude in Breslau – 1941. Aus Tagebüchern d. Studienrats a. D. Dr. Willy Israel Cohn [s. u. III]	88	<i>J. J. Petuchowski/W. Strolz (Hrsg.)</i> : Offenbarung im jüd.-chr. Glaubensverständnis [s. u. Ia, IIa]	87
<i>Joseph Dan/Frank Talmage (Hrsg.)</i> : Studies in Jewish Mysticism	72	<i>L. Poliakov</i> : Geschichte d. Antisemitismus, Bd. I-IV. Bd. I: V. d. Antike bis z. d. Kreuzzügen. Bd. II: D. Zeitalter d. Verteufelung u. d. Ghettos. Bd. III: Religiöse u. soz. Toleranz unter d. Islam. Mit: D. Juden im Kirchenstaat. Bd. IV: Die Marranen im Schatten d. Inquisition. Mit: D. Moriskan u. ihre Vertreibung [s. u. III]	78
<i>J. David</i> : Ein Stück Himmel. Erinnerungen an eine Kindheit [s. u. III]	89	<i>L. Rosenthal</i> : Wie war es möglich? Gesch. d. Judenverfolgungen in Deutschl. v. d. Frühzeit b. 1933, als Vorläufer v. Hitlers Endlösung d. Judenfrage. E. Beitr. z. Klärung d. Kollektivschuld-Probl. [s. u. III]	93
<i>Dies.</i> : Ein Stück Erde. Das Ende einer Kindheit [s. u. III]	89	<i>B. Rübenach (Hrsg.)</i> : Begegnungen mit d. Judentum [s. u. IIa, III, IV]	78
<i>A. Dreyer</i> : Josef Kastein – schöpferische Jahre in der Schweiz in: »Bulletin des Leo Baeck Instituts« Nr. 60, Jerusalem 1981, S. 21-50	98	<i>O. D. Rufeisen</i> : Kann ein Jude in der Kirche seine Identität wahren? Zur Frage der Inkulturation des Christentums in Israel, in: »Judaica« (38/1), März 1982, S. 24-31 [s. u. Ia, IIa, IV]	99
<i>K. Eberhard (Hrsg.)</i> : Was glauben die anderen? [s. u. IIa]	85	<i>S. Safrai</i> : Das jüd. Volk im Zeitalter d. Zweiten Tempels	79
<i>E. L. Ehrlich</i> : Abschied von der Judenmission. Antwort an A. Baumann in: »Judaica« (38/1), März 1982, S. 14-23 [s. u. Ia, IIa]	99	<i>P. Schäfer</i> : Der Bar Kokhba Aufstand. Studien z. zweiten jüd. Krieg gegen Rom. Texte u. Studien zum Antiken Judentum I	79
<i>O. Eissfeldt</i> : Kleine Schriften VI. Hrsg.: R. Sellheim/F. Mass [s. u. Ia]	61	<i>P. Schäfer (Hrsg.)</i> : Synopse zur Hekhalot-Literatur. Texte u. Studien z. Antiken Judentum, Bd. 2	80
<i>J. A. Emerton (Hrsg.)</i> : Studies in the Historical Books of the AT, Vol. XXX [s. u. Ia]	61	<i>G. Schlichting</i> : Ein jüd. Leben Jesu. Die verschollene Toledot-Jeschu-Fassung Tam u-muad. Einl., Text, Übers., Kommentar, Motivsynopse, Bibliogr. [s. u. Ia, IIa]	67
<i>S. Friedländer</i> : Wenn die Erinnerung kommt [s. u. III]	90	<i>G. Scholem</i> : Walter Benjamin, in: 25 Jahre Bulletin des Leo Baeck Instituts, Nr. 62, Jerusalem-Königstein/Ts. 1982	99
<i>L. Goldberg</i> : Begegnung mit einem Dichter, in: »Bulletin des Leo Baeck Instituts« Nr. 60, Jerusalem 1981, S. 67-69	98	<i>M. Stöhr (Hrsg.)</i> : Zionismus. Beitr. z. Diskussion [s. u. IV]	97
<i>K. E. Grözinger/N. Ilg/H. Lichtenberger/G. W. Nebe/H. Pabst (Hrsg.)</i> : Qumran. Wege d. Forschung Bd. 410 [s. u. Ia]	73	<i>C. Thoma</i> : Die theol. Beziehungen zwischen Judentum u. Christentum [s. u. Ia, IIa]	88
<i>W. Güde</i> : D. rechtliche Stellung d. Juden in d. Schriften dt. Juristen d. 16. u. 17. Jh.	73	<i>M. Weinrich</i> : Der Wirklichkeit begegnen. Studien zu Buber [s. u. Ia]	81
<i>A. Haverkamp (Hrsg.)</i> : Zur Geschichte d. Juden im Deutschland d. späten Mittelalters u. d. früheren Neuzeit	73	<i>R. Weltsch</i> : Nachwort zu Lea Goldbergs »Begegnung m. einem Dichter«, in: Bulletin des Leo Baeck Instituts Nr. 60, Jerusalem 1981, S. 69-72	98
<i>H. H. Henrix (Hrsg.)</i> : Unter dem Bogen d. Bundes. Beitr. aus jüd. u. chr. Existenz [s. u. Ia, IIa]	85	<i>E. Wiesel</i> : Adam oder d. Geheimnis d. Anfangs. Brüderl. Urgestalten [s. u. Ia, IIa]	82
<i>A. J. Heschel</i> : Gott sucht den Menschen [s. u. IIa]	74	<i>F. E. Wilms</i> : Freude vor Gott. Kult u. Fest in Israel [s. u. Ia]	70
<i>S. Heym</i> : Ahasver. Roman	74	<i>A. Wittstock</i> : Toraliebe im jüd. Volk [s. u. Ia, IIa]	82
<i>S. Holm-Nielsen</i> : Die Psalmen Salomos. Jüd. Schriften aus hellen.-röm. Zeit, Bd. 5.	75	<i>A. Wolf</i> : Lion Feuchtwanger und das Judentum, in: 25 Jahre Bulletin des Leo Baeck Instituts, Nr. 62, Jerusalem-Königstein/Ts. 1982	99

	Seite		Seite
Year Book (Leo Baeck Institute) Bd. XXV/1980 Dass: Bd. XXVI/1981 Dass: Bd. XXVII/1982	82	III Verfolgung und Widerstand	
<i>M. Zimmermann</i> : Hamburger Patriotismus u. dt. Nationalismus. D. Emanzipation d. Juden in Hbg., Hbg. Beiträge z. Gesch. d. dt. Juden, Bd. VI	83	<i>Willy Israel Cohn</i> : Als Jude in Breslau – 1941. Aus Tagebüchern d. Studienrats Dr. W. I. Cohn [s. u. Ib]	88
IIa Christlich-jüdische Beziehungen		<i>J. David</i> : Ein Stück Himmel. Erinnerungen an eine Kindheit. [s. u. Ib] <i>Dies.</i> : Ein Stück Erde. Das Ende einer Kindheit [s. u. Ib]	89
<i>M. Awerbuch</i> : Chr.-jüd. Begegnung im Zeitalter d. Früh-scholastik [s. u. Ia, Ib]	84	<i>S. Friedländer</i> : Wenn die Erinnerung kommt [s. u. Ib]	90
<i>A. H. Baumann</i> : Judenmission. Christliches Zeugnis unter Juden, in: » <i>Judaica</i> « (38/1), März 1982, S. 3-13 [s. u. Ia]	99	<i>M. Höllen</i> : Heinrich Wienken, der »unpolitische« Kirchenpolitiker. Biographie aus 3 Epochen d. dt. Katholizismus	90
<i>A. Biesinger/G. Biemer/P. Fiedler (Hrsg.) mit K. H. Minz/U. Reck</i> : (Werkstättenbericht) Was Juden u. Judentum f. Christen bedeuten. E. neue Verhältnisbesinnung zw. Christen u. Juden. Lehr-Lerneinheiten f. die Sekundarstufen (Lernprozess Chr. Juden, Bd. 3) [s. u. Ia, Ib]	60	<i>B. Jentzsch (Hrsg.)</i> : Der Tod ist ein Meister aus Deutschland. Deportation u. Vernichtung in poetischen Zeugnissen	91
<i>M. Buber</i> : Begegnung. Autobiograph. Fragmente mit e. Nachwort A. Goes [s. u. Ib]	72	<i>B. Just-Dahlmann</i> : Der Schöpfer der Welt wird es wohl erlauben müssen. Jüd. Dichtung nach Auschwitz	75
<i>A. Bygott</i> : Wege Israels. Ein Modell f. d. Rel.unterricht i. d. Klassen 9-11 [s. u. Ib, IV]	85	<i>H. Krausnick/H. H. Wilhelm</i> : Die Truppe des Weltanschauungskrieges. Die Einsatzgruppen der Sicherheitspolizei u. des SD 1938-1942	91
<i>M. Chagall/K. Mayer</i> : Der Gott der Väter. Das Chagall-Fenster zu St. Stephan in Mainz [s. u. Ia, Ib]	72	<i>E. Laor (E. Landstein)</i> : Ein Leben für Israel [s. u. Ib, IV]	96
<i>Das Kirchentagstaschenbuch</i> : Hamburg '81	85	<i>M. Niemöller</i> : Dahlemer Predigten 1936/37. Vorwort von Th. Mann	92
<i>Deutscher Evangelischer Kirchentag</i> Hamburg 1981. Dokumente	85	<i>L. Poliakov</i> : Geschichte d. Antisemitismus, Bd. I-IV. Bd. I: V. d. Antike bis z. d. Kreuzzügen. Bd. II: D. Zeitalter d. Verteufelung u. d. Ghettos. Bd. III: Religiöse u. soz. Toleranz unter d. Islam. Mit: D. Juden im Kirchenstaat. Bd. IV: Die Marranen im Schatten d. Inquisition. Mit: D. Moriskanen u. ihre Vertreibung [s. u. Ib]	78
<i>H. Donner</i> : Pilgerfahrt ins Hl. Land. Die ältesten Ber. chr. Palästinapilger (4.-7. Jh.) [s. u. IV]	85	<i>E. Röhm/J. Thierfelder</i> : Ev. Kirche zwischen Kreuz u. Hakenkreuz. Bilder u. Texte einer Ausstellung	93
<i>K. Eberhard (Hrsg.)</i> : Was glauben die anderen? [s. u. Ib]	85	<i>L. Rosenthal</i> : Wie war es möglich? Gesch. d. Judenverfolgungen in Deutschl. v. d. Frühzeit b. 1933, als Vorläufer v. Hitlers Endlösung d. Judenfrage. E. Beitr. z. Klärung d. Kollektivschul-Probl. [s. u. Ib]	93
<i>E. L. Ehrlich</i> : Abschied von der Judenmission. Antwort an A. Baumann, in: » <i>Judaica</i> « (38/1), März 1982, S. 14-23 [s. u. Ia, Ib]	99	<i>B. Rübenach (Hrsg.)</i> : Begegnungen mit dem Judentum [s. u. Ib, IIa, IV]	78
<i>H. H. Henrix (Hrsg.)</i> : Unter dem Bogen d. Bundes. Beitr. aus jüd. u. chr. Existenz [s. u. Ia, Ib]	85	<i>W. Scheffler</i> : Vor 40 Jahren: »Endlösung d. Judenfrage«. Programm zur Ausrottung, in: » <i>Das Parlament</i> « (23/31), Bonn, 20. 1. 1982	26
<i>A. J. Heschel</i> : Gott sucht den Menschen [s. u. Ib]	74	<i>Joseph Walk (Hrsg.)</i> : Das Sonderrecht für die Juden im NS-Staat. E. Sammlung der gesetzlichen Massnahmen u. Richtlinien – Inhalt u. Bedeutung mit Beiträgen von Robert M. W. Kempner u. Adalbert Rückerl	93, 104
<i>Judaica</i> . Beitr. z. Verständnis d. jüd. Schicksals (Abschied v. d. Judenmission). Basel (38/1), März 1982 [s. u. Ia]	99		
<i>R. Kastning-Olmesdahl</i> : Die Juden u. d. Tod Jesu [s. u. Ia, Ib]	86	IV Zionismus und Staat Israel	
<i>U. Luz</i> : Zur Erneuerung des Verhältnisses v. Christen u. Juden. Bemerk. üb. d. Rheinländer Synodalbeschlüsse. [s. u. Ia]	100	<i>J. Beinbarz</i> : Achad Ha'am und der deutsche Zionismus, in: »25 Jahre Bulletin des Leo Baeck Instituts«, Nr. 62, Jerusalem-Königstein/Ts. 1982 [s. u. Ib]	99
<i>G. Passeleq OSB</i> : Anmerkungen zu zeitgenössischen jüdenchristlichen Bewegungen, in: » <i>Judaica</i> « (38/1), März 1982, S. 32-46 [s. u. Ia]	99	<i>A. Bygott</i> : Wege Israels. Ein Modell f. d. Rel.unterricht i. d. Klassen 9-11 [s. u. Ib, IIa]	85
<i>J. J. Petuchowski/W. Strolz (Hrsg.)</i> : Offenbarung im jüd.-chr. Glaubensverständnis [s. u. Ia, Ib]	87	<i>H. Donner</i> : Pilgerfahrt ins Hl. Land. Die ältesten Ber. chr. Palästinapilger (4.-7. Jh.) [s. u. IIa]	85
<i>M. Prager OSB</i> : D. Buch meines Lebens	88	<i>R. Halabi</i> : Die Westbank Story	94
<i>B. Rübenach (Hrsg.)</i> : Begegnungen mit d. Judentum [s. u. Ib, III, IV]	78	<i>Israel-Mappe, Jerusalem-Mappe</i> , mit je zwanzig Grafiken jüdischer und arabischer Kinder. Hrsg.: Puah Menczel	95
<i>O. D. Rufeisen</i> : Kann ein Jude in der Kirche seine Identität wahren? Zur Frage der Inkulturation des Christentums in Israel, in: » <i>Judaica</i> « (38/1), März 1982, S. 24-31 [s. u. Ia, Ib, IV]	99	<i>E. Laor (E. Landstein)</i> : Ein Leben für Israel [s. u. Ib, III]	96
<i>G. Schlichting</i> : Ein jüd. Leben Jesu. Die verschollene Toledot-Jeschu-Fassung Tam u-muad. Einl., Text, Übers., Kommentar, Motivsynopse, Bibliogr. [s. u. Ia, Ib]	67	<i>K. H. Liebl</i> : Die Einstellung d. israelischen Parteien z. Palästina-problem	96
<i>C. Thoma</i> : Beschluss 37 d. Ev. Kirche im Rheinland, Fortschritt u. neue Fragen, in: » <i>Judaica</i> « (37/4) [s. u. Ia]	100	<i>B. Rübenach (Hrsg.)</i> : Begegnungen mit d. Judentum [s. u. Ib, IIa, III]	78
<i>C. Thoma</i> : Die theol. Beziehungen zwischen Judentum u. Christentum [s. u. Ia, Ib]	88	<i>O. D. Rufeisen</i> : Kann ein Jude in der Kirche seine Identität wahren? Zur Frage der Inkulturation des Christentums in Israel, in: » <i>Judaica</i> « (38/1), März 1982, S. 24-31 [s. u. Ia, Ib, IIa]	99
<i>E. Wiesel</i> : Adam oder d. Geheimnis d. Anfangs. Brüderl. Urgestalten [s. u. Ia, Ib]	82	<i>M. Stöhr (Hrsg.)</i> : Zionismus. Beitr. z. Diskussion [s. u. Ib]	97
<i>A. Wittstock</i> : Toraliebe im jüd. Volk [s. u. Ia, Ib]	82		

Wie in den vorangegangenen Rundbriefen ist im vorliegenden Heft unter den gleichen Haupt Gesichtspunkten, jeweils alphabetisch geordnet, die darin verarbeitete Literatur verzeichnet, um deren Auffindung zu erleichtern.

19 Systematisches Register über den Inhalt Jg. XXXIV

Standortangabe der Sparten siehe 3. Umschlagseite

	Seite		Seite	
I. Aufsätze und Berichte		I/3. Jüdische Geschichte und Judentum		
I/1. Bibel und Theologie		1	Papst Joh. Paul II.: I [vgl. o. S. 3] II Dem Weg des Erbarmens folgen. Anspr. bei d. ökum. Begegnung m. Vertretern d. christl., islam. u. jüd. Bekenntnisse, 14. Mai 1982, Lissabon [s. u. I/1, I/2, I/4, I/5, I/6]	4
1	I Papst Johannes Paul II.: Aufforderung z. einer d. Judentum u. Christentum entsprechenden Verkündigung u. Forschung. Anspr. a. d. Delegierten d. Bischofskonferenzen f. d. Bez. z. Judentum, 6. März 1982 [s. u. I/2, I/4, I/6, I/II]	3	2 Kard. Bea Symposion im Sekretariat zur Förderung christl. Einheit (anlässlich s. 100. Geburtstags), 19. 12. 1981 I Papst Joh. Paul II. an die Teilnehmer d. Symposions, 19. 12. 1981 [s. u. I/1, I/2, I/4, I/5, I/6, I/II]	5
	II Johannes Paul II.: Dem Weg des Erbarmens folgen, Anspr. bei d. ökum. Begegnung m. Vertretern d. christl., islam. u. jüd. Bekenntnisse, Lissabon, 14. Mai 1982 [s. u. I/2, I/3, I/4, I/5, I/6]	4	II Kard. Bea: Sein Beitrag f. d. Religionsfreiheit, Vortrag Gerhart Riegner [s. u. I/1, I/2, I/4, I/5, I/6, I/II]	7
2	Kard. Bea, 1881–1968: Symposion im Sekretariat zur Förderung christl. Einheit (anlässlich s. 100. Geburtstages), 19. 12. 1981: I Papst Joh. Paul II. an die Teilnehmer d. Symposions [s. u. I/2, I/3, I/4, I/5, I/6, I/II]	5	II Kard. Bea: Sein Beitrag f. d. Religionsfreiheit, Vortrag, Gerhart Riegner [s. u. I/2, I/3, I/4, I/5, I/6, I/II]	12
	II Kard. Bea: Sein Beitrag f. d. Religionsfreiheit, Vortrag, Gerhart Riegner [s. u. I/2, I/3, I/4, I/5, I/6, I/II]	7	4 Institut für Jüd.-Christl. Forschung in Luzern: I Wissenschaft vom Judentum u. chr. Theologie: Prinzipien u. Probleme einer Zusammenarbeit, Vortrag, Sh. Talmon [s. u. I/1, I/5, I/6]	16
3	Leitlinien f. d. chr.-jüd. Dialog, verabschiedet v. d. Konsultation: »Kirche u. jüd. Volk«, Ök. Rat d. Kirchen, London-Colney, 26. 6. 1981 [s. u. I/2, I/5, I/6, I/10, I/II]	9	II Zur Eröffnung d. Instituts am 22. 10. 1981 [s. u. I/5, I/6]	17
4	Institut für Jüd.-Christl. Forschung in Luzern (22. 10. 1981) I Wissenschaft vom Judentum u. chr. Theologie: Prinzipien u. Probleme einer Zusammenarbeit, Vortrag, Sh. Talmon [s. u. I/3, I/5, I/6]	12	5 Herausforderungen, die wir prüfen müssen, Msgr. Jean-Marie Lustiger, Erzbischof v. Paris, Ansprache im ICCJ-Kolloquium, Martin-Buber-Haus, Heppenheim, 30. 6. 1981 [s. u. I/1, I/4, I/5, I/6, I/II]	19
	II Zur Eröffnung d. Instituts a. d. Kath. Fakultät Luzern (22. 10. 1981) [s. u. I/3, I/5, I/6]	16	6 I Bei Chagall in Mainz – II Marc Chagall, 7. Juli 1982 = 95 Jahre: »Arbeit statt Feier« [s. u. I/6]	19
5	Herausforderungen, die wir prüfen müssen, Ansprache, Msgr. Jean-Marie Lustiger, Erzbischof v. Paris (Kolloquium [ICCJ], Martin-Buber-Haus, Heppenheim, 20. 5. 1981) (vgl. u.) [s. u. I/3, I/4, I/5, I/6, I/II]	17	7 Zum Tod v. Gershom Scholem: »Wenn ein Weiser stirbt, kann niemand ihn ersetzen«; G. Scholem: Kabbala – Von d. lebendigen Kraft im Judentum [s. u. I/6]	22
8	Michael Wyschogrod: Ein neues Stadium im jüd.-chr. Dialog [s. u. I/2, I/3, I/5, I/6]	22	8 Michael Wyschogrod: Ein neues Stadium im jüd.-chr. Dialog [s. u. I/1, I/2, I/5, I/6]	22
I/2. Katechese		I/4. Kirche und Synagoge		
1	Papst Joh. Paul II.: I Aufforderung z. einer d. Judentum u. Christentum entsprechenden Verkündigung u. Forschung, Anspr. a. d. Delegierten d. Bischofskonferenzen f. d. Bez. z. Judentum, 6. März 1982 [s. u. I/1, I/4, I/6, I/II]	1	I Papst Johannes Paul II.: I. Aufforderung z. einer d. Judentum u. Christentum entsprechenden Verkündigung u. Forschung – Anspr. a. d. Delegierten d. Bischofskonferenzen f. d. Bez. z. Judentum, 6. März 1982 [s. u. I/1, I/2, I/6, I/II]	3
	II Dem Weg des Erbarmens folgen. Anspr. bei d. ökum. Begegnung m. Vertretern d. christl., islam. u. jüd. Bekenntnisse, 14. Mai 1982, Lissabon [s. u. I/1, I/3, I/4, I/5, I/6, I/II]	3	II Johannes Paul II.: Dem Weg des Erbarmens folgen, Anspr. bei d. ökum. Begegnung m. Vertretern d. christl., islam. u. jüd. Bekenntnisse, Lissabon, 14. Mai 1982 [s. u. I/1, I/2, I/3, I/5, I/6, I/II]	4
2	Kard. Bea Symposion im Sekretariat zur Förderung christl. Einheit (anlässlich s. 100. Geburtstags), 19. 12. 1981: I Papst Joh. Paul II. an die Teilnehmer d. Symposions, 19. 12. 1981 [s. u. I/1, I/3, I/4, I/5, I/6, I/II]	4	2 Kard. Bea Symposion im Sekretariat zur Förderung christl. Einheit (anlässlich s. 100. Geburtstags), 19. 12. 1981: I Papst Joh. Paul II. an die Teilnehmer d. Symposions, 19. 12. 1981 [s. u. I/1, I/2, I/3, I/5, I/6, I/II] II Kard. Bea: Sein Beitrag f. d. Religionsfreiheit, Vortrag, Gerhart Riegner [s. u. I/1, I/2, I/3, I/5, I/6, I/II]	7
	II Kard. Bea: Sein Beitrag f. d. Religionsfreiheit, Vortrag, Gerhart Riegner [s. u. I/1, I/3, I/4, I/5, I/6, I/II]	5	5 Herausforderungen, die wir prüfen müssen, Ansprache Msgr. Jean-Marie Lustiger, Erzbischof v. Paris (s. o.) [s. u. I/1, I/3, I/5, I/6, I/II]	17
3	Leitlinien z. chr.-jüd. Dialog, Konsultation Kirche u. jüd. Volk, London-Colney, 26. 6. 1981 [s. u. I/1, I/5, I/6, I/10, I/II]	13	Papst Joh. Paul II.: Aufruf a. d. Katholiken in d. Welt z. Gebet um Frieden u. Versöhnung d. »beiden Völker« im Hl. Land, Palmsonntag, 4. 4. 1982 [s. u. I/2, I/10, I/11, I/14]	40
8	Michael Wyschogrod: Ein neues Stadium im jüd.-chr. Dialog [s. u. I/1, I/3, I/5, I/6]	7		
13	Papst Joh. Paul II.: Aufruf a. d. Katholiken in d. Welt z. Gebet um Frieden u. Versöhnung d. »beiden Völker« im Hl. Land, Palmsonntag, 4. 4. 1982 [s. u. I/4, I/10, I/11, I/14]	40		
		I/5. Ökumene		
		1	Papst Joh. Paul II.: II Dem Weg des Erbarmens folgen. Anspr. bei d. ökum. Begegnung m. Vertretern d. christl., islam. u. jüd. Bekenntnisse, Lissabon, 14. Mai 1982 [s. u. I/1, I/2, I/3, I/4, I/6]	4
		22	2 Kard. Bea Symposion im Sekretariat zur Förderung christl. Einheit (anlässlich s. 100. Geburtstags), 19. 12. 1981: I Anspr. Papst Joh. Paul II. a. d. Teilnehmer d. Symposions, 19. 12. 1981 [s. u. I/1, I/2, I/3, I/4, I/6, I/II] – II Kard. Bea: Sein Beitrag f. d. Religionsfreiheit, Vortrag, Gerhart Riegner [s. u. I/1, I/2, I/3, I/4, I/6, I/II]	7

	Seite
3 Leitlinien z. chr.-jüd. Dialog, verabschiedet: Konsultation Kirche u. jüd. Volk, London-Colney, 26. 6. 1981 [s. u. I/1, I/2, I/6, I/10, I/II]	9
4 Institut für Jüd.-Christl. Forschung in Luzern (22. 10. 1981) (s. u. I/3, 4)	12
5 Herausforderungen, die wir prüfen müssen, Ansprache Msgr. Jean-Marie Lustiger, Erzbischof v. Paris (vgl. u. I/35) [s. u. I/1, I/3, I/4, I/6]	17
8 Michael Wyschogrod: Ein neues Stadium im jüd.-chr. Dialog [s. u. I/1, I/2, I/3, I/6]	22

I/6. Christen und Juden

1 Papst Joh. Paul II.: I Aufforderung z. einer d. Judentum u. Christentum entsprechenden Verkündigung u. Forschung, Anspr. an d. Delegierten d. Bischofskonferenzen f. d. Bez. z. Judentum, 6. März 1982 [s. u. I/1, I/2, I/4, I/II]. – II Dem Weg des Erbarmens folgen, Anspr. bei d. ökum. Begegnung m. Vertretern d. christl., islam. u. jüd. Bekenntnisse, Lissabon, 14. Mai 1982 [s. u. I/1, I/2, I/3, I/4, I/5, I/II]	3
2 Kard. Bea Symposion im Sekretariat zur Förderung christl. Einheit (anlässlich s. 100. Geburtstags), 19. 12. 1981: I Anspr. Papst Joh. Paul II. a. d. Teilnehmer d. Symposions, 19. Dez. 1981 [s. u. I/1, I/2, I/3, I/4, I/5, I/II] – II Kard. Bea: Sein Beitrag f. d. Religionsfreiheit, Vortrag, Gerhart Riegner [s. u. I/1, I/2, I/3, I/4, I/5, I/II]	4
3 Leitlinien z. chr.-jüd. Dialog, Konsultation »Kirche u. jüd. Volk«, London-Colney, 26. 6. 1981 [s. u. I/1, I/2, I/5, I/10, I/II]	9
4 Institut für Jüd.-Christl. Forschung in Luzern: I Wissenschaft vom Judentum u. chr. Theologie: Prinzipien u. Probleme einer Zusammenarbeit, Vortrag, Sh. Talmon [s. u. I/1, I/3, I/5] – II Zur Eröffnung d. Instituts am 22. 10. 1981 [s. u. I/3, I/5]	12
5 Herausforderungen, die wir prüfen müssen, Vortrag Msgr. Jean-Marie Lustiger, Erzbischof v. Paris (vgl. u. I/35) [s. u. I/1, I/3, I/4, I/5]	16
6 Bei Chagall in Mainz. – Marc Chagall, 7. Juli 1982: 95 Jahre: »Arbeit statt Feier« [s. u. I/3]	17
7 Zum Tode v. Gershom Scholem. – G. Scholem: Kabbala – Von d. lebendigen Kraft im Judentum [s. u. I/3]	19
8 Michael Wyschogrod: Ein neues Stadium im jüd.-chr. Dialog [s. u. I/1, I/2, I/3, I/5]	22

I/7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche

12 V Erkl. d. Deutsch-Israelischen Ges. (DIG) z. Lage im Nahen Osten, Juli 1982 [s. u. I/10, I/12, I/14]	39
--	----

I/8. Verfolgung und Widerstand

9 Wolfgang Scheffler: Vor 40 Jahren: »Endlösung d. Judenfrage«, Programm z. Ausrottung, 20. 1. 1942	26
10 Gedichte als Zeugnisse der Menschenwürde, Beatrice Eichmann-Leutenegger [s. u. I/9]	28
11 Benedicta Maria Kempner – z. Gedenken (1904–1982) [s. u. I/9, I/VI]	32

I/9. Sühne und Wiedergutmachung

10 Gedichte als Zeugnisse d. Menschenwürde, Beatrice Eichmann-Leutenegger [s. u. I/8]	28
11 Benedicta Maria Kempner – z. Gedenken (1904–1982) [s. u. I/8, I/VI]	32

I/10. Staat Israel

3 Leitlinien z. chr.-jüd. Dialog, Konsultation Kirche u. jüd. Volk, London-Colney, 26. 6. 1981 [s. u. I/1, I/2, I/5, I/6, I/II]	9
---	---

12 Israel: Zwei dokum. Berichte (Frühjahr 1982) I Was bed. Israels Rückzug a. d. Sinai? [s. u. I/14]	33
II D. Rolle Israels in einem sich wandelnden Mittl. Osten, Yitzak Shamir [s. u. I/14]	36
III D. PLO in Beirut [s. u. I/14]	38
IV Beschluss d. Jüd. Weltkongresses, 8. Juli 1982 [s. u. I/14]	39
V Erkl. d. Deutsch-Israelischen Ges. (DIG) z. Lage im Nahen Osten, Juli 1982 [s. u. I/7, I/12, I/14]	39
13 Papst Joh. Paul II.: Aufruf a. d. Katholiken in d. Welt z. Gebet um Frieden u. Versöhnung d. »beiden Völker« im Hl. Land, Palmsonntag, 4. 4. 1982 [s. u. I/2, I/4, I/11, I/14]	40

I/11. Kirche und Christen in Israel – Kirche u. Israel

13 Papst Joh. Paul II.: Aufruf a. d. Katholiken in d. Welt z. Gebet um Frieden u. Versöhnung d. »beiden Völker« im Hl. Land, Palmsonntag, 4. 4. 1982 [s. u. I/2, I/4, I/10, I/14]	40
O. D. Rufeisen: Kann ein Jude in der Kirche seine Identität bewahren? Zur Frage der Inkulturation des Christentums (vgl. o. S. 99)	99

I/12. Deutschland und Israel

12 V Erkl. d. Deutsch-Israelischen Ges. (DIG) z. Lage im Nahen Osten, Juli 1982 [s. u. I/7, I/10, I/14]	39
---	----

I/14. Juden und Araber

12 Israel: Zwei dokum. Berichte (Frühjahr 1982) I Was bed. Israels Rückzug a. d. Sinai? [s. u. I/10]	33
II D. Rolle Israels in einem sich wandelnden Mittl. Osten, Yitzak Shamir [s. u. I/10]	36
III D. PLO in Beirut [s. u. I/10]	38
IV Beschluss d. Jüd. Weltkongresses, 8. Juli 1982 [s. u. I/10]	39
V Erkl. d. Deutsch-Israelischen Ges. (DIG) z. Lage im Nahen Osten, Juli 1982 [s. u. I/7, I/10, I/12]	39
13 Papst Joh. Paul II.: Aufruf a. d. Katholiken in d. Welt z. Gebet um Frieden u. Versöhnung d. »beiden Völker« im Hl. Land, Palmsonntag, 4. 4. 1982 [s. u. I/2, I/4, I/10, I/11]	40

I/II. Tagungen

1 I Papst Joh. Paul II.: Aufforderung z. einer d. Judentum u. Christentum entsprechenden Verkündigung u. Forschung, Anspr. a. d. Delegierten d. Bischofskonferenzen f. d. Bez. z. Judentum, 6. März 1982 [s. u. I/1, I/2, I/4, I/6]	3
II Johannes Paul II.: Dem Weg des Erbarmens folgen. Ansprache bei der ökumenischen Begegnung mit Vertretern der christlichen, islamischen u. jüdischen Bekenntnisse in Lissabon, 14. 5. 1982	4
2 Kard. Bea Symposion im Vatikan (anlässlich s. 100. Geburtstags), 19. 12. 1981: I Papst Joh. Paul II. a. d. Teilnehmer d. Symposions [s. u. I/1, I/2, I/3, I/4, I/5, I/6] II Gerhart Riegner (Jüd. Weltkongress), Kard. Bea: Sein Beitrag f. d. Religionsfreiheit [s. u. I]	7
3 Leitlinien z. chr.-jüd. Dialog, Konsultation »Kirche u. jüd. Volk«, London-Colney, 26. 6. 1981 [s. u. I/1, I/2, I/5, I/6, I/10]	9
5 Herausforderungen, die wir prüfen müssen, Vortrag Msgr. Jean-Marie Lustiger, Erzbischof v. Paris (vgl. u. I/35) [s. u. I/1, I/3, I/4, I/5, I/6]	17

III. Echo

14 Echo z. Rundbrief-Folge XXXIII/1981: Gesamtregisterband I-XXX/1948–1978 (vgl. erst in XXXV/1983)	40
---	----

I/VI. In memoriam

7 Zum Tode von Gershom Scholem	19
11 Benedicta Maria Kempner – z. Gedenken (1904–1982) [s. u. I/8, I/9]	32

IV. Rundschau

IV/1. Bibel und Theologie

- 1 Juden u. Christen auf d. 19. Dt. Ev. Kirchentag, Hamburg 1981 [s. u. IV/3, IV/5, IV/6, IV/II] 40
Eindrücke v. Rabbiner Dr. Podet, Buffalo, USA [s. u. IV/3, IV/5, IV/6] 41
A Bist du, der da kommen soll? Jesus – Messias Israels?, Vortrag Peter v. d. Osten-Sacken [s. u. IV/3, IV/5, IV/6, IV/II] 42
B Was haltet ihr von Christus? Jesus zw. Christen u. Juden, Vortrag Fr. W. Marquardt [s. u. A] 46
2 Tagung bischöfl. Delegierter u. anderer Experten f. d. Bez. zw. d. kath. Kirche u. d. Judentum, 2.–5. 3. 1982 [s. u. IV/2, IV/4, IV/6, IV/II] 50
5 Exodus u. Exil. Tagg. d. Dt. Koordinierungsrates d. Ges. f. Chr.-Jüd. Zusammenarbeit, Aachen, 7. 3. 1982 [s. u. IV/3, IV/6, IV/9, IV/II] 54

IV/2. Katechese

- 2 Tagung bischöfl. Delegierter u. anderer Experten f. d. Bez. zw. d. kath. Kirche u. d. Judentum, 2.–5. 3. 1982 [s. u. IV/1, IV/4, IV/6, IV/II] 50
3 Frühjahrstagung 1982 d. Leiter v. Arbeitsgemeinschaften z. Thema »Juden im Rel.unterricht« [s. u. IV/II] 51

IV/3. Jüdische Geschichte und Judentum

- 1 Juden u. Christen auf d. 19. Dt. Ev. Kirchentag, Hamburg 1981 [s. u. IV/1, IV/3, IV/5, IV/II] – Eindrücke v. Rabbiner Dr. Podet, Buffalo, USA [s. u. I] 40
A Bist du, der da kommen soll? Jesus – Messias Israels? Vortrag: Peter v. d. Osten-Sacken [s. u. IV/1, IV/5, IV/6] 41
B Was haltet ihr von Christus? Jesus zw. Christen u. Juden, Vortrag: Fr. W. Marquardt [s. u. A] 46
4 Karl d. Grosse u. d. Juden, Vortrag bei Tagung d. Bischöfl. Akademie Aachen, 8. 3. 1980 [s. u. IV/4, IV/6, IV/II] 52
5 Exodus u. Exil. Tagg. d. Dt. Koordinierungsrates d. Ges. f. Chr.-Jüd. Zusammenarbeit, Aachen, 7. März 1982 [s. u. IV/1, IV/6, IV/9, IV/II] 54
8 Genossen in Utopia: M. Buber, G. Landauer, R. Link-Salinger (Hyman) 57

IV/4. Kirche und Synagoge

- Joh. Paul II. nach d. Angelusgebet, 10. 10. 1982 [s. u. IV/6, IV/8] US 2
2 Tagung bischöfl. Delegierter u. anderer Experten f. d. Bez. zw. d. kath. Kirche u. d. Judentum, Sekretariat z. Förderung chr. Einheit, 2.–5. 3. 1982 [s. u. IV/1, IV/2, IV/6, IV/II] 50
6 Papst ehrt Opfer d. NS [s. u. IV/8] 56

IV/6. Christen und Juden

- Joh. Paul II. nach d. Angelusgebet, 10. 10. 1982 [s. u. IV/4, IV/8] US 2
1 Juden u. Christen auf d. 19. Dt. Ev. Kirchentag, Hamburg 1981 – Eindrücke v. Rabbiner Dr. Podet, Buffalo, USA [s. u. IV/1, IV/3, IV/5, IV/II] 40
A Bist du, der da kommen soll? Jesus – Messias Israels? Vortrag, Peter v. d. Osten-Sacken [s. u. IV/1, IV/3, IV/5, IV/II] 41
B Was haltet ihr von Christus? Jesus zw. Christen u. Juden, Vortrag Fr. W. Marquardt [s. u. IV/1, IV/3, IV/5, IV/II] 42
2 Tagung bischöfl. Delegierter u. anderer Experten f. d. Bez. zw. d. kath. Kirche u. d. Judentum, Sekretariat zur Förderung chr. Einheit, 2.–5. 3. 1982 [s. u. IV/1, IV/2, IV/4, IV/II] 50
4 Karl d. Grosse u. d. Juden, bei Tagung Bischöfl. Akademie Aachen, 6. 3. 1980 [s. u. IV/3, IV/4, IV/II] 52
5 Exodus u. Exil. Tagg. d. Dt. Koordinierungsrates d. Ges. f. Chr.-Jüd. Zusammenarbeit, Aachen, 7. März 1982 [s. u. IV/1, IV/3, IV/9, IV/II] 54

IV/7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche

- 7 Resolution d. Verwaltungsrates d. Zentralrats d. Juden in Deutschld., Juli 1982 [s. u. IV/10, IV/12, IV/14] 57

IV/8. Verfolgung und Widerstand

- Joh. Paul II. nach d. Angelusgebet, 10. 10. 1982 [s. u. IV/4, IV/6] US 2
6 Papst ehrt Opfer d. NS [s. u. IV/4] 56

IV/9. Sühne und Wiedergutmachung

- 5 Exodus u. Exil. Tagg. d. Dt. Koordinierungsrates d. Ges. f. Chr.-Jüd. Zusammenarbeit, Aachen, 7. März 1982 [s. u. IV/1, IV/3, IV/6, IV/II] 54

IV/10. Staat Israel

- 7 Resolution d. Verwaltungsrates d. Zentralrats d. Juden in Deutschld., Juli 1982 [s. u. IV/7, IV/12, IV/14] 57

IV/12. Deutschland und Israel

- 7 Resolution d. Verwaltungsrates d. Zentralrats d. Juden in Deutschld., Juli 1982 [s. u. IV/7, IV/10, IV/14] 57

IV/14. Juden und Araber

- 7 Resolution d. Verwaltungsrates d. Zentralrats d. Juden in Deutschld., Juli 1982 (vgl. u. IV/12) 57

IV/II. Tagungen

- 1 Juden u. Christen auf d. 19. Dt. Ev. Kirchentag, Hamburg 1981 [s. u. IV/1, IV/3, IV/5, IV/6] 40
2 Tagung bischöfl. Delegierter u. anderer Experten f. d. Bez. zw. d. kath. Kirche u. d. Judentum im Sekretariat zur Förderung chr. Einheit, 2.–5. 3. 1982 [s. u. IV/1, IV/2, IV/4, IV/6] 50
3 Frühjahrstagung 1982 d. Leiter v. Arbeitsgemeinschaften z. Thema »Juden im Rel.unterricht« [s. u. IV/2] 51
5 Exodus u. Exil. Tagg. d. Dt. Koordinierungsrates d. Ges. f. Chr.-Jüd. Zusammenarbeit, Aachen, 7. März 1982 [s. u. IV/1, IV/3, IV/6, IV/9] 54

VII. Aus unserer Arbeit

- I Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen 102

VII/8. Verfolgung und Widerstand 9. Wiedergutmachung

- Einige Schicksale von Heimbewohnern 103

VII/11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel

- Aus dem Leben der röm.-kath. hebräischsprechenden Gemeinde 103
Gemeindetage dieser Gemeinde (Schawuot, 1982) 104
Text und Melodie der hl. Messe: hebräisch und arabisch (von Jochanan Elihai) 103
Anm. 5

VII/12. Deutschland und Israel

- „Jedioth Achronot“: Zur Verleihung des Bundesverdienstkreuzes an E. Hemker im Altenheim, 18. 5. 1982, durch den Botschafter der Bundesrepublik in Israel 104
Freiburger Kommunalpolitiker übergeben Teddy Kollek David-Skulptur aus Freiburger Münster als »Gruss des christl. Abendlandes an die geistige Hauptstadt des biblischen Abendlandes«, April 1982 104
Anm. 9

VII/2. Katechese

- II Freiburger Leitlinien zum »Lernprozess Christen Juden«: Eine Brücke über Abgründe der Geschichte 105

20 Personenregister Jahrgang XXXIV*

Das Personenregister umfasst alle Namen einschliesslich der Namen und Autoren aus dem Alten Testament und Neuen Testament, jeweils nachgewiesen mit Seitenangabe. Berufsbezeichnungen oder Titel sind soweit übernommen, als es der eindeutigen Bestimmung von Personen dienlich ist. Statt des im Deutschen gebräuchlichen ß ist das international übliche ss verwendet. Vornamen sind bei neuzeitlichen Namen nachgestellt, bei Namen des Altertums oder Mittelalters ist hingegen die natürliche Wortfolge beibehalten oder der bekannteste Teil des Namens vorangestellt. – Für arabische oder hebräische Namen ist die Schreibweise verwendet, in der sie am häufigsten im FrRu erscheinen. – Nicht in allen Fällen konnte der Vorname angegeben werden.

* Für »IMMANUEL« separates Register s. u. S. 140 / IM 27.

- Aaron (AT) 62
 Abiram (AT) 62
 Abraham (AT) 3, 5, 10, 12, 15, 18, 25, 50, 51, 56, 82, 95
 Achad Haam 98, 99
 Adam (AT) 82
 Adomnanus, Abt 85
 Adorno, Theodor W. 22, 29, 86
 Agnon, Samuel Josef 21
 Agobard von Lyon, Bischof 53
 Ahasver 74, 75
 Akiba (Aqiba, Aqiva), Rabbi 68
 Albrecht II. v. Mainz 74
 Alexander der Grosse 64
 Alexandra, Königin 67, 68
 Alkuin 52
 Althusius, Johannes 77
 Altmann, Adolf 83
 Altmann, Alexander 77, 83
 Altmann, Hans Heinz 104
 Améry, Jean 97, 98
 Amos (AT) 71
 Antigonos aus (von) Socho 72
 Antiochus III. 72
 Aqiba (Aqiva) s. u. Akiba
 Arafat, Yassir US 2
 Areus I, König v. Sparta 71
 Aristides 65
 Aristoteles 25
 Arkulf, Bischof 85
 Arlosoroff, Chaim 58
 Arndt, Ernst Moritz 77
 Athanasius von Alexandrien 65
 Auld, A. G. 61
 Ausländer, Rose 29
 Aviad, Yeshayah (Oscar Wolfsberg) 99
 Avineri, Shlomo 58
 Awerbuch, Marianne 84
 Bacharach, Walter Zwi 83
 Bach-Zelewski, Erich v. 92
 Baeck, Leo, Rabbiner US 2, 89
 Balak (AT) 62
 Baldwin, Peter M. 83
 Band, Arnold, J. 72
 Bankier, D. 98
 Bar Kochba, Simeon 25, 80
 Bar Kokhba s. u. Bar Kochba
 Baron, Lawrence 83
 Baron, Salo W. 93
 Barsam, Jizchak 94
 Barta, Johannes 31
 Barth, Jakob 77
 Barth, Karl 25, 49, 63
 Barth, Markus 15, 17
 Barthélemy, D. 73
 Bathseba (AT) 61
 Baumann, A. H. 99
 Baumgart, Reinhard 31
 Bea, Augustin, SJ, Kurienkardinal 3, 5, 6, 7, 8, 9, 32, 76, 77
 Beck, Karl 98
 Becker, Hellmut 22
 Ben Barak, Z. 61
 Ben Carlo 84
 Ben-Chorin, Schalom 15, 54, 55, 56, 86
 Ben Elissar, Eliahu 33
 Ben Gurion, David 90, 98
 Ben Isaac, Salomo (Raschi) 84
 Ben Jacob 68
 Ben-Jizchak, Abraham (Abraham Sonne) 99
 Ben Meir, Samuel 84
 Ben Shetach, Schimon 68
 Ben Tovim 95
 Benjamin, Dora 99
 Benjamin, Georg 99
 Benjamin, Walter 21, 22, 99
 Berger, Ulrike 9, 57, 97
 Bergman, Hugo S. 58
 Bernhard von Clairvaux 53
 Bertram, Adolf, Kardinal, Erzbischof 91
 Bettscheider, Heribert 64, 66
 Betz, Otto 66
 Bickermann, Elias 71, 72
 Bickert, R. 61
 Biemer, Günter 51, 60, 105
 Biesinger, Albert 60
 Bileam (AT) 62
 Binterim, Anton, Josef 93
 Birnbaum, Max P. 83
 Bischoff, E. 67, 68
 Blumenfeld, Erik 40
 Blumenthal, David R. 72
 Boas, Jacob 83
 Bock v. (Generalfeldmarsch.) 92
 Bodin, Jean 77
 Bonhoeffer, Dietrich 81
 Boyer, John W. 83
 Braun, R. L. 61
 Braunfels, Wolfgang 52
 Braunschweig, Robert 16
 Brecht, Bert 22
 Brecher, Daniel Chil 99, 101
 Breuning, Wilhelm 86
 Britschgi-Schimmer, Ina 59
 Brocke, Michael 97
 Brown, Robert McAfee 8
 Buber, Martin 21, 47, 57, 58, 59, 60, 72, 81, 82, 83, 98
 Bühler, Josef, Staatssekretär 27
 Bürkle, Horst 60
 Bultmann, Rudolf 15
 Buren, Paul M. van 49
 Bygott, Annette 85
 Caron, Vicki 83
 Cassius Dio 79
 Cavaletti, Sofia 51
 Celan, Paul 31, 32, 86
 Celsus 65
 Chagall, Bella 19
 Chagall, Marc 18, 19, 72
 Chil Brecher, Daniel 99
 Chronik (AT) 61, 71
 Churchill, Charles Henry 98
 Clemens v. Alexandria 63
 Cohen, Arthur A. 82, 83
 Cohen, Daniel 74
 Cohen, Hermann 75
 Cohn, Berta 82
 Cohn, Willy Israel 88, 89
 Conzelmann, Hans 66
 da Costa, Uriel 98
 Crispin, Gilbert, Abt 84
 Croner, Helga 7, 13, 22
 Cube, F. v. 60
 Cunz, M. 99
 Dan, Joseph 72
 Dathan (AT) 62
 David (AT) 15, 52, 53, 61, 75
 David, Janina 89, 90
 Deak, Istvan 83
 Demetrios 72
 Descartes, René 25
 Dohm, Christian Wilhelm v. 78
 Dolf (A. P.), Michaelis 83
 Domin, Hilde 32
 Donner, Herbert 85
 Dreyer, A. 98
 Drews, Jörg 20
 Droste-Hülshoff, Annette v. 32
 Dubois, Jacques Marcel OP 51
 Dupont-Sommer, André 73
 Dupuy, Bernard, OP 13
 Eban, Abba 37
 Ebeling, Gerhard 81
 Eberhardt, Kurt 85
 Eckert, Willehad Paul OP 91, 98
 Eckhart, Meister 58, 59
 Egger, Rita 22, 75
 Ehninger, Gotthilf 95
 Ehrlich, Ernst Ludwig 16, 60, 61 72, 74, 79, 99, 105
 Eicher, Peter 88
 Eichmann, Adolf, SS-Obersturmbannführer 27, 28
 Eichmann-Leutenegger, Beatrice 32
 Einhorn, David 83
 Eisenhower, Dwight D. 33
 Eissfeldt, Otto 61
 Eitzen, Paul von 74
 Elias s. u. Elija
 Eliav, Arje 98
 Elihai Jochanan (Yohanan) 103
 Elija (Elias AT) 18, 42, 46
 Elisabeth (NT) 2
 Eivers, Rudolf 77
 Emerton, J. A. 61
 Epiphanius 65, 71
 Esra (Ezra, AT) 61
 Etheria 85
 Eucharis, Bischof 85
 Eusebius 65
 Eustochium 85
 Ezechiel (AT), Prophet 25
 Fährnders, W. 58
 Feininger, B. 60
 Feuchtwanger, Lion 99
 Fiedler, Peter 51, 60, 61, 64, 66, 70, 77, 82, 86, 93, 99, 100, 105
 Fiedler, W. 84
 Field, Geoffrey G. 82
 Finkel, A. 13
 Fischer, Ruth 33
 Fisher, Eugene J. 51
 Flavius, Josephus s. u. Josephus Flavius
 Flusser, David 15, 23, 24, 42, 43, 53, 54, 73, 86
 Foerg, Irmgard 82
 Frank, Suso OFM 65
 Freisler, Roland 27
 Freundlich, Bracha 101
 Frey, Hellmuth 62
 Friedberg, Abraham 68
 Friedländer, Albert 97
 Friedländer, Saul 90
 Friedländer, Walter 33
 Friedlander, Albert 41
 Friedmann, Elias OCD 104
 Friedmann, Pavel 30
 Frizzell, Larry 13
 Fuchs, Gotthard 86
 Funkenstein, Amos 72
 Galen, Clemens August Graf v., Kardinal 91
 Gans, Eduard 77
 Geiger, Abraham 86
 Genscher, Hans-Dietrich 40
 Gilbert, Maurice SJ 51
 Ginsburg, Alexander 28
 Glatzer, Nahum 82, 83
 Goes, Albrecht 72
 Goethe, Johann Wolfgang v. 60
 Gogarten, Friedrich 81
 Goldberg, Lea 99
 Goldmann, Nahum 59, 98
 Goldschmidt, Dietrich 41
 Goldszmit, Henryk s. u. Korczak, Janusz
 Gollwitzer, Helmut 15, 76, 97
 Gordan, Paulus OSB 2, 7, 90
 Gordis, Robert S. 9
 Gordon, Aaron David 58
 Gottsched, Johann Christoph 78
 Grätz, Heinrich 67
 Graus, F. 74
 Greenberg, Gershon 83
 Greive, Hermann, 83, 92, 93, 97
 Grisebach, Eberhard 81
 Gröber, Conrad, Erzbischof 91
 Grözinger, Karl E. 73
 Grossmann, Kurt R. 36
 Grosz, George 91
 Grotholmann, Martha 61
 Gruenwald, Ithamar 72
 Güde, Wilhelm 73
 Gut, Walter 16
 Haack, Dieter 54, 55, 56
 Haam s. u. Achad Haam
 Habermas, Jürgen 22
 Haddad, Nimer S. 98
 Hadrian, röm. Kaiser 80
 Haenchen, Ernst 66
 Halabi, Rafik 37, 94, 96
 Hammerstein, Franz v. 13
 Hansen, Niels 104
 Harnack, Adolf v. 63
 Hart Brüder 58
 Hasenhüttl, Gotthold 61, 62
 Haverkamp, Alfred 73, 74
 Hechler, William Henry 98
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 16, 22, 88
 Heine, Heinrich 99
 Heine, Salomon 84
 Helene, Königin (Mutter d. Kaisers Konstantin) 67
 Helene v. Adiabene 67
 Hemker, Elisabeth 102, 103
 Hemmerle, Klaus, Bischof 54, 55

- Hengel, Martin 80
 Henrich, Franz 15
 Henrix, Hans-Hermann 53, 54, 56, 85, 86
 Hentig, Hartmut v. 22
 Herzig, Arno 83
 Herzl, Theodor 21, 58, 98
 Herzka, Theodor 58
 Heschel, Abraham Joshua 74
 Hess, Moses 15, 97
 Hesse, Hermann 16
 Heydrich, Reinhard, Chef d. Sicherheitspolizei u. d. SD, Stellv. Reichsprotektor in Böhmen und Mähren 26, 27, 28
 Heym, Stefan 74, 75
 Hieronymus 85
 Hildebrandt, F. 92
 Hiob (Ijob, AT) 32, 64, 82
 Hirsch, Emanuel 81
 Hitler, Adolf 17, 18, 75, 90, 93, 96
 Hoch, Marie-Thérèse NDS 13
 Höllen, Martin 90
 Hohelied (Buch, AT) 72
 Hoffmann (Repräsentant d. Rasse- u. Siedlungshauptamtes) 27
 Hoffmann, Camill 31
 Hoffmann, David 16
 Hoffmann, Hermann 89
 Holm-Nielsen, Svend 75
 Holz, Kurt 56
 Hosea (Osee, AT) 71
 Hruby, Kurt 100
 Hugo v. St. Viktor 84
 Huldricus, Jabob 67
 Humboldt, Alexander v. 77
 Hyman, Arthur 59
 Hyman, Paula 83
- Ilg, Norbert 73
 Illich, Ivan 22
 Illsar, Yehiel 98
 Immer, Karl 92
 Irsigler, F. 74
 Irving, David 28
 Isaak (AT) 10, 25, 50
- Jacobi, Friedrich, Heinrich 78
 Jacoby, Yoram Konrad 101
 Jacobs, Bolke 55, 56
 Jäggi, Peer 16
 Jakob (AT) 10, 25, 50, 65
 Jakobus d. Ä. (Zebed, NT) 100
 Jehuda Halevi s. u. Juda Halevi
 Jehuda Isch Bartota s. u. Judas Iskariot
 Jellinek, Adolf (Aaron) 68, 69
 Jentsch, Bernd 29, 91
 Jeremia (AT) 71
 Jersch-Wenzel, Stefi 83
 Jesaja (AT) 13, 44, 50, 71, 85, 88
 Jesus Sirach 71
 Joab (AT) 61
 Johannes XXIII., Papst 6, 7, 8, 96
 Johannes (Apk) 6, 88
 Johannes der Täufer 43, 46
 Johannes, Evangelist 48, 69, 74
 Johannes Paul II. (Woityla, Karol), Papst US 2, 3, 4, 5, 7, 32, 40, 51, 56
 Jona (Jonas, AT) 71
 Jorzig, Herbert 104
 Josephus Flavius 14, 71, 79
 Jospe, Alfred 83
 Josua (AT) 61, 75
 Juda Halevi 86
 Judas Iskariot (NT) 69
 Just-Dahlmann, Barbara 32, 75
- Kafka, Franz 17, 31
 Kafka, Georg 31
 Kahl, Hans Dieter 53, 54
- Kaiser, Odilo OP 61, 64, 74, 77, 79, 88
 Kampmann, Wanda 93
 Kantorowicz, Gertrud 30
 Kaplan, Mario A. 83
 Kapper, Kurt 30
 Karas, Josef 84
 Karl der Grosse 52, 53, 54, 86
 Kaschnitz, Marie Luise 28
 Kastein, Josef 98
 Kastning-Olmesdahl, Ruth 74, 86, 87
 Katz, Jacob 23
 Katz, William (Willy) 75, 76
 Katzenstein, Julius 98
 Kaufmann, Ludwig 18
 Kaufmann, Yechezkel 15
 Kautzsch, Emil 75
 Keidel, Eugen 104
 Keller, Erwin 91
 Kempner, Benedicta Maria 32, 33
 Kempner, Robert M. W. 32, 33 101, 102
 Kershaw, Ian 83
 Kestenbergl-Gladstein, R. 98
 Khoury, Adel-Theodore 79
 Kimchi, Josef 84
 Kinet, Dirk 71
 Kisch, Guido 73, 76
 Kitagawa, Joseph M. 65
 Klafki, W. 60
 Klemig, Roland 76
 Klopfer, Gerhard 27
 Klüger, Ruth 29
 König, Bruno 30
 Koenig, Jochanan 52
 Kogan, Barry S. 86, 88
 Kohn, Hans 58
 Kolbe, Maximilian OFM US 2
 Kollek, Teddy 94, 104
 Kolmar, Gertrud 30, 99
 Konstantin der Grosse, röm. Kaiser 65, 68, 87
 Korach (Korah, AT) 62
 Korczak, Janusz US 2
 Kottje, Raymund 52, 53, 54, 86
 Kraus, Hans-Joachim 88
 Kraus, Karl 31
 Krausnick, Helmut 91
 Krauss, Samuel 67, 68, 69
 Kritzingler, Fr. W. 27
 Kropotkin, Fürst P. 59
 Krupp, Michael 69, 80, 89, 96, 97
 Kube, Gauleiter 92
 Küng, Hans 12
- Lachmann, Hedwig 57
 Lactantius 65
 Lamberti, Marjorie 83
 Lamm, Hans 55
 Lamparter, Helmut 62
 Lanczkowski, Günter 62, 63
 Landauer, Gustav 57, 58, 59, 60
 Landmann, Salcia 31
 Lang, Bernhard 64
 Lange (Riga), SS-Sturmbannführer 27, 28
 Lange, Hilde 99
 Laor, Eran (Erik Landstein) 96
 Lapide, Pinchas 15, 97
 Laqueur, Walter 58
 Lasker-Schüler, Else 32
 Lauer, Simon 16
 Lauf, A. 84
 Leibniz, Gottfried Wilhelm v. 78
 Lessing, Gotthold Ephraim 78
 Leuner, Heinz David 43
 Levinson, Nathan Peter, Rabbiner 55
 Liberles, Robert 83
 Lichtenberger, Hermann 73
 Lichtenstein, Jechiel Zebi 68
 Lichtheim, George 60
 Lidtke, Vernon 82
- Liebermann, Max 95
 Liebl, Karlhans 96
 Lindars, B. 61
 Link-Salinger (Hyman), Ruth 57, 59, 60
 Lohse, Eduard, Landesbischof 44
 Lotter, Friedrich 52, 53
 Lowenthal, Ernst G. 76, 99
 Lowenthal-Hensel, Cécile 77
 Luckner, Gertrud US 2, 5, 7, 13, 17, 33, 56, 83, 88, 89, 90, 93, 95, 102, 103, 104, 105
 Ludwig, Theodore M. 65
 Lueger, Karl 83
 Lukas, Evangelist¹ 23, 24, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 66, 67, 69, 75, 100
 Luria, Isaak (Jischaq) 20
 Lustiger, Jean-Marie, Erzbischof 17
 Luther, Martin 47, 48, 67
 Luther, Martin (zuständiger Mann d. Auswärtigen Amtes f. Judenfragen) 27
 Luz, Ulrich 100, 101
- Maas, F. 61
 Maas, Rubin 95
 Maier, Johann 77
 Maimon, A. 74
 Maimonides s. u. Moses Maimonides
 Makkabäer (AT) 72
 Mann, Thomas 92
 Mao Tse-tung 66
 Marcion 63, 65
 Marcus, Ivan 72
 Margalioth, Mordecai 80
 Margalit, Elkanah 58
 Margulies s. u. Margalioth, Mordecai
 Maria (Mirjam), Mutter Jesu (NT) 2, 3, 18, 67, 69
 Markion s. u. Marcion
 Markus, Evangelist 43, 46, 47, 66, 75
 Marquardt, Friedrich Wilhelm 41, 42, 46, 97, 98
 Marr, Wilhelm 84
 Marx, Karl 22
 Kritzingler, Fr. W. 31
 Maser, Peter 64
 Mass, F. 61
 Mathieu, Bording G. 83
 Matthäus, Evangelist 24, 43, 46, 50, 66, 100
 Maupertius, Pierre-Louis Moreau de 78
 Maurer, Alfons 52
 Maurer, Rudolf 88
 Mayer, Hans 79
 Mayer, Klaus 19, 72
 Mayer, Paul Yogi 83
 Meir, Jaffa 95
 Mejia, Jorge, Generalsekretär der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen z. Judentum 3, 50, 51
 Menczel, Josef Schlomo 95
 Menczel, Puah 95
 Mendelssohn, Georg Benjamin 77
 Mendelssohn, Harald v. 64
 Mendelssohn, Moses 67, 77, 78, 83, 88
 Mendelssohn-Bartholdy, Abraham 77
- Mendelssohn-Bartholdy, Albrecht 77
 Mendelssohn-Bartholdy, Felix 77
 Mendes-Flohr, Paul R. 58
 Mestri, Guido del, Apost. Nuntius in Bonn US 2
 Meyer, Michael A. 82, 86, 87
 Michal (AT) 61
 Milgon, Dietmar 56
 Milik, J. T. 73
 Minz, Karl-Heinz 60
 Mirjam (Miriam, AT) 62
 Mittwoch, Eugen 77
 Mnaseas 71
 Modonius 52
 Mohammed (Muhammad) 85
 Mommens, Theodor 15
 Moritz, Ernst 77
 Mortkowicz-Olczakowa, Hanna US 2
 Moses (AT) 3, 10, 15, 23, 24, 25, 26, 42, 52, 56, 62, 65, 71, 75, 97
 Moses Maimonides 25, 72, 86, 88
 Moses Nachmanides 72, 88
 Mühsam, Erich 83
 Müller, G. 15
 Müller, Heinrich (Chef d. Gestapo) 27, 28
 Muhammad s. u. Mohammed
 Murray, D. F. 61
 Murray, John Courtney SJ 7
 Mussner, Franz 13, 14, 22, 23, 24, 25, 26, 46, 70, 98, 105
 Mutius, H. G. v. 80, 85
- Nachmanides s. u. Moses Nachmanides
 Napoleon I. 97
 Nasser, Gamal Abd el 34
 Nathan der Weise (Lessing) 78
 Nebe, Gerhard-W. 73
 Nehemia (AT) 61
 Nestorius 68, 69
 Neudecker, Reinhard SJ 51
 Neumann, Erich 27
 Neumann, Franz 33
 Neves, Hannelore 89
 Nicolai, Friedrich 78
 Niemöller, Martin 92
 Nikolaus von Manjacorica 84
 Noach (Noe, AT) 8
 Nolde, Emil 64
 Nordau, Max 57
 Noth, Martin 62
- Oesterreicher, John M. 13, 22
 Oliphante, Lawrence 98
 Olmesdahl, R. s. u. Kastning-Olmesdahl
 Onias IV. 71
 Oppenheimer, Franz 58
 Origenes 65
 Orland, Nahum 98
 Osten-Sacken, Peter v. d. 41, 42, 82
- Pabst, Hartmut 73
 Pannenberg, Wolfhart 81
 Passeleq, Georges OSB 99
 Paucker, Arnold 82, 83
 Paul, Jean 78
 Paul VI., Papst 6, 7, 32
 Paula 85
 Paulus, Apostel 3, 4, 6, 15, 23, 24, 25, 44, 45, 47, 48, 50, 51, 53, 54, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 100, 101
 Pelli, Moshe 83
 Perles, Felix 83
 Perles, F. S. 83
 Perthes, Clemens 77
 Petrus Alphonsi 84

¹ Hier sind auch die aus der Apostelgeschichte (Apg) zitierten Stellen aufgenommen (vgl. Jerusalem Bibel: »Dieser Verfasser ist nach der einstimmigen Überlieferung der Kirche Lukas«).

- Petrus, Apostel 15, 44, 46, 68, 69
Petrus Damiani 84
Petrus Venerabilis 84
Petuchowski, Jakob J. 86, 87
Peyrere, Isaac de la 98
Pflisterer, Rudolf 78
Philo von Alexandrien 72
Pia, Monique 82
Pilatus 53
Piron, Mordechai, Rabbiner 16
Pius XI., Papst 78
Pius XII., Papst 6, 7, 32
Plotin 25
Podet, Allen, Rabbiner 41, 105
Poliakov, Léon 78
Posen, Jacob, Rabbiner 16
Prager, Mirjam OSB 88
Press, V. 74
Preysing, Konrad Graf v., Kardinal, Bischof 91
Pringle, Annette 82
Psalmen (AT) [84 (85), 11] 2; [137, 5] 18; [22] 44; [55, 24] 69
Psalmen Salomos 42
Ptolemäus VII. 71
Pufendorf, Samuel v. 77
Pulzer, Peter 83
- Quadratus 65
- Rahner, Karl 3, 8
Rasch, Hansjörg 85
Raschi, Rabbi s. u. Ben Isaac, Salomo
Rau, Johannes 55, 56
Reb, Joshua 75
Reck, U. 60
Rectov, M. 58
Rée, Anton 84
Rees, Elfan 36
Reichenbach 84
Reinharz, Jehuda 99
Reisberg, Martin 56
Rendtorff, Rolf 79, 88, 98
Rendtorff, Trutz 81
Reuchlin, Johannes 73
Reynolds, Frank E. 65
Rheins, Carl J. 83
Richter (Buch AT) 61, 71
Ricoeur, P. 70
Riegner, Gerhart 5, 16, 98
Riesner, Rainer 66
Riesser, Gabriel 83, 84
Riff, Michael Anthony 83
Robinson, John A. T. 66
Röhm, Eberhard 93
Röll, Walter 74
Roloff, Jürgen 66, 67
Ron (israel. Botschafter in Rom) US 2
Roncalli, Angelo, Nuntius (später Johannes XXIII.) s. u. Johannes XXIII.
Rosendor, Bitia 56
Rosenthal, Fritz s. u. Ben Cholim, Schalom
Rosenthal, Ludwig 93
Rosenzweig, Franz 14, 15, 59, 88
Rotenstreich, Nathan 19
Rowley, H. H. 73
Rozenblit, Marsha L. 83
Rudolf II., Kaiser 74
Rübenach, Bernhard 78
Rückerl, Adalbert 101
Ruether, Rosemary R. 100
Rufeisen, Oswald Daniel OCD 99, 104
Ruth (AT) 56
- Saadia ben Josef (Gaon zu Sura, Sa'adjah ben Josef al Fajjumi Gaon) 86
Sabbatai, Zwi (Pseudomessias) 21, 22, 98
Sabbati Zewi s. u. Sabbatai Zwi Sacharja (Zacharias, AT) 42, 87
Sachs, Nelly 31, 32, 86
Safrai, Shmuel 79
Salomo (AT) 52, 61, 75
Samuel (AT) 61, 75
Sartre, Jean-Paul 59
Seckler, Max 88
Sellheim, Rudolf 61
Severus 71
Shakespeare, William 59, 60
Shamir, Yitzak 36
Shemesh, Simcha 95
Siemann, W. 84
Silbermann, Joachim 16, 17
Simeon (NT) 50
Simon, Ernst 21
Simon, Magus 65
Simon v. Kyrene 65
Smedt, Emile Joseph de, Bischof 7
Sölle, Dorothee 81
Sonne, Abraham s. u. Ben Jizchak, Abraham
Spinoza, Baruch (Benedictus) de 60, 88
Susman, Margarete 32
Sylvanus, Erwin US 2
- Schaeder, Grete 57, 59
Schäfer, Peter 77, 79, 80
Scheffler, Wolfgang 26, 93, 101
Scheid, Richard 31
Schempp, H. 58
Schiller, Friedrich 55
Schim'on s. u. Petrus
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 16
Schlichting, Günter 67, 68
Schlösser, Manfred 29
Schluchter, W. 15
Schlüter, M. 80
Schmid, Herbert 101
Schmidig, D. 16
Schmude, Jürgen 101
Schneider, G. 66
Schnider, Franz Xaver 43
Schnittke, Olga 95
Schoenflies, Familie 99
- Schöngarth (Krakau), SS-Oberführer 27
Scholder, Klaus 93
Scholem, Fanja 21
Scholem, Gershom (Gerhard) 14, 15, 19, 20, 21, 22, 72, 83, 99
Schopenhauer, Arthur 59
Schors, Josef Bechor 84
Schorsch, Ismar 82
Schreiber, Hermann, Rabbiner 85
Schulz, W. 60
Walk, Günther 93
Schwarz, Walter 56
Schweiger, Ralph 85
Schweitzer, Albert 68
Schweizer, Eduard 69
- Stalin, Josef 18
Stargardt, Familie 99
Startz, Katharina 93
Stein, Edith (Teresia Benedicta a Cruce) 33
Stein, Leopold 83
Steinhardt, Jakob 56
Steinschneider, Moritz 14, 67, 68
Stephany, Erich 52, 54
Sterling, Eleonore 93
Stern, Menachem 79
Stern-Täubler, Selma 83
Sternberg, Henri 30
Stöhr, Martin 55, 97
Strasser, Otto 98
Strauss, Heinrich 95
Strauss, Herbert A. 83
Strindberg, August 59
Strolz, Walter 87, 88
Stuckart, Staatssekretär, Reichsinnenministerium 27
- Talmage, Frank 72
Talmon, Shemaryahu 12, 15, 16, 88
Tanchum, Rabbi 68
Tertullian 65, 71
Theobald, Michael 70
Theodosius, Archidiakon 85
Thieme, Hans 73, 76, 78, 84, 96
Thierfelder, Jörg 93
Tholuck, F. A. G. 64
Thoma, Clemens SVD US 2, 12, 13, 14, 15, 16, 22, 23, 24, 25, 26, 62, 72, 73, 75, 81, 86, 88, 100, 101
Thomas von Aquin 61, 88
Thomasius, Christian 77
Tillich, Paul 81
Timotheus (NT) 67
Tolstoi, Leo N. 59
Torrella, Cascante, Ramon, Bischof 3, 50, 51
Tourey, Jacob 83
Tramer, Hans 99
Trepper, Leopold 97
Trutwin, Werner 85
Tur-Sinai, N. H. (Harry Torczyner) 2, 18
- Uhde, Bernd 60
Urbach, Ephraim 19
Uria (AT) 61
- Vågts, Alfred 77
Vavrova, Dana 89
Veijola, T. 61
Verdet, Andre 19
Volavkova, Hanna 28
Voltmer, E. 74
Vorglimler, Herbert 3, 8
- Wagenseil, Christoph 67
Walk, Joseph 88, 89, 93, 99, 101
Walters, James J. 83
Warburg, Aby M. 15
Weber, Ilse 29
Weber, Max 15
Weber-Krebs, Frieda 2
Wehrle, Josef 62
Weil, Gotthold 14
Weinrich, Michael 81, 82, 87
Weinzierl, Erika 13
Weimar, Peter 61, 71
Weiss, Hans Isaak 101
Weizsäcker, Richard v. 41
Weltsch, Robert 58, 99
Werblovsky, R.-J. Zwi 22
Wertheimer, Jack 83
Whitman, C. O. 59
Wiederkehr, Dietrich 88
Wienken, Heinrich, Bischof 90, 91
Wiesel, Elie 82
Wilczynska, Stefania US 2
Wilde, Oskar 59
Wilhelm II., Kaiser 83, 98
Wilhelm, Hans-Heinrich 91, 92
Willebrands, Jan G. M., Kardinal 5, 7
Wilms, Franz-Elmar 70, 71
Winkens, Jo 54
Winston, David 72
Wirth, Wolfgang 98
Wistrich, Robert S. 83
Wittstock, Alfred 79, 82
Wolf, Arie 99
Wolff, Carola 85
Wolfsberg, Oscar s. u. Aviad, Yeshayahu
Wyler, Herbert 16
Wyler-Guggenheim, Susy 16
Wyman, Bill 19
Wyschogrod, Michael 22
Wyszynski, Stephan, Kardinal, Erzbischof 90
- Yadin, Yigael 73
- Zacharias (AT) s. u. Sacharja
Zacharias (NT) 42, 44
Zahrnd, Heinz 81
Zasius, Ulrich 73
Zefanja (AT) s. u. Zephania
Zeller, Dieter 67
Zephania (Sophonias, AT) 6
Zereminska, Maria 29
Zimmermann, Mos(c)he 83, 84
Zywulska, Krystyna 29

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 Religionswissenschaft
 der Hebräischen Universität Jerusalem
 der »School of Jewish Studies«
 der Universität Tel Aviv
 dem »Israel Interfaith Committee«
 dem Israel Büro des »American Jewish Committee«
 der »Anti-Defamation League of B'nai B'rith«
 der »Reformed Churches of Holland«

Redaktionskomitee

Für 5 Fachbereiche mit je einem jüdischen und
 christlichen Redakteur:

Hebräische Bibel: Dr. Benjamin Uffenheimer, Pro-
 fessor für Bibelwissenschaft, Bibelabtlg. der Univer-
 sität 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 Reli-
 gionswissenschaft, Hebräische Universität Jerusa-
 lem – Dr. Michael Krupp, Beauftragter der Evan-
 gelischen Kirche Berlin für das Ökumenische Ge-
 spräch zwischen Christen, Juden und Moslems in
 Jerusalem

*Jüdisch-christliche Beziehungen in Vergangenheit und
 Gegenwart:* Dr. Ze'ev W. Falk, Professor für Fami-
 lien- und Erbrecht, Hebräische Universität Jerusa-
 lem – Dr. Paul Figuera

Jüdisches Denken und Spiritualität: Dr. Warren
 Z. Harvey – Fr. José Espinosa

Zeitgenössisches religiöses Gedankengut in Israel:
 Professor Dr. Pinhas H. Peli, Beersheba – Dr. Wes-
 ley Brown

Berater: Rev. Åke Skoog, Ökumenisch-Theologi-
 sche Forschungsgemeinschaft in Israel – Theodore
 Friedman, 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 Fa-
 kultät Luzern

* Gründer und Herausgeber 1972–1980 Dr. J. (Coos) Schone-
 veld

IMMANUEL X/1982 Jerusalem/Freiburg i. Br.

INHALT

- I Sinaibund, Prophetie und Israels
 Erwähltheit in der rabbinischen
 Polemik. Von Benjamin Uffenhei-
 mer, Professor für Bibelwissen-
 schaft an der Universität Tel Aviv . 115 / IM 2
- II Jehoshua Amir zum 70. Geburts-
 tag. Von Benjamin Uffenheimer 128 / IM 15
- III Der Text der Mischna. Neue Fak-
 simile-Ausgaben von Mischna-
 Handschriften und Editionsversu-
 che. Teil I – Einleitung: Die drei
 vollständigen Mischna-Hand-
 schriften. Bearbeitet von Dr. Mi-
 chael Krupp, Jerusalem 134 / IM 21
- IV Personenregister IMMANUEL,
 Jg. X 140 / IM 27

I Sinaibund, Prophetie und Israels Erwähltheit in der rabbinischen Polemik*

Von Benjamin Uffenheimer, Professor für Bibelwissenschaft an der Universität Tel Aviv

A. Die biblische Problematik

Der Bericht von der Gottesoffenbarung am Sinai (Ex 19–24) beruht auf der Bundesidee, deren geschichtlichen Hintergrund und deren theopolitische Bedeutung ich an anderer Stelle ausführlich dargelegt habe¹. Gott gegenüber ist Israel »Erbteil« oder besser »Vasallenbereich« (Ex 19,5), den Völkern gegenüber ist es »Königsbereich von Priestern«. In späteren Quellen wird dieses Verhältnis mit dem Verbum »erwählen« und dem Begriff »Erwählung« bezeichnet (Dtn 7,6; Ps 132,13; 135,4 et passim). Die Intimität dieser Stellung Israels Gott gegenüber wird zuweilen mit Vorstellungen aus dem Familienbereich umschrieben, wobei besonders die göttliche Vaterschaft betont wird: »Söhne seid ihr dem Herrn eurem Gott« (Dtn 14,1) oder »mein erstgeborener Sohn ist Israel« (Ex 4,22). Später wurde der davidische König als Sohn Gottes bezeichnet (2 Sam 7,14; Jes 9,1; Ps 2,1 et passim), was besonders im Sinne göttlicher Adoption zu verstehen ist, während das Verhältnis Israels zu Gott mit Vorstellungen aus dem erotischen Bereich verinnerlicht wird; hierbei ist Gott immer der enttäuschte oder betrogene Bräutigam, Ehemann oder Liebhaber, während Israel als treulose Braut, Ehefrau, ja als Hure angeprangert wird (Hos 1–3; Jer 2,1–3.20.23–25.32f.; Hes 16,23). Aus all diesen bildhaften Umschreibungen ergibt sich, dass die Nähe zu Gott an Bedingungen geknüpft ist, ohne welche die besonderen Rechte hinfällig werden und sich in eine besondere Schuld verwandeln: »Euch nur habe ich auserkannt von allen Sippen des Bodens, darum ordne euch ich zu *alle* eure Verfehlungen (Am 3,2), wobei das Wort »alle« hervorgehoben wird; dies schließt Verfehlungen ein, die anderen Völkern nicht angerechnet werden, wie z. B. die Verwirklichung von Recht und Gerechtigkeit, wie aus dem dortigen Zusammenhang ersichtlich.

Im folgenden soll aufgezeigt werden, wie die Rabbinen Israels Erwähltheit in ihrer polemischen Auseinandersetzung mit dem Christentum und mit der heidnischen Welt gedeutet haben. Bei dieser Polemik sind drei Streitfragen eng miteinander verbunden: Israels Erwählung, die Sinai-Offenbarung und die Prophetie in Israel. Die beiden erstgenannten gehören bereits in der Tora zusammen; die Prophetie als drittes Moment ist erst im Zuge der antichristlichen Polemik dazugekommen.

B. Die harmonistische Exegese des Midrasch

Was den Charakter der Sinai-Offenbarung betrifft, so bestehen bereits in der Bibel unterschiedliche Auffassungen, welche die Exegeten – frühere wie neuere – beschäftigt haben. In der Hauptsache sind es zwei Fragen, die hinter der Erzählfolie aufscheinen:

- 1) Wer hat Gott geschaut und wer durfte mit ihm sprechen: Mose allein oder eine auserlesene Gruppe oder das ganze Volk?²

* Hebräisch erschienen in der Zeitschrift »Molad«, Nr. 1980, Bd. 8 (31), H. 39/40, S. 91–110. Englische Übersetzung in: Immanuel 11 (Herbst 1980). Aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. Dafna Mach, Jerusalem, und vom Verfasser danach überarbeitet.

¹ Dazu mein Buch, Die frühe Prophetie in Israel (hebr.), 1972, S. 86 f. und mein Aufsatz über *segulla*, in: Bet Mikra 4 (1978), S. 427–434.

² Dazu mein oben, Anm. 1, genanntes hebräisches Buch, S. 99; ferner S. E. Loewenstam, in: Encyclopaedia Mikraït V, S. 1027 ff.; J. Licht, Offenbarung der Gottesgegenwart bei der Sinai-Offenbarung (hebr.), in: FS Loewenstam, 1978, S. 251–267. A. Tveig, Die Verleihung der Tora am Sinai, Jerusalem 1977. Unter den nicht-hebräischen Veröffentlichungen der letzten Jahre seien drei genannt, die für die verschiedenen Gedankengän-

- 2) War die Offenbarung ein furchterregendes Geschehen oder hat sie sich in äusserer und innerer Ruhe, ohne jegliches Moment von Furcht oder Schrecken, abgespielt?

Wie schon angedeutet ist die Antwort der Quellen alles andere als eindeutig. Einerseits wird Mose gesagt: »Mein Antlitz kannst du nicht sehen, denn nicht sieht mich der Mensch und lebt . . . ich setze dich in die Kluft des Felsens und schirme meine Hand über dich, bis ich vorüberfahre . . . dann siehst du meinen Rücken, aber mein Antlitz wird nicht gesehen« (Ex 33,20–23). Andererseits steht an anderer Stelle, dass Nadaw und Awihu sowie siebzig von den Ältesten Israels auf den Berg gestiegen seien: »Sie sahen den Gott Israels . . . Er aber schickte nicht seine Hand aus wider die Eckpfeiler der Söhne Israels, sie schauten Gottheit und assen und tranken« (Ex 24,10 f.).³

Die beiden hier implizierten Antworten sind einander konträr entgegengesetzt: Hier steht, Mose allein sei die Gottesschau zuteil geworden, und zwar eine sehr eingeschränkte Schau; dort steht, die Vertreter des Volks hätten ihn ohne jegliche Einschränkung gesehen, während sie assen und tranken, ohne dass ihnen ein Übel widerfuhr. Und wiederum heisst es: »Das Ansehn SEINER Erscheinung war wie eines fressenden Feuers am Haupte des Bergs den Augen der Söhne Israels« (Ex 24,17) – demnach hätte das ganze Volk ihn gesehen.

Ferner handelte es sich laut Ex 19,12f.16.18 um ein furchterregendes, gefährliches Ereignis, begleitet von Beben und Ausbrüchen der Naturgewalten: »Hütet euch den Berg zu ersteigen, auch nur seinen Saum zu berühren! Allwer den Berg berührt, sterben muss er, sterben, nicht rühre an den eine Hand, sondern er werde gesteinigt, gesteinigt oder erschossen, erschossen, ob Tier ob Mensch, er darf nicht leben! . . . Es ward am dritten Tag, wies Morgen wurde, da ward Donnerschall und Blitze, ein schweres Gewölk auf dem Berg und sehr starker Schall der Posaune. Alles Volk, das im Lager war, *bebte* . . . Der Berg Sinai rauchte all, darob dass ER im Feuer auf ihn herabfuhr, sein Rauch stieg wie des Schmelzofens Rauch, all der Berg *bebte* sehr.« Dagegen spielte sich laut Ex 24,10f.17 der Vorgang in einer Atmosphäre äusserer und innerer Ruhe und Gelöstheit ab, wobei das ganze Volk ohne Furcht die Herrlichkeit des Herrn schaute; von Aaron, Nadaw und Awihu sowie siebzig von den Ältesten Israels heisst es: »Sie sahen den Gott Israels: zu Füssen ihm wie ein Werk aus saphirnen Fliesen, wie der Kern des Himmels an Reinheit. Er aber schickte nicht seine Hand aus wider die Eckpfeiler der Söhne Israels, sie schauten Gottheit und assen und tranken.« Und von der Wolke heisst es: »Das Ansehn SEINER Erscheinung war wie eines fressenden Feuers am Haupte des Bergs den Augen der Söhne Israels« – ohne jeglichen Hinweis auf Äusserungen von Furcht oder Schrecken.

Im Midrasch wird die erste Frage nicht aufgeworfen, denn die Rabbinen sind der Meinung, am Sinai habe das ganze Volk gesehen und gehört, nicht nur Mose oder eine kleine Gruppe von auserwählten Vertretern des Volks. Sie

ge der westlichen Forschung charakteristisch sind: M. Noth, Das zweite Buch Mose, ATD, 1959; W. Beyerlin, Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen, 1961; B. S. Childs, Exodus, The Old Testament Library, Philadelphia 1972.

³ Zur Bedeutung dieser Verse vgl. mein oben, Anm. 1, genanntes hebräisches Buch, S. 98–100.

sind sich darin einig, dass Gott zweimal erschienen sei: auf dem Sinai und am Schilfmeer; beides seien markante Ereignisse unter Beteiligung sämtlicher Bevölkerungsschichten gewesen. Sie legen Wert darauf, dass gerade am Schilfmeer die Gottesgegenwart von allen geschaut worden sei.

Allerdings lassen ihre Ausführungen zwei methodisch verschiedene Grundhaltungen erkennen: Manche äussern sich sehr frei und haben die im Bibeltext immanenten Gegensätzlichkeiten noch hervor; andere befassen sich mit der Auslegung des Textes und suchen durch Harmonisierung zwischen den widersprüchlichen Aussagen einzelner Verse zu vermitteln. Die einen wagen, freie Gedanken zu äussern, welche die Grenzen des biblischen Berichts weit hinter sich lassen; die anderen verlassen gedanklich nicht den dort abgesteckten Bereich. Den reinen Exegeten unter ihnen geht es nicht darum, ihre eigene Meinung zum Ausdruck zu bringen, sondern um die Lösung exegetischer Probleme; ihre Methode ist die organische Weiterführung des innerbiblischen Midrasch, wie am folgenden Beispiel dargelegt werden soll: Ex 19,9 steht, dass Gott nur mit Mose gesprochen habe, aber mit sehr lauter Stimme, und als Begründung wird angegeben: »um des willen, dass höre das Volk, wann ich mit dir rede, und auch dir sie vertrauen auf Weltzeit«. Im Gegensatz dazu heisst es Ex 20,18 f.: »Alles Volk aber, sie sahn das Donnerschallens, das Fackelngelucht, den Schall der Posaune, den rauchenden Berg, das Volk sah, sie schwankten, standen von fern. Und sprachen zu Mose: Rede du mit uns, wir wollen hören, aber nimmer rede mit uns Gott, sonst müssen wir sterben.« Demnach hätte Gott doch mit dem ganzen Volk gesprochen und nicht nur mit Mose allein, wie der vorige Vers nahegelegt hatte. Der Erzähler versucht jedoch, den Widerspruch aufzuweichen und durch die Annahme aus dem Weg zu schaffen, Gott habe zunächst wirklich zum Volk gesprochen, allerdings nur mit dem Ziel, »euch zu prüfen, ist Gott gekommen, und um des willen, dass seine Furcht euch überm Antlitz sei, damit ihr vom Sündigen lasset« (Ex 20,20). In der Fortsetzung heisst es: »Mose aber trat zu dem Wetterdunkel, wo Gott war« (ebd. 21). Die harmonistische Methode dieses Erzählers, wonach Mose erst zum Mittler geworden sei, nachdem sich herausgestellt hatte, dass das Volk der unmittelbaren göttlichen Anrede nicht habe standhalten können, ist auch dem Deuteronomisten vertraut, der diese Überlieferung jedoch moralisierend einsetzt. Bei ihm heisst es: »Antlitz zu Antlitz redete ER mit euch am Berg mitten aus dem Feuer – ich aber stand zwischen IHM und euch zu jener Frist, euch SEINE Rede zu melden, denn ihr fürchtet euch vor dem Feuer und stiegt den Berg nicht hinan« (Dtn 5,4 f.); dort ab Vers 20 wird die Aussage von Ex 20,20 noch dahingehend ausgebaut, dass das Volk zur Einhaltung der göttlichen Worte ermahnt wird. Sowohl der alte Erzähler als auch der Deuteronomist legen also den Widerspruch bei, indem sie zwischen den Quellen harmonisieren: Zunächst sprach Gott mit dem Volk, um es zu prüfen und zur Gottesfurcht zu erziehen, und erst nachdem es sich der direkten Anrede nicht gewachsen gezeigt hatte, trat Mose als Mittler in Funktion. Der talmudische Midrasch aber begnügte sich nicht mit dieser allgemeinen Erklärung; er wusste sogar genau anzugeben, was das Volk aus dem Munde Gottes und was aus dem Munde des Mose gehört habe: »Ich bin der Herr dein Gott« und »du sollst keine anderen Götter neben mir haben« haben wir aus dem Munde der Macht gehört« (bMakkot 24a), das übrige aus dem Mund des Mose.

C. Der freie kreative Midrasch

Dies war ein Beispiel für ausgesprochen exegetischen Mi-

drasch, dem es um den Ausgleich von Widersprüchen zwischen einzelnen Versen geht. Die meisten Motive im Midrasch dienen jedoch als Ausdruck individuellen Denkens, wobei das exegetische Interesse von untergeordneter Bedeutung ist. Ein Blick auf die in dieser Gruppe anzuführenden Aussprüche zeigt, dass ihnen eine Meinungsverschiedenheit über das Wesen der Sinai-Offenbarung zugrunde liegt: Besonders betont wird entweder die gehobene Stimmung, von der das Volk ergriffen war, oder der immanente numinose Charakter des Geschehens. Nach dem ersten Ansatz verspürte das Volk zur Stunde der Offenbarung keinerlei Angst, verlangte vielmehr ungestüm, Gottes Wort zu vernehmen: »Wir wollens aus dem Munde unseres Königs hören, denn wers durch den Wandschirm vernimmt, gleicht nicht dem, ders aus dem Munde des Königs hört.«⁴

Am Schilfmeer erkannten ihn alle und deuteten freudig auf ihn. »Rabbi Elieser sagt: Woraufhin sagt man, eine Magd am Schilfmeer habe mehr gesehen als Jesaja und Hesekiel schauten? Es heisst: »durch die Känder gebe ich Gleichspruch aus« (Hos 12,11); da sie ihn sahen, erkannten sie ihn, und alle taten den Mund auf und sprachen: »dies ist mein Gott, ich rühme ihn« (Ex 15,2).«⁵ »Als der Heilige gelobt sei Er sich am Meer offenbarte, waren es rechtschaffene Frauen, die ihn zuerst erkannten.«⁶ Sogar Kleinkinder und Säuglinge waren an diesem Ereignis beteiligt: »Als unsere Väter am Meer waren, lag das Kleinkind auf dem Schoss seiner Mutter und der Säugling saugte an den Brüsten seiner Mutter, und als sie die Gottesgegenwart schauten, hob das Kleinkind den Kopf.«⁷ Im Midrasch Dtn rabba wird erzählt, wie sich die israelitischen Frauen in hochschwangerem Zustand hinaus aufs Feld begaben, um den Blicken der Ägypter zu entgehen, damit diese das Neugeborene nicht umbrächten; in der Fortsetzung heisst es dort: »Und wie überlebten die Kinder auf dem Feld? Rabbi Schimon ben Lakisch sagte: Zwei Engel gab der Heilige gelobt sei Er jedem von ihnen, einen zum Waschen und einen zum Bekleiden, auch getränkt und gesalbt wurden sie, wie es heisst: »er säugte mit Honig aus Steinspalt« (Dtn 32,18)⁸ und ferner heisst es: »ich badete dich in Wasser . . . ich kleidete in Buntgewirk dich« (Hes 16,10 f.). Rabbi Chija der Grosse sagte: Nicht die Engel taten dies, sondern der Heilige gelobt sei Er höchstpersönlich, denn es heisst: »ich badete dich«; wenn es hiesse: »ich liess dich baden«, könnte man sagen, vielleicht durch einen Engel, es steht aber ausdrücklich »ich badete dich« – also nicht durch einen Engel; gepriesen sei der Name des Heiligen gelobt sei Er, er höchstpersönlich tat ihnen dies. Da wuchsen die Kinder auf dem Feld auf wie die Pflanzen, und wie sie herangewachsen waren, traten sie herdenweise in ihre Häuser.⁹ Das ist es, was Hesekiel sagt: »Wachstum gab ich dir wie dem Sprosse des Feldes« (16,7). Und woher wussten sie, gerade zu ihren Eltern zu gehen? Der Heilige gelobt sei Er trat ein und wies jedem einzelnen von ihnen sein Elternhaus und sagte zu ihm: Ruf deinen Vater Soundso und deine Mutter Soundso und sag zu ihr: Erinnerst du dich nicht, wie du mich auf dem und dem Feld an dem und dem Tag vor nunmehr fünf Monaten geboren hast? Darauf fragt sie das Kind: Und wer hat dich aufgezogen? Und es antwor-

⁴ Mechilta deRabbi Jischmael, Massechta debaChodesch, II, Ed. Horowitz/Rabin S. 210.

⁵ Mechilta deRabbi Jischmael, Massechta deSchira, III, S. 126 f.; bSota 12b; Ex. r. XXIII 15: »Und die aus dem Meer emporstiegen, wiesen jeder einzelne mit dem Finger auf ihn und sprachen: »Mein Schutzgott der, ich rühme ihn.««

⁶ Ex. r. I 16.

⁷ jSota V 4.

⁸ Vgl. Ex. r. I 15; bSota 11b; Pirke deRabbi Elieser, 42; Seder Eliahu rabba VII (Ed. Friedmann, S. 43 unten).

⁹ Dazu Ex. r. und bSota s. o. Anm. 8.

tet: Ein junger Mann, struppig und wohlgestalt¹⁰, wie es sonst keinen gibt, er steht draussen, er hat mich ja hergebracht. Darauf sagte sie: Komm, zeig ihn mir, und sie gingen hinaus und suchten ihn in sämtlichen Eingängen und überall, fanden ihn aber nicht. Und deshalb: als sie ans Meer kamen und ihn sahen, deuteten sie ihren Müttern mit dem Finger auf ihn und sagten ihnen: »Dies ist mein Gott, ich rühme ihn« (Ex 15,2) – der ist es, der mich aufgezogen hat, das ist mein Gott, ich rühme ihn, wahrlich, Wachstum wie dem Sprosse des Feldes gab ich dir« (Dtn. r., Ed. Lieberman, Jerusalem 1940, S. 14f.).

Dieser Midrasch beschreibt Gott als schönen lockigen Jüngling, entsprechend der freien Umdeutung von Hld 5,11: »seine Locken Dattelispen, schwarz wie der Rabe«. Er selbst zog die Kinder gross, wusch und fütterte und pflegte sie und brachte sie auch nach Hause. Die Kinder erkannten ihn am Schilfmeer und zeigten ihn ihren Eltern. Durch diese höchst gewagte Vermenschlichung entsteht eine intime Atmosphäre, welche die Wirklichkeit der Gottesgegenwart unterstreicht: Die Kinder identifizieren ihn mit der Gestalt eines schön gelockten Jünglings, der sie versorgt hatte, als sie noch draussen auf dem Feld ausgesetzt waren.

Ähnlich sagten andere Meister, am Schilfmeer sei ihnen der Heilige gelobt sei Er als wehrhafter Jüngling, als »Kriegsheld« (Ex 15,20) erschienen und auf dem Sinai als mitleidiger Greis.¹¹ Ja, ganz Israel habe ihn am Schilfmeer in der Fülle seiner menschlichen Konkretheit erkannt und sogar mit dem Finger auf ihn gewiesen. In diesen Midraschim ist das numinose Element ganz zurückgetreten, und geblieben ist nur der Zauber der Offenbarung, wodurch eine intime Atmosphäre zwischen Gott und dem Volk entsteht. Ebenso ist darin zu spüren, dass das Volk, willig, aus einer Art geistiger Hochstimmung heraus, spontan zusagte: »Da antwortete alles Volk mitsammen« – sie antworteten also nicht kriecherisch, auch nicht einer vom andern übernommen, sondern sie waren alle eines Sinnes und sprachen: »Alles, was ER geredet hat, wir tuns.«¹²

»Rabbi Simai legte aus: Da Israel das Tun dem Hören voranstellte, kamen 600 000 Dienstengel zu jedem einzelnen von ihnen und wanden ihm zwei Kronen, eine für »wir wollen tun« und eine für »wir wollen hören.«¹³ In diesem Sinne ist eine andere Überlieferung gestaltet, wonach der Heilige gelobt sei Er die Tora zunächst sämtlichen Weltvölkern angeboten habe, diese aber hätten sie abgelehnt: »Dies lehrt, dass der Heilige gelobt sei ER sie jeder Nation und Sprache antrug, sie dort aber nicht aufgenommen wurde; bis er zu Israel kam, die nahmen sie auf.«¹⁴ Gegenüber den Belegen, welche die Freude des Volkes hervorheben, da es gewürdigt ward, Gott zu sehen und zu hören, sowie dessen uneingeschränkte Bereitschaft, das Joch seines Königtums und seiner Tora anzunehmen, betonen andere Rabbinen das Moment der Furcht; so sollen die Israeliten zur Stunde der Offenbarung ihre Seelen vor lauter Angst ausgehaucht haben (Ex. r. XXIX 3).¹⁵ Gott habe den Berg wie einen Bottich über sie gestülpt und sie bedroht, oder Engel seien mit gezückten Schwertern vom Himmel herabgestiegen, sie zu vertilgen, falls sie sich weigern sollten, die Tora anzunehmen.¹⁶

¹⁰ Ex. r. XXIII 8: »Und sie sagten zu ihnen: ein Jüngling, wohlgestalt und preiswürdig«, vielleicht ist auch zu lesen: »struppig, wohlgestalt und preiswürdig«, dazu Lieberman in seiner Ausgabe.

¹¹ Mechilta deRabbi Jischmael, Massechta debaChodesch V, S. 219 f.; vgl. Tanchuma Buber, I Jitro, S. 40.

¹² Mechilta deRabbi Jischmael, Massechta debaChodesch, II, S. 209; ebd. S. 219.

¹³ bSchabbat 88a.

¹⁴ bAwoda sara 2b.

¹⁵ Zu diesem Midrasch s. im folgenden.

¹⁶ »Sie stellten sich unterhalb des Berges auf« (Ex 19, 17) – Raw Dimai bar Chama sagte: Dies lehrt, dass der Heilige gelobt sei Er den Berg wie

Wie wir beobachtet haben, sind diese und ähnliche Midraschim in Schriftversen verankert, verschärfen allerdings die dort angelegten Gegensätze, und zwar nicht so sehr aus exegetischem Interesse, als vielmehr um diesen einzigartigen Moment auszumalen und zu vergegenwärtigen: Die einen sagen, die Tora sei freudig und mit grenzenloser Bereitwilligkeit aufgenommen worden; die anderen aber sagen, nein, ein numinoser abgrundtiefer Schrecken habe Israel beherrscht, die Tora sei ihm sozusagen aufgezungen worden, Er habe den Berg über sie gestülpt.

D. Die theologische Fragestellung des Midrasch

Das freie Denken der Autoren der eben angeführten Belegstellen ist allerdings nicht Selbstzweck; die theologische Diskussion unter den Weisen Israels, hier in erzählerisches Gewand gekleidet, weist in erster Linie auf innerisraelische Meinungsverschiedenheiten; ausserdem ist sie eindeutig an eine ausserisraelische Adresse gerichtet: an die gebildeten Heiden einerseits und an das Christentum andererseits. Von der einen wie von der anderen Seite wurde die Idee der Erwähltheit Israels angefochten; auf die jeweils angeführten Argumente werden wir noch zu sprechen kommen. Im Brennpunkt dieser Polemik stehen folgende drei Fragen:

- 1) Sind die biblischen Aussagen von der göttlichen Rede, der göttlichen Stimme, die am Sinai erscholl, wörtlich zu verstehen, oder handelt es sich um einen allegorischen Anthropomorphismus für ein transzendentes Phänomen?
- 2) War die Sinai-Offenbarung für Israel allein oder für alle Völker bestimmt?
- 3) Wie verhält sich diese Offenbarung zu sämtlichen späteren Gotteserscheinungen, welche die Propheten hatten?

Die Quellen sind so geartet, daß sie nicht jede einzelne Frage für sich abhandeln, daher werden sie sich auch in unseren Betrachtungen nicht ganz streng auseinanderhalten lassen. Wenden wir uns zunächst den Aggadot zu, wo Ausführungen über das Wesen des göttlichen Sprechens mit der Frage nach Israels Stellung unter den Völkern zusammengehen, und versuchen wir, deren polemische Adresse zu identifizieren.

1) Gottes Wort, Israel und die Völker

Als Ausgangspunkt habe ich einen aggadischen Ausspruch gewählt, der literarisch dramatisierend die universale Bedeutung des göttlichen Wortes betont: »ER hatte zu Aaron gesprochen: Geh Mose entgegen in die Wüste« (Ex 4,27) – das ist es, was geschrieben steht: »wunderbar mit seinem Schall donnert der Gottherr« (Hiob 37,5); was heisst »er donnert«? Als der Heilige gelobt sei Er am Sinai die Tora verlieh, erzeugte er den Israeliten mit seiner Stimme Wunder über Wunder. Und zwar wie? Der Heilige gelobt sei Er sprach, und die Stimme ging aus und tönte wider durch die ganze Welt: Die Israeliten hörten die

einen Bottich über sie stülpte und zu ihnen sprach: Wenn ihr die Tora annehmt, ist es gut, wenn aber nicht, so sei dies euer Begräbnis« (bSchabbat 88a; bAwoda sara 2b). Das Motiv der gezwungenen Annahme wird in einer anderen Überlieferung betont, die im Namen von Rabbi Awdimai aus Haifa und aus dem Munde von Rabbi Elasar ben Pedat tradiert wird: »Ich bin der Herr dein Gott« – das ist es, was geschrieben steht: »Gottes Reiterei sind Myriaden, Tausendschaften im Wechselzug« (Ps 68,18). Rabbi Awdimai aus Haifa sagte: Ich habe gelernt, dass mit dem Heiligen gelobt sei Er 22 000 Wagen von Dienstengeln auf den Sinai herabfuhrten . . . Rabbi Elasar ben Pedat sagte: Und sie alle stiegen mit scharfen Schwertern herab, um Israels Feinde [Euphemismus für Israel selbst] zu vertilgen; wenn sie die Tora nicht angenommen hätten, wären sie vertilgt worden. Rabbi Levi sagte: Sie erblickten jedoch das Antlitz der Gottesgegenwart, und wer das Antlitz der Gottesgegenwart erblickt, stirbt nicht, wie es heisst: »Im Leuchten des Königsgesichts ist Leben« (Spr 16,15)« (Tanchuma Buber, Jitro, S. 76 f.).

Stimme von Süden zu ihnen kommen, da rannten sie nach Süden, um die Stimme zu empfangen, von Süden wandte sich ihnen nach Norden, da rannten sie gen Norden, und von Norden wandte sich nach Osten, da rannten sie gen Osten, und von Osten wandte sich ihnen nach Westen und sie rannten gen Westen. Und von Westen wandte sich ihnen zum Himmel, da richteten sie ihre Augen gen Himmel, dann wandte sich zur Erde und sie blickten auf die Erde, wie es heisst: »vom Himmel liess er seinen Schall dich hören, dich in Zucht zu nehmen« (Dtn 4,36). Da sprachen die Israeliten untereinander: »aber die Weisheit, woher lässt sie sich finden?« (Hiob 28,12), und die Israeliten sagten: Woher kommt der Heilige gelobt sei Er, aus dem Osten oder aus dem Süden, wie es heisst: »ER, vom Sinai kam er heran, erglänzte vom Seir ihnen« (Dtn 33,2), ferner steht geschrieben: »Gott, von Süden kommt er« (Hab 3,3) – und es heisst doch: »alles Volk aber, sie sahn die Stimmen und die Fackeln« (Ex 20,15) – nicht »die Stimme« steht hier, sondern »die Stimmen«.

Rabbi Jochanan sagte: Die Stimme ging aus und teilte sich in sieben Stimmen und in sieben Sprachen, damit alle Völker es hören sollten, und zwar jedes Volk in seiner eigenen Sprache, da hauchten sie ihre Seelen aus; aber Israel hörte es und nahm keinen Schaden« (Ex. r. V 9 und Parallelen).

Diese Erzählung will uns lehren, dass die Stimme, in der die Offenbarung erging, keine gewöhnliche war, die nur aus einer Richtung kommt, vielmehr handelte es sich um eine Vielzahl von nicht ortsgebundenen Stimmen. Sie kamen von Osten und Westen, von Norden und Süden, von unten und oben, d. h. Stimme war überall und drang von überall her; mit anderen Worten: die göttliche Stimme ist eine universale Erscheinung, weder an einen bestimmten Ort noch an eine bestimmte Sprache gebunden; sie teilt sich in sieben Stimmen und diese wiederum in sieben Sprachen, d. h. sie übersetzt sich gleich bei der Offenbarung in die Sprachen aller Völker des Erdballs. Sie ist allen verständlich und richtet sich an jeden Menschen kraft seines Menschseins. Rabbi Jochanan (3. Jh.) behauptet, dass die Völker beim Hören der Stimme ihre Seelen ausgehaucht und Schaden genommen hätten. Und er fährt fort: »Wie ging die Stimme aus? Rabbi Tanchuma sagte: Zweischneidig ging sie aus; sie tötete die Götzendiener, welche die Tora nicht angenommen hatten, und spendete Leben den Israeliten, welche die Tora angenommen hatten . . . Komm und sieh, wie die Stimme ausgeht zu den Israeliten, nach dem Vermögen jedes einzelnen: den Alten nach ihrem Vermögen, den Jünglingen nach ihrem Vermögen, den Kindern nach ihrem Vermögen und den Säuglingen nach ihrem Vermögen, den Frauen nach ihrem Vermögen, und auch Mose nach seinem Vermögen, wie es heisst: »Mose redete und Gott antwortete ihm in einer Stimme« (Ex 19,19), in der ihm gemässen Stimme, wie er sie zu ertragen vermochte. Ferner heisst es: »Die Stimme des Herrn in der Macht« (Ps 29,4), »in seiner Macht« steht dort nicht, sondern »in der Macht«, nämlich entsprechend der Macht (d. h. dem Vermögen) jedes einzelnen, ja sogar entsprechend dem Vermögen der schwangeren Frauen, also wirklich nach dem Vermögen jedes einzelnen« (ebd.). An der Parallelstelle Lev. r. (S. 25) wird der Ausspruch Rabbi Simon in den Mund gelegt; der Kontrast zwischen Israel und den Weltvölkern ist dort noch schärfer formuliert; »Rabbi Simon sagte: zweischneidig ging das Wort aus, Leben für Israel, tödliches Gift den Völkern der Welt; das ist es, was geschrieben steht: »wies hörtest du, und blieb leben« (Dtn 4,33) – du hörst und bleibst leben, die Völker der Welt hörens und sterben« (vgl. auch bSchabbat 88b).

Das Furchtmoment, hier in die Vorstellung vom Aushau-

chen der Seelen gekleidet, wird an anderer Stelle mit Israel verbunden. Dort heisst es allerdings, ihre Seele sei zurückgekehrt, als die Tora für sie um Erbarmen bat: »Ich bin der Herr dein Gott« – damit hub Rabbi Chanina an: »Höre, mein Volk, ich will reden« (Ps 50,7) – Rabbi Schimon ben Jochai sagte: Der Heilige gelobt sei Er sprach zu Israel: Gott bin ich über alle Erdbewohner, aber meinen Namen habe ich allein euch zugeordnet; ich heisse nicht Gott der Heiden, sondern Gott Israels. Rabbi Levi sagte: Zweierlei erbaten die Israeliten vom Heiligen gelobt sei Er: seine Herrlichkeit zu schauen und seine Stimme zu hören. Und sie schauten seine Herrlichkeit und hörten seine Stimme, wie es heisst: »Ihr sprach: Nun hat ER unser Gott uns seine Erscheinung und seine Grösse sehen lassen« (Dtn 5,21), und ferner heisst es: »seine Stimme haben wir mitten aus dem Feuer gehört« (ebd.). Sie vermochten aber nicht zu bestehen, denn als sie an den Sinai kamen und ihnen die Offenbarung widerfuhr, hauchten sie ihre Seele aus ob seines Redens mit ihnen, wie es heisst: »Meine Seele geht aus, seiner Rede nach« (Hld 5,6). Die Tora aber legte vor dem Heiligen gelobt sei Er Fürsprache für sie ein: Gibt es denn einen König, der seine Tochter verheiratet und dabei seine Hausgenossen tötet? Die ganze Welt ist fröhlich und deine Kinder sterben?! Sogleich kehrte ihre Seele zurück, wie es heisst: »SEINE Weisung ist schlicht, die Seele wiederbringend« (Ps 19,8). Rabbi Levi sagte: Sollte denn Gott nicht gewusst haben, dass Israel vor dem Anblick seiner Herrlichkeit und vor dem Hören seiner Stimme nicht bestehen werde? Vielmehr sah der Heilige gelobt sei Er voraus, dass sie dereinst abtrünnig werden würden, und dann sollten sie nicht sagen können: wenn er uns seine Herrlichkeit und Grösse hätte schauen und seine Stimme hören lassen, wären wir nicht abtrünnig geworden; darum heisst es »Höre, mein Volk, ich will reden« (Ex. r. XIX 3).

In diesen Erzählungen finden sich zwei Methoden, den Unterschied zwischen Israel und den Weltvölkern zu erklären: Die Vertreter der ersten sind Rabbi Jochanan (3. Jh.), Rabbi Tanchuma (5. Jh.) und Rabbi Simon. Laut Rabbi Jochanan hauchten die Völker der Welt ihre Seelen aus, als sie die Stimme vernahmen, Israel dagegen hörte und nahm keinen Schaden. Rabbi Tanchuma spitzt die Gegensätze noch dahingehend zu, dass die Stimme zweischneidig ergangen sei, den Völkern, welche die Tora nicht annahmen, sei sie ans Leben gegangen, an die Israeliten dagegen sei sie nach dem Fassungsvermögen jedes einzelnen ergangen, d. h. es handelte sich jeweils um eine individuelle Anrede. Rabbi Simon sagt, die Stimme sei den Israeliten ein belebendes Mittel, den Völkern ein tödliches Gift gewesen, mit anderen Worten: den Völkern erschien Gott in seiner Eigenschaft des Numinosen, den Israeliten dagegen als *fascinans*. Der dialogische Charakter der Offenbarung wird in einem anderen, Rabbi Levi zugeschriebenen Ausspruch plastisch geschildert: »Rabbi Levi sagte: Der Heilige gelobt sei Er erschien ihnen wie so ein Bild, das in alle Richtungen Gesichter hat; tausend Menschen schauen es an, und es blickt auf sie alle zurück; so sagte beim Reden des Heiligen gelobt sei Er jeder einzelne Israelit: Mit mir hat er gesprochen« (Tanchuma Buber, Jitro XVII, S. 40). Der dialogische Charakter des Offenbarungsbegriffs erfährt weitere Differenzierung in einem anderen aggadischen Ausspruch, der zwischen der Anrede an die Frauen und der an die Männer unterscheidet:¹⁷ »So sprich zum Hause Jakobs« (Ex 19,3) – das sind die Frauen. Er sagte zu ihm: sag ihnen die Hauptzüge, die sie zu hören vermögen. »Melde den Söhnen Israels« (ebd.) – das sind die Männer. Er sagte zu ihm: sag ihnen die Ein-

¹⁷ Ex. r. XXVIII 2; vgl. Tanchuma Buber, Jitro, S. 40.

zelheiten, die sie zu hören vermögen. Eine andere Deutung: Wieso die Frauen zuerst? Weil sie eifrig in der Erfüllung von Geboten sind. Eine andere Deutung: Damit sie ihre Kinder zur Tora anleiten.

Rabbi Tachlifa aus Cäsarea sagte: Der Heilige gelobt sei Er sprach: Als ich die Welt erschaffen, erging das Gebot einzig und allein an Adam, erst nachträglich gelangte es an Eva, und sie übertrug es und brachte Verderben über die Welt. Wenn ich diesmal nicht zuerst die Frauen anrede, heben sie die Tora auf; darum heisst es: »So sprich zum Hause Jakobs.« Daraus folgt, dass die Sinai-Offenbarung Evas Übertretung wieder gutmachen sollte, gemäss dem Ausspruch von Rabbi Jochanan: »Als Eva von der Schlange überkommen, wurde sie von einem Makel behaftet; die Israeliten, die am Sinai standen, wurden ihres Makels wieder ledig, aber die Götzendiener, die nicht am Sinai standen, wurden ihren Makel nicht wieder los« (bJewamot 103b). Möglicherweise ist dieser Ausspruch gegen die christliche Vorstellung von der Erbsünde gerichtet: Den Heiden haftet die Sünde seit Evas Zeiten unauslöschlich an, aber Israel ist am Sinai kraft der Tora und der Gebote, die es auf sich nahm, davon rein geworden und bedarf fürderhin keiner Erlösung mehr davon. Nach der zweiten Methode, wie sie sich bei Rabbi Levi (Ex. r. XIX 3) findet, bestand zum Zeitpunkt der Offenbarung kein Unterschied zwischen Israel und den Völkern: Beide starben an dem Erschrecken über die direkte göttliche Anrede, allerdings wurde Israel dank des Eingreifens der Tora vor den tödlichen Folgen der Sinai-Offenbarung errettet. Die Personifizierung der Tora dient hier zur Anrufung der göttlichen Erbarmens für Israel. Dagegen hat das Christentum einen anderen Weg gesucht, das göttliche Gericht und den Tod zu überwinden: den Glauben an den Gottessohn und sein erlösendes Opfer. Die Rabbinen aber betonten die Tora als Israels Weg zum Leben; nur sie vermag vor Gott Fürsprache einzulegen, Israel Leben zu verleihen.

Diese beiden Methoden stehen für zwei verschiedene Tendenzen: Rabbi Levis Ansatz ist möglicherweise eine Antwort an das Christentum, das den Glauben an den Gottessohn anstelle von Tora und Geboten proklamierte. Gegen das Mythologische der christlichen Auffassung wendet sich Rabbi Abahu sehr scharf: »Rabbi Abahu sagte: Dies gleicht einem menschlichen König, der regiert und dabei Vater, Bruder und Sohn hat. Der Heilige gelobt sei Er sprach: Bei mir ist das nicht so; ich bin der Erste – ich habe keinen Vater, ich bin der Letzte – ich habe keinen Bruder, und ausser mir ist kein Gott – ich habe keinen Sohn« (Ex. r. XIX 4). Dagegen scheint Rabbi Jochanans und Rabbi Tanchumas Ansatz sowie ein Rabbi Levi zugeschriebener Ausspruch (Tanchuma Buber, Jitro XVII, S. 40) keine polemische Spitze zu haben; dort wird Wert darauf gelegt, dass die Offenbarung dank der Tora, die Israel auf sich nahm, ihren schreckenerregenden Charakter verlor und zur Grundlage einer dialogischen Beziehung zwischen Israel und seinem himmlischen Vater wurde. Gleichzeitig betonen diese Aussprüche den universalen Charakter der Offenbarung, deren »Stimme« überall hingelangt und sich in alle Sprachen übersetzt. Diese Vorstellung nimmt in den Worten Rabbi Abahus im Namen von Rabbi Jochanan eine andere Gestalt an: »Rabbi Abahu sagte im Namen von Rabbi Jochanan: Als der Heilige gelobt sei Er die Tora gab, zwitscherte kein Vogel, flatterte kein Huhn, brüllte kein Stier, die Ofanim flogen nicht, die Seraphim sagten nicht Dreimal-Heilig, das Meer regte sich nicht, die Geschöpfe sprachen nicht, sondern die Welt stand stumm und still – da ging die Stimme aus »Ich bin der Herr dein Gott«. Und ferner steht geschrieben »Diese Rede redete ER zu all eurem Gesamtring am Berg,

mit grossem Schall, und nichts weiter« (Dtn 5,19). Resch Lakisch sagte: Was bedeutet »und nichts weiter«? Wenn ein Mensch seinen Freund ruft, hat seine Stimme ein Echo, aber die Stimme, die aus dem Munde des Heiligen gelobt sei Er ging, hatte kein Echo. Das ist nicht so erstaunlich, wie es zunächst erscheinen mag; Elia versammelte doch die Baalspriester auf dem Karmel und sagte zu ihnen: »Ruft doch mit gewaltigem Schall! Er ist doch ein Gott!« (1 Kön 18,27). Was tat der Heilige gelobt sei Er? Er liess die ganze Welt verstummen, gebot den Oberen und den Unteren Schweigen, da war die Welt wüst und leer, als sei nichts Geschaffenes auf der Welt, wie es heisst: »aber kein Stimmenschall, kein Antwortender, kein Aufmerken!« (ebd. V. 29). Denn wenn ich spreche, sagen sie: Baal hat uns geantwortet. Um wieviel mehr gilt dies für den Augenblick, als der Heilige gelobt sei Er vom Sinai sprach; auch da hiess er die ganze Welt schweigen, damit die Menschen wissen sollten, dass ausser ihm keiner sei, dann erst sprach er »Ich bin der Herr dein Gott«. Und an anderer Stelle steht geschrieben »Ich selber, ich selber bins, der euch tröstet« (Jes 51,12)«. (Ex. r. XIX 9)

Offensichtlich enthält der Ausspruch zwei Aussagen:

- 1) Er betont, dass die Stimme an alle Völker gerichtet war, und
- 2) er entkräftet von vornherein jeden etwaigen Einwand, die Völker hätten den Ursprung der Stimme missverstanden, denn vor der Verkündigung liess Gott das All verstummen.

Anderen Erzählungen zufolge hätte Gott die Tora zunächst allen Völkern angeboten, sie aber hätten sie nicht annehmen wollen (bSchabbat 88a). Ausserdem sind die Rabbinen bemüht, die weltweite Öffentlichkeit der Offenbarung hervorzuheben, so etwa Mechilta deRabbi Jischmael, Jitro I, S. 206: »Da lagerten sie in der Wüste« (Ex 19,2) – die Tora wurde ganz öffentlich, im Niemandsland gegeben, denn wäre sie im Land Israel gegeben worden, hätten die Völker der Welt¹⁸ sagen können, sie hätten keinen Teil daran; deshalb wurde sie ganz öffentlich, im Niemandsland gegeben, so dass sie erhalten konnte, wer immer da wollte. Wurde sie etwa zur Nachtzeit gegeben? Es steht doch geschrieben: »Es ward am dritten Tag, wies Morgen wurde« (Ex 19,16); wurde sie etwa heimlich gegeben? Es steht doch geschrieben: »Da ward Donnerschallen und Blitze« (ebd.); war der Schall etwa nicht vernehmlich? Es steht doch geschrieben: »Alles Volk aber, sie sahn das Donnerschallen« (Ex 20,18) und ferner: »SEIN Schall ist im Glanz« (Ps 29,4). Bileam der Frevler sprach zu allen, die um ihn standen: »ER wird Wehr seinem Volke geben« (ebd. V. 10), und sie alle huben an und sprachen: »ER wird sein Volk segnen mit Frieden« (ebd.)«. ¹⁹ Nicht nur die weltweite Offenbarkeit der Tora-Verleihung wird hier betont, sondern auch die Möglichkeit jedes einzelnen Volkes, herzutreten und sie zu empfangen, denn sie wurde im Niemandsland, auf dem Sinai, gegeben. Jedermann hatte dort Zutritt und hätte sie empfangen können; und wer die Bedeutung der Stimme nicht verstand, konnte sie von Bileam, dem Völkerpropheten, erfahren. Diese Punkte werden hervorgehoben, um von vornherein jeglichen heidnischen Vorwurf zurückzuweisen, Gott habe nicht zu den Heiden gesprochen und Israels Tora sei eine partikularistisch-nationale. Auf die polemische Adresse dieser Aussagen werden wir noch zu sprechen kommen.

¹⁸ In der Mechilta steht: »den Völkern«, aber mit Berufung auf Jalkut Tehillim ist die obige Lesart vorzuziehen; gegen Horowitz in seiner Ausgabe S. 205, Anm. zu Zeile 17.

¹⁹ Mechilta deRabbi Jischmael, Massechta debaChodesch, Jitro I, S. 205 f.

2) Die Sinai-Offenbarung und die Propheten

Wie ist die Sinai-Offenbarung im Verhältnis zu den Gottesworten der Propheten zu verstehen? Auf diese Frage antwortet eine Erzähltradition, die den Brennpunkt des gesamten geistigen Lebens in Israel in der Sinai-Offenbarung sieht. Wenden wir uns der Betrachtung dieser Tradition und ihrer Aussagen zu: »Gott redete all diese Rede, er sprach« (Ex 20,1) – Rabbi Jizchak sagte: Was die Propheten dereinst in jeder Generation prophezeien würden, empfangen sie am Sinai, Mose sagt nämlich zu den Israeliten: »mit dem, der hier anwesend ist, uns gesellt heute stehend vor SEINEM unsres Gottes Antlitz, und mit dem, der nicht hier mit uns heute ist« (Dtn 29,14) – es heisst nicht »der nicht hier mit uns heute steht«, sondern »der nicht hier mit uns heute ist«; damit sind die Seelen gemeint, die erst noch geschaffen werden sollten, von denen man also noch nicht sagen konnte, dass sie »stehen«. Obwohl sie damals noch gar nicht existierten, empfing jeder einzelne von ihnen seinen Anteil. Ferner steht geschrieben: »Lastwort SEINER Rede an Israel durch Maleachi« (Mal 1,1) – es heisst nicht »zur Zeit des Maleachi«, sondern »durch Maleachi«, die Kunde hatte er nämlich bereits vom Sinai her in seinem Besitz, aber bis dahin hatte er keine Erlaubnis erhalten, sie zu verkünden . . . Und nicht nur alle Propheten erhielten ihre Kündigung vom Sinai, sondern auch die Gelehrten und Rabbinen, die in jeder Generation auftreten sollten, erhielten jeder seinen Anteil am Sinai, so steht doch geschrieben: »Diese Rede redete ER zu all eurem Gesamtring am Berg . . . mit grossem Schall, und nichts weiter« (Dtn 5,19). Rabbi Jochanan sagte: die eine Stimme teilte sich in sieben und diese wiederum in siebenzig Sprachen« (Ex. r. XXVIII 4)²⁰.

Diese Aggada enthält verschiedene Themen:

Mit den übrigen bereits angeführten aggadischen Aussprüchen gemein hat sie die grundlegende Annahme, dass die Sinai-Offenbarung ein öffentlicher feierlicher Akt unter Beteiligung des gesamten Volkes war. Allerdings geht sie noch darüber hinaus mit der Feststellung, dass die Israeliten aller Generationen in Gestalt ihrer körperlosen, präexistent bereits vorhandenen Seelen zugegen waren. Besonderer Wert wird auf die Anwesenheit der Propheten gelegt, die in künftigen Generationen in Israel erstehen sollten. Laut Rabbi Jizchak und Resch Lakisch empfangen die Propheten ihre Botschaft vom Sinai, d. h. ihre Sendung und Verkündigung war in der grossen Stimme, die Gott am Sinai erschallen liess, enthalten. Jeder einzelne erhielt bereits seinen Anteil, die Erlaubnis zur Kündigung allerdings erst viel später, zur jeweils ihm bestimmten Zeit. Demnach ist die Prophezeiung jedes einzelnen Propheten inhaltlich bereits am Sinai ergangen. Gott hat sich nur ein einziges Mal in der Geschichte Israels offenbart, und aus diesem Ereignis bezogen die Propheten und Seher aller späteren Generationen ihre Autorisation. Die Rabbinen gehen sogar so weit, dem späteren Eingreifen eines Transzendenten, wie z. B. einer Himmelsstimme, jegliche verpflichtende Autorität abzuspochen, wie eine berühmte talmudische Erzählung hervorhebt (bBaba mezia 59a/b).

Der oben zitierten Aggada zufolge weissagten die Propheten nicht kraft eines göttlichen Wortes, das zu ihren Lebzeiten an sie erging, sondern kraft dessen, was ihre präexistenten Seelen am Sinai erhielten; ebenso lehren die Schriftgelehrten nichts grundsätzlich Neues; in ihrer Schriftauslegung enthüllen sie nur, was Mose am Sinai bereits erfahren hatte: »Sogar was ein Meisterschüler der-

²⁰ Vgl. Tanchuma, Jitro XI. Zum Glauben an die Präexistenz der Seele vgl. Porter, *The Pre-existence of Soul in the Book of Wisdom and in Rabbinical Writings*, in: *Old Testament and Semitic Studies in Memory of W. R. Harper*, 1908, I, S. 207–269; E. E. Urbach, *Halacha und Prophetie* (hebr.), in: *Tarbiz* 18 (1947), S. 1–27, bes. S. 6, Anm. 48.

einst vor seinem Lehrer vortragen wird, ist schon dem Mose gesagt worden«²¹. Diese Einstellung hebt die phänomenologische Sonderstellung der Prophetie in Israel eigentlich auf: im Grund besteht kein Unterschied zwischen Propheten und Schriftgelehrten; die einen wie die anderen haben das Ihrige am Sinai empfangen. Nach einer anderen Tradition (M Awot I 1) überliefern beide, was Mose am Sinai empfing; hier hat die Herabminderung des visionären und spontanen Elements der Prophetie ihren Höhepunkt erreicht. Nach der Sinai-Offenbarung hat sich nicht nur keinerlei weitere Offenbarung ereignet, laut Mischna Awot I 1 hatte an dieser Ur-Offenbarung auch kein Mensch ausser Mose teil. Sämtliche übrigen Führergestalten, die Ältesten, die Propheten, die Männer der Grossen Versammlung, überliefern nurmehr Moses Worte den späteren Generationen Israels.

Diese Aussprüche enthalten die radikale Verschärfung einer Tendenz, die sich in anderen Midraschim äussert, wo zwischen verschiedenen Graden der Prophetie unterschieden wird: Mose habe in einem »leuchtenden« oder »blanken« Spiegel geschaut, die übrigen Propheten dagegen nur in einem »verschmutzten« oder »trüben«²². Ähnlich lautet ein anderer aggadischer Ausspruch, wo 1 Chr 4,18 auf Mose gedeutet wird: »den Vater von Socho« – das war der Vater sämtlicher Propheten, die im Heiligen Geist schauten (hebr. *sochim*); Rabbi Levi sagte, das ist arabisch, in Arabien nennt man nämlich den Propheten *sochaja*.²³ In diesen Aussprüchen erreichte Mose in der Tat die höchste Stufe prophetischer Schau, aber auch die anderen Propheten waren doch wenigstens Seher. Demgegenüber streitet die oben ausführlich behandelte Überlieferung den Propheten jegliche Sonderstellung ab. Dies ging so weit, dass Rabbi Awdimai aus Haifa sagen konnte: »Am Tage der Tempelzerstörung wurde die Prophetie den Propheten genommen und den Schriftgelehrten gegeben; ist also ein Schriftgelehrter nicht eigentlich ein Prophet? Man sagt doch: von den Propheten wurde sie zwar genommen, nicht aber von den Schriftgelehrten. Man sagt auch: Ein Gelehrter ist mehr als ein Prophet« (bBaba batra 12a).²⁴

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass die Tendenz, die Prophetie als Sonderform göttlicher Offenbarung an die Menschen über die Generationen Israels hin zu neutralisieren, in der Aggada zweierlei paradoxen Ausdruck findet: in den bereits angeführten Quellen werden die Propheten zu blossen Tradenten erniedrigt, die nach der Tempelzerstörung von den Schriftgelehrten abgelöst worden seien; sie sind jeglicher Sonderstellung verlustig gegangen. Hand in Hand mit dieser Tilgung der Prophetie als einer pneumatischen Erscheinung geht eine Herabminderung ihres intellektuellen Rangs: Ein Prophet darf nichts Neues bringen, die Worte der Propheten enthalten nichts, was nicht in der Tora bereits gegeben wäre²⁵, und manche Gelehrten stellten sogar die erstaunte Frage, inwiefern die prophetischen Bücher überhaupt zu den Heiligen Schriften gehörten: »Rabbi Abba bar Chanina sagte: Hätte Israel nicht gesündigt, so hätte es nur die fünf Bücher Moses sowie das Buch Josua, das den Wert des Landes Israel enthält, das bedeutet: »denn in einer Fülle von Weisheit ist Verdruss die Fülle« (Koh 1,18)²⁶; »wenn

²¹ jPea IV 5; jMegilla IV 1; jChagiga I 5; Ex. r. XLVII 1; bMegilla 19b. In Ex. r. XLVII 1 lautet die Stelle: »Sogar was ein Schüler den Meister fragt, hat der Heilige gelobt sei Er dem Mose zu jener Stunde gesagt.« Vgl. Urbach im oben, Anm. 20 angegebenen Aufsatz, Anm. 49; zur Himmelsstimme s. ebd. S. 19 ff.; S. 23 ff.

²² Lev. r. I 14, Ed. Margaliot S. 30–32; bSukka 45b; bSanhedrin 97b.

²³ Lev. r. I 3, S. 9.

²⁴ Dazu Urbach a. a. O., S. 9 ff.; dort auch zusätzliche Quellen.

²⁵ Die meisten einschlägigen Quellen bei Urbach, a. a. O., S. 2 ff.

²⁶ bNedarim 22b; Koh. r. I 13; jMegilla I 7 (70d): »Raw, Rabbi Chanina, Rabbi Jochanan und bar Kappara und Resch Lakisch sagten: Diese Rolle

sie meinen Worten gehorcht hätten, wären sie keines Prophetenworts bedürftig gewesen«²⁷. Demnach werden »Propheten und Schriftwerke dereinst aufgehoben, aber die fünf Bücher Moses werden dereinst nicht aufgehoben«²⁸, »denn es steht nichts in Propheten und Schriftwerken, worauf Mose in der Tora nicht bereits hingewiesen hätte«²⁹. Das heisst, nur Israels Sünde ist daran schuld, sonst hätten die Scheltreden der Propheten überhaupt nicht aufzeichnet zu werden brauchen.

Neben der Bestreitung der Prophetie als eines einmaligen Phänomens findet sich in den Quellen deutliche Kritik am Auftreten der Propheten mit ihrer Zurechtweisung und grimmigen Anklage gegen das Volk, denn darin reden sie übel wider Israel. Vielmehr wird von ihnen verlangt, Fürsprache für ihr Volk einzulegen und bis zur Selbstaufopferung für Israel einzutreten; wie sich noch herausstellen wird, liegt dieser Richtung eine eindeutig anti-christliche Tendenz zugrunde. So tadelt Rabbi Jochanan an Hosea, dass er auf die göttliche Anklage gegen Israel nichts erwidert habe, nicht gesagt habe »es sind doch deine Kinder, die von dir Begnadeten, Söhne Abrahams, Isaaks und Jakobs, hab Erbarmen mit ihnen. Nicht nur das sagte er nicht, sondern er sagte sogar: Herr der Welt, die ganze Welt ist dein – tausche sie gegen ein anderes Volk aus« (bPessachim 87a/b).³⁰ Er erklärt Gottes Gebot an den Propheten, eine Hure zur Frau zu nehmen, als pädagogische Massnahme, ihn zum Fürsprecher zu machen, damit er fähig werde, für Israel um Erbarmen zu flehen; »was soll ich mit diesem Alten machen? Ich will ihm sagen: geh, nimm dir eine Hure und zeuge mit ihr Hurenkinder, danach will ich zu ihm sagen: schick sie weg; wenn er imstande ist, sie wegzuschicken, will auch ich Israel wegschicken!«³¹

Besonders scharfe Kritik wurde an Jesaja und an Elia übt, selbst Mose blieb nicht verschont. Unter den Hauptkritikern war Rabbi Simon, der Vater von Rabbi Jehuda, auf den sich die Aussagen sämtlicher Amoräer gründen. Diese Exegese geht aus von einem Vers des Hohenliedes: »sehst nimmer mich an, dass ich eine Schwärzliche bin« (1,6). »Rabbi Simon hub an: ›Verleumde nimmer einen Knecht bei seinem Herrn« (Spr 30,10) – die Israeliten heissen Knechte, wie geschrieben steht: ›denn mir sind die Israeliten Knechte« (Lev 25,55), und die Propheten heissen Knechte, wie geschrieben steht: ›denn nicht tut mein Herr, ER, irgend etwas, er habe denn seinen Beschluss offenbart seinen Knechten den Propheten« (Am 3,7) – weh dir, Knecht, klage deinen Mitknecht nicht an! Die Gemeinde Israels wirft den Propheten vor: Ihr habt mich angeschwärzt bei dem, der da sprach und die Welt ward. Keiner hat mich lieber gehabt als Mose, aber dafür, dass er gesagt hat ›hört doch, ihr Widerstrebenden!« (Num 20,10) wurde über ihn verhängt, dass er nicht ins Land Israel kam; keiner hat mich lieber gehabt als Jesaja, aber weil er gesagt hat ›weh mir, denn ich werde geschweigt« (Jes 6,5), sprach der Heilige gelobt sei Er: Was unterstehst du dich, du hast dein Leben verwirkt! Und inwiefern ›und ich bin sesshaft inmitten eines Volkes maklig an Lippen« (ebd.)? Gleich dahinter steht doch: ›Aber von den Brandwesen (*serafim*) flog eines zu mir, eine Glühkohle (*rizpa*) in der Hand« (ebd. V. 6), was ist das? Rabbi Schemuel bar Nachman sagte: eine Glühkohle (*rizpa*), mit der

ist dem Mose am Sinai mitgeteilt.« Vgl. Urbach, in: Tarbiz 18 (1947), 8, Anm. 59.

²⁷ Pessikta deRaw Kahana CXVII 2.

²⁸ jMegilla I 7 (70d).

²⁹ Num. r. X 6; Urbach, a. a. O., Anm. 47 und 62.

³⁰ Dazu E. E. Urbach, The Sages – Their Concepts and Beliefs, Jerusalem 1975, S. 554–564 mit sehr viel Material zu dieser Frage.

³¹ Dazu mein Aufsatz, Die Hochzeit des Hosea als prophetisches Symbol (hebr.), in: GS Diem, Jerusalem 1958, S. 269 ff.

glüht man einem den Mund aus (*roz^ezim pā*), der über Israel übel redet«³². Ähnlich steht bei Elia: ›Er sprach: Eifrig geeifert habe ich für DICH, den Gott der Heerscharen, denn verlassen haben die Israeliten deinen Bund« (1 Kge 19,10) – er antwortete: meinen Bund, nicht deinen; ›deine Altäre haben sie zerstört« – er antwortete: meine Altäre, nicht deine; ›deine Propheten haben sie mit dem Schwert umgebracht« – er antwortete: (es sind meine Propheten, was geht das dich an?). Er sprach: ›ich allein bin übrig«, und was steht dort? ›Er blickte sich um, da war zu seinen Häupten Glühsteinbackwerk (*cugat r^ezafim*): (ebd. V. 6). Rabbi Schemuel bar Nachman sagte: Damit glüht man einem den Mund aus (*roz^ezim pi*), der über Israel übel redet.«³³ Ebenso heisst es von Mose: »Mose antwortete, er sprach: ›Da aber, sie werden mir nicht vertrauen« (Ex 4,1). Bei der Gelegenheit hat sich Mose ungebührlich geäussert. Der Heilige gelobt sei Er hatte ihm doch gesagt: ›sie werden auf deine Stimme hören«, er aber erwiderte: ›sie werden mir nicht vertrauen«. Sogleich erwiderte ihm der Heilige gelobt sei Er auf seine Weise, er gab ihm Zeichen gemäss seinen Worten. Danach steht nämlich geschrieben: ›ER sprach zu ihm: Was ist das in deiner Hand? Er sprach: Ein Stab« (ebd. V. 2), d. h. nach dem, was da in deiner Hand ist, sollst du bestraft werden, weil du die üble Nachrede über meine Kinder führst, wo sie doch Gläubige, Söhne von Gläubigen sind; Gläubige – wie es heisst: ›Und das Volk vertraute« (ebd. V. 31), Söhne von Gläubigen – wie es heisst: ›Er aber vertraute IHM« (Gen 15,6). Mose hatte die Handlungsweise der Schlange ergriffen, die ihrerseits üble Nachrede über ihren Schöpfer geführt hatte, wie es heisst: ›Gott ists bekannt, dass am Tag, da ihr davon esset, eure Augen sich klären und ihr werdet wie Gott, erkennend Gut und Böse« (Gen 3,5), und wie die Schlange bestraft wurde, soll auch dieser dereinst bestraft werden. So steht doch unmittelbar dahinter: ›Er aber sprach: Wirf ihn auf die Erde! Er warf ihn auf die Erde, und er wurde zur Schlange.« Weil er gehandelt hatte wie die Schlange, zeigte ihm der Heilige gelobt sei Er die Schlange, um ihm zu sagen: du hast gehandelt wie eine Schlange« (Ex. r. III 15).

Mose, Jesaja und Elia werden bestraft für üble Nachrede, die sie wider Israel geführt haben, d. h. ihre Scheltrede wird ihnen als Sünde angerechnet. Demgegenüber wird von den Propheten verlangt, sich für Israel aufzuopfern; dies geht aus einem Gespräch Gottes mit Jesaja bei dessen Berufung hervor: »Jesaja sagte: Ich ging in meinem Lehrhaus auf und ab, da hörte ich die Stimme des Heiligen gelobt sei Er: ›Wen soll ich senden, wer wird für uns gehn?« (Jes 6,8); ich habe den Micha gesandt, den schlugen sie auf den Backen, wie geschrieben steht: ›mit dem Stecken schlagen sie auf die Wange« (Mi 4,14), ich habe den Amos gesandt, den nannten sie einen Stotterer . . . also wen soll ich senden, wer wird für uns gehn? Sogleich sprach ich: ›Da bin ich, sende mich!« Er antwortete ihm: Jesaja, mein Sohn, sie sind widerwärtige Leute, sie machen viel Mühe, wenn du es auf dich nimmst, von meinen Kindern erniedrigt und geschlagen zu werden, dann geh als mein Gesandter, wenn aber nicht, dann gehst du nicht. Er antwortete: Seis drum, ›den Schlagenden gab ich hin meinen Rücken« (Jes 50,6).«³⁴

³² Pessikta rabbati (Ed. Friedmann) XXXIII, 151b liest: »Was ist eine Glühkohle (*rizpa*)? Rabbi Schemuel bar Nachman sagte: Es läuft der Mund (hebr.: *raz pā*) dessen, der über meine Kinder üble Nachrede geführt hat«; vgl. die Anmerkungen des Herausgebers, dort auch Parallelen.

³³ Cant. r. I 6 – angeführt bei Urbach, The Sages, S. 560 nach MS Parma 1240. Dort auch Parallelen und Bemerkungen zur Lesart. Vgl. meinen Aufsatz, Die Berufung des Jesaja in der rabbinischen Überlieferung (hebr.), in: Die Bibel und die Geschichte Israels (hebr.), Jerusalem 1972, S. 32 ff.

³⁴ Lev. r. X 2, S. 197.

Und folgendes wird im Namen von Rabbi Natan überliefert: »Die Väter und die Propheten haben sich für Israel aufgeopfert.«³⁵ Von Mose heisst es: »Weshalb wurde Mose ein leuchtendes Antlitz zuteil, wie es doch eigentlich erst den Gerechten in der künftigen Welt zukommt? Weil er den Willen des Heiligen gelobt sei Er tat, weil er zeit seines Lebens um die Ehre des Heiligen gelobt sei Er und um die Ehre der Israeliten besorgt war, weil er sehnlichst danach Ausschau hielt, dass endlich Frieden herrsche zwischen Israel und seinem himmlischen Vater.«³⁶ Zwar ist bekannt, dass »die Propheten von Hause aus Gesandte heissen«³⁷, d. h. Boten Gottes, aber ihre Aufgabe besteht darin, die Interessen beider Seiten zu vertreten, Frieden zwischen Israel und dessen himmlischem Vater zu stiften, d. h. für Israel Fürsprache einzulegen.

Zusammenfassend sei auf folgende Strukturveränderungen hingewiesen, die sich im Selbstverständnis der Rabbinen herauskristallisierten:

1) Die Propheten werden von Visionären und Pneumatikern zu blossen Traditionsträgern degradiert und nähern sich der Gestalt des Schriftgelehrten, der hauptsächlich Überliefertes weitervermittelt. Geistesgeschichtlich bringen sie nichts Neues, sondern sprechen nur das aus, was von Urzeiten für sie am Sinai bestimmt war. Das spontane und schöpferische Element der geschichtlichen Prophetengestalten wird vom rezeptiven völlig überlagert. Statt dessen wird den Propheten die Aufgabe zugewiesen, für Israel zu beten, Fürsprache für es einzulegen, es zu rühmen und für es zu leiden, ähnlich wie die Gerechten und Frommen, denen wir in Dutzenden von Volkserzählungen in der talmudischen und midraschischen Literatur begegnen.³⁸ Diese Reinterpretation der Gestalt des Propheten verleiht der Tatsache Ausdruck, dass die nationale Führung der Rabbinen das visionäre und pneumatische Element der Prophetie gänzlich zurückgedrängt hatte. Die kühnen Schriftauslegungen, Reinterpretationen, Verordnungen und Neuerungen der Rabbinen entsprachen den neuen Lebensbedingungen Israels. Dabei fühlten sich die Rabbinen mitnichten als Reformatoren, die mit der Tradition brechen. Ganz im Gegenteil, sie waren von dem Bewusstsein getragen, die in den unerschöpflichen Worten Gottes enthaltenen Potenzen nach den Bedürfnissen ihrer Generation aktualisiert zu haben.

2) Eine zweite Tatsache, die sich aus unseren Darlegungen ergibt, ist die Idealisierung Israels den anderen Völkern gegenüber, um es der Sinai-Offenbarung für würdig darzustellen. Deshalb ist es unzulässig, schlecht über Israel zu reden, und ein Prophet, der dies tut, wird prompt bestraft. Die Tora sei allen Völkern angeboten worden, doch hätten diese sie zurückgewiesen. Einzig und allein Israel habe sie angenommen. Hand in Hand hiermit geht die radikale Demokratisierung der prophetischen Schau, des prophetischen Pneumas, dessen alle Volksschichten am Schilfmeer und am Berg Sinai teilhaftig wurden (dazu s. oben).

E. Die polemische Adresse

Wie sind diese Strukturveränderungen zu deuten? Zweifellos sind sie mindestens teilweise der Ausdruck des immanen soziologischen Umbruchs, der das jüdische Volk zur Zeit des Zweiten Tempels und danach erfasste. Doch sind es auch äussere geschichtliche Faktoren, die mit dem Existenzkampf Israels in einer feindlichen Umwelt zusammenhängen, welche diesen Prozess förderten.

³⁵ Mechilta deRabbi Jischmael, Massechta dePassecha, Bo I, Ed. Horowitz/Rabin S. 4.

³⁶ Seder Eliahu rabba IV, Ed. Friedmann S. 17.

³⁷ Lev. r. I 1, S. 1–4.

³⁸ Vgl. Gad Ben-Ammi Zarfati, *Fromme Männer der Tat und die Ersten Propheten* (hebr.), in: Tarbiz 26 (1957), S. 126–130.

Im folgenden werden wir uns etwas eingehender mit diesen Faktoren befassen.

1) Scheltrede und Gebet bei den Propheten

Was die Propheten betrifft, so besteht bereits in der Bibel eine gewisse Spannung zwischen ihrer Eigenschaft als Boten, die göttliches Strafgericht verkünden und strenge Scheltrede im Munde führen, und ihrer Eigenschaft als Fürsprecher für ihr Volk. Als Gott dem Abraham offenbarte, was er mit Sodom und Gomorrha vorhatte (Gen 18,17 ff.), machte Abraham ihm Vorstellungen: »Willst du wirklich den Bewährten rafften mit dem Frevler? . . . das sei ferne! Aller Erde Richter, sollte der nicht Recht tun?« (ebd. VV 23.25), und handelte mit Gott um jedes einzelne Menschenleben. Und Gott sagt zu Abimelech im Traum: »Nun aber gib die Frau des Mannes zurück, denn er ist ein Prophet, und er wird für dich beten, so dass du am Leben bleibst« (Gen 20,7).

Auch als das Volk dem Tode nah ist und das göttliche Feuer unter ihm wütet, erhebt sich Mose: »da betete Mose zum Herrn« (Num 11,2); auch für Miriam betet er: »ach Gott, ach heile sie!« (Num 12,13), ebenso für Aron: »Und da wider Aaron ER sehr erzürnte, ihn zu vertilgen, betete ich auch für Aron zu jener Frist« (Dtn 9,20). Nach der Sünde des Goldenen Kalbs und nach der Sache mit den Kundschaftern ist es seine Fürbitte, die das göttliche Strafgericht abwendet (Ex 32,11 f.; Num 14,13–19). Samuel betet für das Volk in Mizpa (1 Sam 7,5 ff.). Amos beginnt seine Prophetenlaufbahn mit der zweimaligen Bitte um Nachsicht und Vergebung für das Volk (Am 7,2.5). Jeremia widerspricht gelegentlich den Worten seines göttlichen Auftraggebers. Er beteiligt sich an dem öffentlichen Gebet anlässlich einer Dürre (Jer 14). Habakuk schreit im Gebet ob der Bedrückung durch die Kasdäer und stellt dabei die Frage nach der Gerechtigkeit im Geschichtsverlauf mit erneuter Schärfe (Hab 1).

Tatsächlich ist das Gebet ein integraler Bestandteil der prophetischen Wirksamkeit³⁹ und das neben ihrer Eigenschaft als göttliche Boten, die dem Volk Gottes Wort verkünden und es zurechtweisen. Durch diesen polaren Gegensatz zwischen Anklage und Fürsprache entsteht eine innere Spannung, die von Anfang bis Ende der prophetischen Epoche ein Charakteristikum des Propheten ist.

Diese Spannung verschwindet völlig in der apokalyptischen Literatur, wo visionäre Schreiber zu Wort kommen, die ihre Visionen aufzeichnen, ohne warnend und mahnend unters Volk zu gehen. Sie sind zwar Visionäre, aber ohne Sendungsbewusstsein, so dass nur das Gebet bleibt, das sie in ihrem Herzen sprechen, wie Daniel, der für sein Volk betet (Dan 9,3 ff.), und Henoch, der für Asasel und seine Gefährten betet (1 Hen 13 f.). Laut Jer 1,19–21 betet Mose für Israel, Gott möge ihnen »ein reines Herz und einen heiligen Geist« verleihen. Laut 2 Hen 12,19–21 betet Abraham zu Gott, er möge ihn aus der Hand der bösen Geister erretten, die das Denken und Trachten des Menschen regieren. Das visionäre Buch Esra enthält Gebete dieses Sehers für Volk und Land. Hier kommt der apokalyptische Seher in die Nähe des volkstümlichen Gerechten und Frommen, wie wir ihn in den aggadischen Teilen von Talmud und Midrasch finden. Demnach haben die Rabbinen den klassischen Propheten nach dem Muster des betenden und fürsprechenden apokalyptischen Sehers, den sie vor Augen hatten, bewertet. Die Motivation für diese Veränderung, die sie am Bild des historischen Propheten vollzogen, bezogen sie allerdings aus ihrem Kampf gegen das Christentum:

Wie allgemein bekannt, suchte das Christentum sowohl

³⁹ Dazu Jochanan Muffs, *Betrachtungen zum prophetischen Gebet in der Bibel* (hebr.), in: Eretz Israel 14 (1978), S. 48–54.

seine Botschaft als auch seine Angriffe auf das Judentum durch die Auslegung von Schriftversen zu untermauern, die zumeist aus prophetischen Büchern genommen waren; es behauptet, die christliche Kirche sei das »Israel nach dem Geiste« und somit die rechtmässige Erbin des »Israel nach dem Fleische«. Die Kirche ist der Sohn der Freien, während das Israel nach dem Fleische der Sohn der Magd ist (Gal 3,26; 4,21; Röm 2,28). Die Kirche beanspruchte für ihre Mitglieder den Status von »Jüngern Jesu nach dem Geiste«.40 Sie tragen Jesu Geist in sich (Petr 1,1); sie sind der Liebe wert, denn er hat sein Kommen vorhergesagt und sie haben ihn erwartet.41 Ausserdem gibt es Röm 3,9–31 die extreme Gegenüberstellung von Glauben und Werken, wonach nur der Glaube an Jesus von Sünde und Tod erlöst, nicht aber die Erfüllung von Geboten.

2) Das Christentum und der Erwählungsgedanke

Der eben erwähnte Abschnitt des Römerbriefs enthält einen der schärfsten Angriffe auf das Judentum; dort steht: »Es ist keine Furcht Gottes vor ihren Augen. Wir wissen aber, dass, was das Gesetz sagt, das sagt es denen, die unter dem Gesetz sind, auf dass aller Mund verstopft werde und alle Welt Gott schuldig sei; darum dass kein Fleisch durch des Gesetzes Werke vor ihm gerecht sein mag; denn durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde. . . . So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben. Oder ist Gott allein der Juden Gott? Ist er nicht auch der Heiden Gott? Ja freilich, auch der Heiden Gott. Sintemal es ist ein einiger Gott, der da gerecht macht die Beschneittenen aus dem Glauben und die Unbeschnittenen durch den Glauben. Wie? Heben wir denn das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne! Sondern wir richten das Gesetz auf.«42

Hier wird ein schwerer Vorwurf erhoben; hier wird nämlich behauptet, dass die Werke des Gesetzes, d. h. die Erfüllung der biblischen Gebote, eigentlich nur eine gewissermassen innerjüdische Ehtik seien, denn sie beträfen nur diejenigen, »die unter dem Gesetz sind«, mit dem Ziel, alle Welt vor Gott schuldig zu sprechen. Der Lehre von den Werken, die nicht von der Sünde zu erlösen vermag – ganz im Gegenteil, dadurch kommt erst »Erkenntnis der Sünde« – stellt Paulus die Lehre vom Glauben gegenüber, die sich an jeden Menschen kraft seines Menschseins richtet: demnach ist der Glaube die Gewähr dafür, dass Gott nicht nur der Gott der Juden, sondern der Gott aller Menschen ist. Hier wird der paradoxe Versuch unternommen, zu zeigen, dass der christliche Glaube die eigentliche Erfüllung der Tora sei, denn im Unterschied zu den biblischen Geboten, die nur Israel betreffen und durch die nur Israel vor Gott gerecht, die übrigen Völker aber schuldig werden, bietet der Glaube jedem Menschen Erlösung. Darin besteht der Erweis, dass Gott tatsächlich der Gott der ganzen Welt ist. Diese paulinischen Einwände gegen den jüdischen »Partikularismus« berühren sich mit den Angriffen, die heidnische Schriftsteller wiederum gegen das Christentum als gegen eine judaisierende Sekte richteten. Am tiefgründigsten hat sich Julian Apostata zu dieser Frage geäussert, und zwar in seiner Schrift »contra Galilaeos«, die er im Jahre 363, wenige Monate vor seinem Tod im Perserkrieg, verfasste. Der erste Teil dieser Schrift ist fast zur Gänze in den Schriften des Bischofs Cyrill von Alexandria (5. Jh.) erhalten, der sie anführte, um sie zu widerlegen. Im folgenden zitieren wir aus der von Wright 1923 rekonstruierten Version.43

40 Ignatius, ad. Magn. (ed. Zahn), S. 2.8.138.

41 Ebd. S. 74; vgl. dazu die Bemerkungen von Urbach in seinem oben, Anm. 20 genannten hebräischen Aufsatz S. 7.

42 Röm 3, 18–20.28–31.

43 Julianus, Contra Galilaeos, in: Loeb Classical Library Bd. 3; vgl. fer-

3) Der Erwählungsgedanke und die heidnische Welt

Julian polemisiert in der Hauptsache gegen den jüdischen Erwählungsgedanken, der in leicht abgewandelter Form ins Christentum übernommen worden sei:

»Mose hat gesagt, dass der Weltschöpfer das Volk der Hebräer erwählt hat und ihnen seine ganze Sorge gilt; ebenso hat Mose ihm die Vorsehung über ausschliesslich dieses (sc. Volk) in die Hände gelegt. Was die anderen Völker betrifft, so steht bei ihm nichts darüber, wie oder unter welchen Gottheiten diese leben. . . . Nun will ich beweisen, dass Mose selbst sagt, er sei nur der Gott Israels und Judas und diese seien seine Erwählten, ebenso auch die Propheten, die nach ihm kamen, und Jesus, sogar Paulus. . . .« (ebd. 99 E. 100 A).

Er bezichtigt Paulus der Doppelzüngigkeit, denn einmal behaupte er, nur die Juden seien Gottes Erbteil, und ein andermal verkünde er, Gott sei auch der Heiden Gott. Danach fährt er fort: »Wir sind berechtigt, an Paulus folgende Frage zu richten: Wenn Gott nicht nur der Juden, sondern auch der Heiden Gott ist, wie kommt es dann, dass er den Juden die Gnade der Prophetie verliehen, ihnen Mose, die Salbung und die Propheten sowie die Tora gesandt hat. . . . uns dagegen keinen Propheten, keine Salbung, keinen Lehrer und keinen Künder, uns die uns bereitete Gnade seiner Liebe kundzutun. Ja noch mehr: Er hat uns Zehntausende lang, wenn ihr wollt Jahrtausende lang, ignoriert und es zugelassen, dass alle Erdbewohner vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang, vom hohen Norden bis in den tiefsten Süden, Götzen dienten, wie ihr sie aufgrund groben Unverständnisses nennt, mit Ausnahme eines einzigen kleinen Volkes, das sich vor weniger als zweitausend Jahren in Palästina niedergelassen hat. Wenn er also in gleichem Masse unser aller Gott und der Schöpfer des Alls ist, weshalb hat er sich dann von uns so ferngehalten? Richtiger wäre demnach wohl die Annahme, dass der Gott der Hebräer nicht der Schöpfer der ganzen Welt, auch nicht der Herrscher über alles ist, vielmehr ist er, wie ich gesagt habe, eingeschränkt, er ist als durch die Gemeinschaft mit anderen Göttern begrenzt zu betrachten« (100 C.D; 106 C.D).

In der Fortsetzung spricht er von der Verschiedenheit der einzelnen Völker und davon, dass deren Gesetze jeweils ihrer Natur entsprechen.

»Es ist völlig klar, dass die Natur des Menschen die ihm gemässen Gesetze verordnet hat: kultivierte und menschliche bei denen, welche die Menschlichkeit über alles schätzen; wilde und unmenschliche bei denen, in deren Innern eine Natur mit negativen Eigenschaften wurzelt; die Gesetzgeber fügten nämlich nur wenig zu ihrer Natur und ihren Neigungen hinzu, durch ihre Erziehung. . . .« (131 C).

»Und was die Verschiedenheit von Eigenschaften und Gebräuchen betrifft, so hat dies weder Mose noch jemand anders erläutert, obwohl die Unterschiede zwischen den Menschen auf dem Gebiet der Sitten und staatlichen Gepflogenheiten von Völkern weit grösser sind als die sprachlichen. Denn welcher Hellene würde sagen, man solle sich mit Schwester, Tochter oder Mutter ehelich verbinden? Aber unter den Persern gilt dies als gut und richtig. Soll ich sie wirklich alle einzeln aufzählen, die Freiheitsliebe und den Mangel an Zucht unter den Germanen, die Demut und Unterwürfigkeit unter Syrern, Persern und Parthern, ja überhaupt unter allen Barbaren in Osten und Süden, ebenso die Völker, die despotischer regiert werden und die's zufrieden sind? Wenn also diese überaus grossen und gewichtigen Unterschiede ohne grössere

ner D. Rokeach, Kaiser Julian und die heidnische Reaktion (hebr.), in dem Sammelband Die Persönlichkeit (hebr.), Jerusalem 1965, S. 79–92.

göttliche Vorsehung gesetzt sind, weshalb machen wir uns dann vergeblich solche Mühe und dienen dem, der uns überhaupt nicht beachtet?» (138 A–C).

»Wenn nun, wie wir gesagt haben, die Unterschiede in Gesetzen und Gebräuchen in jedem einzelnen Volk nicht von einem über das jeweilige Volk gesetzten Gott herrühren, der für es verantwortlich ist (und Engel und Dämon und eine besondere Gruppe von dienstbaren Geistern unter sich hat, die den oberen Mächten behilflich sind), müsste bewiesen werden, wie diese Unterschiede durch jemand anders angelegt wurden. Schliesslich genügt es nicht, zu sagen »Gott sprach – und es ward«, denn die Natur der Geschöpfe muss mit den Geboten Gottes in Einklang stehen . . .« (143 A–B).

Sehr eingehend führt er den Zusammenhang zwischen der Natur und den göttlichen Geboten im folgenden Abschnitt aus: ». . . das Menschengeschlecht ist sterblich und vergänglich. Demnach müssten auch seine Werke vergänglich, Wechsel und Veränderung jeglicher Art unterworfen sein, da aber Gott ewig ist, müssten auch seine Gebote dies sein. Wenn sie dies aber sind, dann sind sie entweder die Natur des Vorhandenen oder stehen doch wenigstens mit der Natur des Vorhandenen in Einklang, denn wie sollte die Natur gegen die Gebote Gottes kämpfen? Und wie sollte sie etwa böswillig von der freiwilligen Übereinstimmung (ὁμολογία) abweichen? . . . Ähnlich verhält es sich auch mit den politischen Ordnungen der Völker, er hat nicht durch blossen Befehl bewirkt, dass ihre Natur solchermassen beschaffen sei, er hat uns auch nicht nur auf diese Verschiedenheit hin angelegt« (143 C–D).

Julians Äusserungen gründen sich demnach auf folgende Voraussetzungen:

1. Israels Tora ist engstirnig und unsinnig, insofern als sie davon ausgeht, dass Gott sich nur um ein einziges Völkchen gekümmert habe, das sich vor Zeiten in einem Teil von Palästina niedergelassen hatte; ihm allein habe er Tora, Propheten, Salbung etc. verliehen, die übrigen Erdvölker dagegen sträflich vernachlässigt.

2. Diese Tora sei nicht sinnvoll, sie erklärt die Verschiedenheit der Völker und ihrer Gepflogenheiten nicht, es sei denn, man geht davon aus, dass der Gott der Hebräer eine Lokalgottheit und nicht der Schöpfer Himmels und der Erden gewesen sei, was er nach biblischer Aussage aber war.

3. Julian erläutert in der Fortsetzung seiner Ausführungen, dass die Völker durch die ihnen zu Vormündern gesetzten Gottheiten geschaffen wurden; diese hätten die verschiedenartigen Gesetze jeweils gemäss dem Volkscharakter gegeben. Demnach liesse sich die Vielfalt der unterschiedlichen Gesetze nur durch die Annahme erklären, dass sie auf einer Vielzahl von Schutzgöttern beruhen, nicht aber auf der Grundlage des jüdischen Monotheismus.

Demnach ist es in erster Linie der Vorwurf des Partikularismus, den Julian, hier als Sprecher des Heidentums überhaupt, gegen das Judentum erhebt. Er knüpft ihn an die Idee des Monotheismus selbst, welche einen Glauben an die Existenz von Schutzgöttern einzelner Völker nicht zulässt. Ausserdem verwirft er auch die Glaubenslehre des Christentums; seine Abweichung von der biblischen Lehre entbehre der inneren Kohärenz, wobei bereits die Bibel gemessen am römisch-hellenistischen Polytheismus ein minderwertiges Werk sei. Gegen die jüdische Tora, wo von einem einzigen Gottesgesetz die Rede ist, führt er einen Relativismus im Bereich von Gesetz und Brauchtum gemäss des Pluralismus von »Naturen« der Weltvölker ins Feld. Die Midraschim, die wir zum Teil angeführt haben, kämpfen demnach an beiden Fronten zugleich. Eine Ent-

gegnung auf die Leugnung von Israels Erwähltheit sowie auf den Vorwurf des Partikularismus ist folgender Midrasch: »Der Heilige gelobt sei Er sprach zu Israel: Gott bin ich über alle Weltbewohner, aber meinen Namen habe ich nur euch zugeordnet. Ich heisse nicht »Gott der Heiden«, sondern »Gott Israels« (Ex. r. XIX 3). Hier ist unmissverständlich zum Ausdruck gebracht, dass der Erwählungsgedanke zum Universalismus keineswegs in Widerspruch steht; dies ist sowohl gegen das junge Christentum gerichtet, welches behauptet, nicht dem »Israel nach dem Fleische«, sondern ihnen habe Gott »seinen Namen zugeordnet«, als auch gegen den Polytheismus, welcher den Erwählungsgedanken überhaupt ablehnt. Statt dessen entfaltet Julian von neuem die polytheistische Lehre, wonach jedes Volk seinen göttlichen Schutzpatron habe, der seinen nationalen Charakteristika entspreche, sei es, weil er auf die Gestaltwerdung des betreffenden Volks eingewirkt habe, sei es, weil er vom obersten Gott eben wegen seiner persönlichen Eignung über dieses und kein anderes Volk eingesetzt worden sei. Gegen den Vorwurf, Gott habe den Völkern weder Tora noch Prophetie noch Salbung verliehen, wenden die Rabbinen in zahlreichen Aussprüchen, von denen einige oben angeführt sind, ein, dass doch Bileam ein Prophet für die Völker gewesen sei und diesen den göttlichen Willen kundgetan habe.⁴⁴ Darüber hinaus habe der Heilige gelobt sei Er die Tora absichtlich im Niemandland verliehen, damit alle Völker gleichermaßen Zutritt haben sollten.⁴⁵ Den Vorwurf, den Heiden habe Gott die Tora nicht verkündet, weist Rabbi Jochanan mit der Aussage zurück, dass der »Heilige gelobt sei Er sie jedem Volk in jeder Sprache anbot, sie aber nahmen sie nicht an, bis dass er zu Israel kam, die nahmen sie an.«⁴⁶ Schon bei Ben Sira (Kap. 24) weiss die Tora von ihrem präexistenten Ursprung zu berichten, wie sie durch Himmel und Erde geirrt sei, um eine Wohnstätte zu finden, bis sie diese schliesslich in Jerusalem und Zion gefunden. Folglich reicht dieses Motiv bis ins zweite vorchristliche Jahrhundert zurück, allerdings trägt es bei Ben Sira kosmischen Charakter, während Rabbi Jochanan es ins Historische wendet: Dort durchwanderte die Tora alle Sphären des Alls, hier ging der Heilige gelobt sei Er von einer Nation und Sprache zur andern, bis er schliesslich bei Israel ankam. Insofern ist die Erwählung Israels kein Willkürakt eines nationalen Stammesgotts, sondern der Lohn, den sich Israel dadurch verdient hat, dass es die Tora angenommen, Gott am Sinai zum König ausgerufen oder wie immer dies ausgedrückt sein mag, wohingegen die Völker die Tora nicht angenommen haben. Dieses Motiv hat in der Mechilta de Rabbi Jischmael eine bedeutungsvolle Erweiterung erfahren.⁴⁷ Wegen der formalen und inhaltlichen Analogie dieser Aggada zu Julians Vorwürfen bringen wir sie hier im vollen Wortlaut:

»Eine andere Deutung: »Ich bin der Herr dein Gott« – Als der Heilige gelobt sei Er aufstand und sprach »ich bin der Herr dein Gott«, erbebt die Erde, wie es heisst: »DU, als du ausfuhrst von Seir, schrittst von Edoms Gefild, bebte die Erde« (Ri 5,4), und »die Berge wankten vor IHM« (ebd. V. 5), und »SEIN Schall ist in der Kraft« . . . bis »in seiner Halle spricht alles: Ehre!« (Ps 29,3–9), bis dass ihre Häuser des Glanzes der Gottesgegenwart voll wurden. Zu der Stunde versammelten sich die Könige der Weltvölker

⁴⁴ Zur ganzen Fragestellung E. E. Urbach, Homilien (hebr.), in: Tarbiz 25 (1956), S. 272–289. Laut Sifre Dtn 10 (Ed. Finkelstein S. 430), wo sich rabbinische Äusserungen zu heidnischen Propheten und speziell zu Bileam finden, steht Bileam als Prophet noch über Mose.

⁴⁵ Mechilta de Rabbi Jischmael, Massechta debaChodesch, Jitro I, S. 205 f. Vgl. ferner oben, Text zu Anm. 19.

⁴⁶ bAwoda sara 2b.

⁴⁷ Mechilta de Rabbi Jischmael, Massechta debaChodesch, Jitro V, S. 220–222.

bei dem Frevler Bileam und sprachen: Womöglich bringt er eine Sintflut über die Erde, wie es heisst: »Ja denn, Noah-Gewässer ist mir dies, wie ich geschworen habe« (Jes 54,9). Sie sprachen zu ihm: Womöglich bringt er diesmal keine Wasserflut über die Erde, sondern eine Feuerflut? Er antwortete ihnen: Weder eine Wasser- noch eine Feuerflut, vielmehr will der Heilige gelobt sei Er seinem Volk die Tora verleihen, wie es heisst: »ER wird Wehr seinem Volke geben« (Ps 29,11). Da sie dies aus seinem Munde vernahmen, kehrten alle um, ein jeglicher an seinen Ort.

Daher wurde die Tora den Völkern der Welt angetragen, um ihnen keine Ausflucht gegenüber der Gottesgegenwart zu ermöglichen: »Wenn sie uns angetragen worden wäre, hätten wir sie angenommen«, sie ist ihnen angetragen worden, und sie haben sie nicht angenommen, wie es heisst: »Er sprach: ER, vom Sinai kam er heran . . .« (Dtn 33,2). Er offenbarte sich den Söhnen Esaus, des Frevlers und sprach zu ihnen: Wollt ihr die Tora auf euch nehmen? Sie antworteten: Was steht darin? Er antwortete: Du sollst nicht töten. Sie entgegneten: Das ist für uns doch väterliches Erbe, wie es heisst: »von deinem Schwerte sollst du leben« (Gen 27,40). Er offenbarte sich den Söhnen Ammons und Moabs und sprach zu ihnen: Wollt ihr die Tora auf euch nehmen? Sie antworteten: Was steht darin? Er antwortete: Du sollst nicht huren. Sie entgegneten: Wir stammen doch aus der Hurerei, wie es heisst: »Schwanger wurden beide Töchter Lots von ihrem Vater« (Gen 19,36), wie sollen wir sie da annehmen?! Er offenbarte sich den Söhnen Ismaels und sprach zu ihnen: Wollt ihr die Tora auf euch nehmen? Sie antworteten: Was steht darin? Er antwortete: Du sollst nicht stehlen. Sie entgegneten: Damit wurde doch unser Vater gesegnet, wie es heisst: »Ein wilder Mensch wird er« (Gen 16,12) und ferner steht: »gestohlen, ja gestohlen wurde ich« (Gen 40,15). Als er zu Israel kam, »ihrer sind die Abhänge ihm zur Rechten« (Dtn 33,2), taten alle den Mund auf und sprachen: »Alles was ER geredet hat, wir tun's, wir hören's!« (Ex 24,7). Ferner heisst es: »Er steht und schwanken macht er das Erdreich, er sieht hin und sprengt die Weltstämme auf« (Hab 3,6).« Demnach wird Julians Vorwurf, die Gabe der Prophetie sei Israels ausschliessliches Privileg, hier zurückgewiesen. Ganz im Gegenteil, der Prophet Bileam, der sogar grösser als Mose war, erzählte den Königen der Völker seinerzeit, dass Gott seinem Volk die Tora verleiht. Ausserdem betonen die Rabbinen im Gegensatz zu Julians relativistischer Auffassung, dass Rechte und Gesetze nur der Ausfluss des jeweiligen Volkscharakters seien, in diesem Ausspruch, dass es auf der ganzen Welt nur ein einziges Gesetz gibt, nämlich das, welches Gott seinem Volk auf dem Sinai verkündet hat. In Wahrheit entspricht dieses Gesetz eben *nicht* den natürlichen Anlagen des Empfängervolkes, sondern soll die Natur jedes Volkes, einschliesslich Israels, bessern und seinen eingeborenen Trieb in Zaum halten. Es handelt sich um ein einheitliches göttliches Gesetz, das dazu bestimmt ist, die Gestalt jedes einzelnen Volkes nach universalem Muster zu formen, und es gilt allerorten.

An anderer Stelle eröffnet Julian: »Bei den Göttern! Gibt es denn überhaupt ein Volk, das die übrigen Gebote mit Ausnahme von »Du sollst keine anderen Götter neben mir haben« und »Gedenke des Sabbattages« nicht für befolgenswert hält?« (152 D). Der Midrasch antwortet: Allerdings gibt es solche; in der Tat ist die blosser Existenz von »Schwertvölkern« wie Edom, Moab, Ammon und Ismael auf Übertretung mindestens eines der Zehn Gebote gegründet. Das Verbot des Tötens, Stehlens, Ehebrechens usw. ist für die Völker der Welt durchaus nicht selbstverständlich, ganz im Gegenteil, die Neigung zu diesen Ver-

fehlungen liegt in der Natur des Menschen. Das göttliche Gesetz ist nicht aus der Natur hervorgegangen, sondern es will die Menschen dazu erziehen, ihren »natürlichen« Trieb zu überwinden, um ein Leben in der Gemeinschaft zu ermöglichen. Rabbi Schimon ben Elasar zog in dieser Sache sogar einen Schluss vom Leichterem aufs Schwere-re: »Wenn die Noachiden schon den sieben ihnen auferlegten und von ihnen akzeptierten Geboten nicht gewachsen waren, um wieviel weniger dann den Geboten der Tora.«⁴⁸ Den universalen Charakter der Tora betonen die Rabbinen in einigen der oben angeführten Aussprüche; besonders hervorgehoben ist dieses Motiv in der Fortsetzung der Mechilta: »Unter dreierlei Umständen ist die Tora verliehen worden: in der Wüste, durch Feuer und durch Wasser, um zu sagen: So wie diese Dinge für alle Erdbewohner bestimmt sind, sind auch die Worte der Tora für alle Erdbewohner bestimmt.«⁴⁹

Demnach ist die Tora das in Wahrheit universale Gesetz; nur durch sie hat die Welt Bestand. Wenn die Völker die Tora verworfen haben, wie z. B. Julian und Paulus in ihrer Polemik gegen Israel, so sind sie dadurch schuldig geworden. Ja noch mehr: Julian suchte die Minderwertigkeit der jüdischen Religion durch die historische Erfahrung zu erhärten: er wies darauf hin, dass Israel selbst vor seiner Exilierung den Königen der Heidenvölker untertan und nur für sehr kurze Zeit frei und selbständig gewesen sei. Entsprechendes macht er den Christen zum Vorwurf: »Wieso seid ihr, die ihr doch unseren Göttern zu Dank verpflichtet wart, zu den Juden abgefallen?« (201 E).

»Die Götter haben die Herrschaft den Römern verliehen, den Juden dagegen gewährten sie nur eine kurze Frist, frei zu sein und immer wieder in Knechtschaft zu geraten und Fremde im eigenen Land zu sein« (209 D); in der Fortsetzung zählt er die einzelnen Zeiträume der Knechtschaft in Israels Geschichte auf, von Abraham an bis in die römische Epoche. Schliesslich richtet er an die Christen die rhetorische Frage: »Ist es besser, ständig frei zu sein und über einen grossen Teil der Erde und des Meers ganze zweitausend Jahre lang zu herrschen oder nach dem Gebot von Fremden zu leben?« (218 B). Auf einen solchen Vorwurf, der von Israels Gegnern gewiss wieder und wieder erhoben wurde, hat der Midrasch folgende Antwort: »Ich habe dich geführt aus Ägypten, aus dem Knechtshaus« – sie waren Knechte von Königen; wieso Knechte von Königen, waren sie nicht vielmehr Knechte von Knechten, wie es heisst: »er galt euch ab aus dem Knechtshaus, aus der Hand Pharaos, des Königs von Ägypten« (Dtn 7,8); sie waren doch Knechte von Königen und nicht Knechte von Knechten« (ebd. S. 222). Das heisst: Wahre Freiheit ist die im Königtum Gottes; alles übrige ist doch nur Knechtschaft und Menschenjoch. Dabei sind eben diejenigen, die sich frei dünken, weil sie als Könige über die vier Enden der Erde regieren, eigentlich Knechte. Dagegen ist Israel, das am Sinai »Gott zum König ausgerufen hat«, nicht Menschen, sondern Gott allein untertan.

Dem politisch-imperialistisch verfälschten Freiheitsbegriff, der von einer Untertänigkeit unter menschliche Könige ausgeht, stellt der Midrasch die wahre Freiheit entgegen. Das ist wirklich eine Internalisierung des Freiheitsbegriffs, aber keine Spiritualisierung, denn das Königtum Gottes findet seinen konkreten Ausdruck ja hier auf dieser Welt, im historischen Raum, und es kommt durchaus vor, dass die Anhänger des Gottesreichs aufgefordert werden, die Knechtschaft der weltlichen Königreiche gewaltsam abzuschütteln, wie aus vielen Stellen zu entnehmen. Das sind die Hauptargumente gegen das Heidentum.

⁴⁸ Ebd., S. 221.

⁴⁹ Ebd., S. 222.

4) Israels Erwählung und die antichristliche Polemik

Wie gesagt leugnete die christliche Kirche den Erwählungsgedanken nicht, sondern übertrug ihn auf sich selbst, da sie das wahre Gottesvolk, das Israel nach dem Geiste sei, und zwar kraft ihres Glaubens an Jesus. Wenden wir uns also dieser Argumentation zu und ihrer Entgegnung von jüdischer Seite.

Zunächst zwei Beispiele von vielen: Laut Römer 3,24 f. werden die Jesusgläubigen »ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, so durch Christum Jesum geschehen ist, welchen Gott hat vorgestellt zu einem Gnadenstuhl durch den Glauben in seinem Blut, damit er die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, darbiete in dem, dass er Sünde vergibt, welche bisher geblieben war unter göttlicher Geduld«. »So ist nun nichts Verdammliches an denen, die in Christo Jesu sind, die nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geist. Denn das Gesetz des Geistes, der da lebendig macht in Christo Jesu, hat mich freigemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes. Denn was dem Gesetz unmöglich war (sintemal es durch das Fleisch geschwächt ward), das tat Gott und sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündlichen Fleisches und der Sünde halben und verdamnte die Sünde im Fleisch« (ebd. 8,1–3).

Da nun die Tora »vom Fleisch geschwächt ward«, vermochte sie nicht, vom Tode zu erretten. Nur der Glaube an den Sohn Gottes, der mit seinem Blut gesühnt hat, vermag alles Fleisch von Sünde und Tod zu erlösen. Die Gläubigen sind »Kinder Gottes«, die »nach dem Geiste wandeln« (ebd. V. 8–17); sie sind das Israel nach dem Geiste; sie sind die wahren Erben Israels: »Sind wir denn Kinder, so sind wir auch Erben, nämlich Gottes Erben und Miterben Christi, so wir anders mit leiden, auf dass wir auch mit zur Herrlichkeit erhoben werden« (V. 17). Um diese immer wieder erhobenen Ansprüche zu widerlegen, behauptet die talmudische Aggada, dass einzig und allein die Tora Israel Leben verleihe; sie vermöge es, ihnen ihre Seelen von neuem einzuhauchen; ihre Macht bestehe eben in dem, was Paulus abwertend als »Werke des Gesetzes« bezeichnet. Denn seit der Sinai-Offenbarung sei sie nicht mehr im Himmel, sondern stehe den Menschen und damit auch ihrer Gerichtsbarkeit zur Verfügung. Nicht durch Zeichen und Wunder, nicht durch Himmelsstimmen und gewiss nicht durch den Glauben an die sühnende Wirkung des Todes eines Gottessohnes werde Israel vom Tode erlöst, sondern durch die Tora, die mitten unter ihnen ist. Sie ist es, die vor Gott Fürsprache für sie einlegt. Der heilige Geist ruht mitnichten auf der Gemeinde der Jesusgläubigen; sie sind nicht »Kinder Gottes«. Vielmehr ruht dieser Geist ausschliesslich auf Israel, und zwar gleichermassen auf allen Schichten der Bevölkerung: alle wurden gewürdigt, am Schilfmeer die Gottesgegenwart zu schauen, auch Frauen und Mägde, selbst Schulkinder und Säuglinge fehlten nicht.

Oben haben wir aggadische Aussprüche behandelt, die darauf ausgingen, das pneumatische Gewicht der Prophetie zu reduzieren oder welche die Existenz einer Sendungsprophetie nach Mose schlankweg leugneten (Ex. r. V 9; XXVIII 4 et passim). Ebenso haben wir beobachtet, wie kritisch sich einige Gelehrte zur Anklage mancher Propheten gegen Israel äusserten. Damit erhebt sich die Frage, ob hier eine generelle Ablehnung der Prophetie vorliegt, eine Art antiprophetischer Tendenz unter den Rabbinen. Ferner wäre interessant zu wissen, was diese entscheidende Veränderung in der Bewertung des Prophetentums, ganz im Gegensatz zur biblischen Auffassung, verursacht hat.

Zunächst muss betont werden, dass das historische Gewicht dieser Aussprüche durchaus nicht überbewertet

werden darf. Hier handelt es sich nicht um die dogmatische allgemeinverbindliche Haltung »der Rabbinen«, sondern um persönliche Äusserungen einiger Gelehrter. Diese Aussprüche, welche den pneumatischen Charakter der Prophetie abwerten und in Abrede stellen und die halachische Autorität der Propheten kraft deren pneumatischen Status in Zweifel ziehen, werden durch andere ergänzt, die halachische Neuerungen den Propheten zuschreiben, und zwar sowohl Neuerungen, welche die Worte der Tora bestätigten, als auch solche, welche Worte der Tora angesichts einer vorübergehenden Notlage ausser Kraft setzten.⁵⁰ Andere Gelehrte widerstreben diesem Trend: sie legen Wert darauf, dass die Propheten über pneumatische Autorität verfügen, weil sie Träger des göttlichen Geistes und göttlichen Wortes sind. Hier beginnt offenbar eine grundlegende Neusetzung von Werten innerhalb des Judentums, wobei die Rabbinen darauf aus sind, die Entscheidung rabbinischer Gerichtshöfe sowie die hermeneutischen Regeln der Tora als Grundlage für die Festsetzung der Halacha durchzusetzen. Dagegen hatten die Rabbinen keinerlei Absicht, die Prophetie abzuschaffen und eine antiprophetische Dogmatik aufzurichten. Es bestand durchaus ein Interesse daran, der Prophetie ihren Platz neben der Tora anzuweisen und die Möglichkeit ihrer Erneuerung im Sinne einer messianischen Einrichtung offenzulassen. Der scharfe Ton der oben angeführten Aussprüche rührt daher, dass sich die Rabbinen gegen das Christentum zur Wehr setzten, das mit dem Anspruch auftrat, die pneumatisch-prophetische Autorität wieder aufzurichten. Damit bestritt es implizit auch die Gültigkeit der Sinai-Offenbarung. Ausserdem benützten die Christen die Scheltreden der grossen Propheten, um Israel schuldig zu sprechen und ihre Behauptung zu untermauern, das »Israel nach dem Fleische« sei von Gott verworfen und erbt – eine *massa perditionis* – während die göttlichen Verheissungen an Israel auf die Kirche, das »Israel nach dem Geiste« übergegangen seien. Entsprechend waren die Rabbinen bemüht, die Schärfe der prophetischen Anklagen zu mildern und als Gegengewicht dazu die Rolle der Propheten als Israels Fürsprecher zu betonen.

5) Die Sinai-Offenbarung, Tora und Prophetie im Kampf gegen das Christentum

Auch die Radikalisierung in der Abwertung der Prophetie bis hin zur völligen Leugnung ihrer Eigenständigkeit ist im Kontext der antichristlichen Polemik zu sehen. Die historische Adresse von Aussprüchen wie den oben angeführten (Ex. r. V 9; XXVIII 4 u. a.) ist keine andere als das zweite Kapitel der Apostelgeschichte und entsprechende Stellen. Dort wird erzählt, dass die Jünger, »als der Tag der Pfingsten erfüllt war« (2,1) des Heiligen Geistes voll wurden. Mit dem »Tag der Pfingsten« sind die sieben Wochen nach dem ersten Passa-Feiertag, dem Tag der Kreuzigung Jesu, gemeint. Dieser Tag fiel auf das Wochenfest. Offenbar galt schon in der Frühzeit des Zweiten Tempels das Wochenfest als Fest der Tora-Verleihung. Zwar gibt G. Alon mit Recht zu bedenken, dass sich dieses Faktum ausdrücklich halachisch erwähnt erst in der amoräischen Literatur findet.⁵¹ Ausserdem war der Zeitpunkt der Tora-Verleihung in tannaitischer Zeit noch umstritten, laut Rabbi Akiwa und Rabbi Jossi war die To-

⁵⁰ Dazu E. E. Urbach, in: Tarbiz 18 (1947), S. 1 ff.; dort sind die einschlägigen Quellen zusammengestellt.

⁵¹ G. Alon, Jews, Judaism and the Classical World, Jerusalem 1977, S. 132. Der entsprechende Ausspruch ist im Namen von Rabbi Elasar überliefert: »Alle sind sich darüber einig, dass das Wochenfest auch für den Menschen da ist; das ist nämlich der Tag, an dem die Tora verliehen wurde« (bPessachim 69b).

ra nämlich am siebten und nicht am sechsten Sivan verliehen worden.⁵²

Dies vermag jedoch die Auffassung anderer Forscher⁵³ nicht zu erschüttern, wonach sich der erste Beleg für das Wochenfest als das Datum der Tora-Verleihung im Jubiläenbuch findet. Ausserdem ist Alons Annahme problematisch, der Bericht Jub 10 über Noahs Verlassen der Arche am ersten Sivan (V. 1), der Bund, den er mit Gott schloss (V. 10), das an ihn ergangene Gebot, die Israeliten auf diesen Bund schwören zu lassen und vom Blut des Bundes über sie zu sprengen (V. 11) sowie die jährliche Erneuerung dieses Bundes (V. 17) – all dies beziehe sich nur auf den Bund des Regenbogens (Gen 9,13), nicht auf den Sinaibund. Nur wenn wir die ausdrückliche literarische Anknüpfung von Jub 6,11 an Ex 24,8 übersehen, können wir zu einem so seltsamen Schluss gelangen, denn das im Jubiläenbuch geschilderte Zeremoniell des Bundesschlusses stimmt in allen Einzelheiten mit dem Bericht in Exodus überein. Ausserdem wissen wir schlechterdings nichts davon, dass der Bund des Regenbogens, der laut Gen die ganze Menschheit umfasste, in Israel jemals gefeiert worden wäre.

Darüber hinaus behauptet Jub 1,1, Mose sei am 16. Tag des 3. Monats auf den Berg gestiegen, um die Tafeln zu empfangen. Nach der Rechnung des Verfassers des Jubiläenbuchs, die mit dem Kalender von Qumran zusammengeht⁵⁴, fällt das Wochenfest auf den 15. Sivan, und laut rabbinischer Überlieferung fiel Moses Aufstieg auf den Tag unmittelbar nach der Tora-Verleihung (bJoma 4b und Parallelen).⁵⁵

Demnach dürfen wir wohl davon ausgehen, dass nach dem Jubiläenbuch das Fest der Erstlingsfrüchte zugleich das Wochenfest, das Fest der Bundeserneuerung und das Fest der Tora-Verleihung ist. Eine Stütze findet diese Annahme an der Überlieferung der Falaschas, die nach allgemeiner Auffassung sehr früh ist.⁵⁶

In jüngster Zeit wurde ein weiterer Vorstoss in diese Richtung unternommen und mit Recht darauf hingewiesen, dass sich die früheste Andeutung für einen Zusammenhang zwischen dem Wochenfest und einem Fest der Bundeserneuerung bereits 2 Chr 15,10ff. für die Zeit des jüdischen Königs Asa findet. Das dort geschilderte Fest fällt in den dritten Monat, d. h. Sivan, und die dort vorkommenden Ausdrücke von der hebräischen Wurzel für »schwören« werden vom Verfasser auf den Treuschwur gedeutet, den die Anwesenden leisteten und mit dem sie die Bedingungen des göttlichen Bundes annahmen.⁵⁷

Die Annahme ist wohl berechtigt, dass der Bericht Apg 2,1ff. sich tatsächlich auf ein Geschehen bezieht, das sich am Wochenfest ereignete, d. h. am Fest der Tora-Verleihung, und dass diese Ineinsetzung bereits in der Frühzeit des Zweiten Tempels üblich war. Eine Stütze für diese These haben die Forscher im Wortlaut des Abschnitts gefunden, wo es unter anderem heisst: »Und es geschah schnell ein Brausen vom Himmel als eines gewaltigen Windes und erfüllte das ganze Haus, da sie sassen. Und es erschienen ihnen Zungen, geteilt, wie von Feuer; und er setzte sich auf einen jeglichen unter ihnen; und sie wurden alle voll des heiligen Geistes und fingen an, zu predi-

gen mit andern Zungen, nach dem der Geist ihnen gab auszusprechen . . . Da nun diese Stimme geschah, kam die Menge zusammen und wurden bestürzt; denn es hörte ein jeglicher, dass sie mit seiner Sprache redeten« (V. 2–6). Aus der hier geschilderten Offenbarung mit Stimmen und Feuerzungen klingt das Echo des biblischen Berichts (Ex 19) von der Sinai-Offenbarung. Alle hörten die Stimmen und sahen »Zungen, zerteilt, wie von Feuer«, die auf die Jünger herabkamen und ihnen die Gabe der Rede in sämtlichen Sprachen, die unter den Anwesenden vertreten waren, verliehen. Kraft dieser Feuerzungen wussten die Jünger, die doch Galiläer waren und von Haus aus hebräisch oder aramäisch sprachen, wunderbarerweise ihre Botschaft sämtlichen Versammelten in jeweils ihrer Sprache zu verkünden; die Bedeutung dieses auffallenden Bildes lässt sich nur so befriedigend erklären, dass wir uns klar machen, das hier eine Vermischung von zwei Überlieferungen über den Charakter der göttlichen Stimme vorliegt, nämlich der Überlieferung im Namen von Rabbi Jochanan von der göttlichen Stimme, die sich in sieben Stimmen und wiederum in sieben Sprachen geteilt habe, wie oben angeführt (Ex. r. V 9; bSchabbat 88b; Midrasch Tehillim zu Ps 92,3, Ed. Buber S. 202a), und zum anderen die Überlieferung, welche die göttliche Stimme mit Feuerfunken vergleicht; letztere findet sich im Midrasch zu Psalm 92 (Ed. Buber, loc. cit.), bSchabbat 88b und in den Targumen Jonathan und Neofiti zu Ex 20,2.

So steht bSchabbat 88b zu lesen: »Ein Tanna vom Lehrhaus des Rabbi Jischmael: »gleich einem Schmiedehammer, der Felsen zerspellt« (Jer 23,28) – wie ein Hammer Funken stieben lässt, so zerteilte sich jedes einzelne Gebot, das aus dem Munde des Heiligen gelobt sei Er hervorging, in sieben Sprachen.« In der Paralleläusserung im Midrasch zu den Psalmen (s. o.) wird im Namen von Rabbi Jehoschua überliefert: »Als der Heilige gelobt sei Er das Gebot aus seinem Munde hervorgehen liess, zerteilte es sich in mehrere Lichter, wie es heisst: »Mein Herr gibt den Sprach aus – der Heroldinnen gross ist die Schar« (Ps 68,12).« Und im Targum Jonathan zu Ex 20,2 heisst es: »Als das Gebot aus dem Munde des Heiligen gelobt sei Er hervorging, war es wie Funken und Blitze, wie Feuerflammen . . . Es flog aus und schwebte in der Himmelsluft und wurde wieder im israelischen Lager gesehen und grub sich wieder auf die Bundestafeln ein.«⁵⁸

Bei den zerteilten Feuerzungen handelt es sich um die Funken des göttlichen Wortes, die in alle Richtungen stieben. Sie stellen das göttliche Wort dar, das sich bereits beim Ausgehen in sieben Sprachen übersetzt. So wird die Konkretisierung des göttlichen Wortes bzw. der göttlichen Stimme dargestellt, die wesenhaft meta-sprachlich ist. Die zeitliche Ansetzung dieser Offenbarung am Wochenfest und ihre symbolhafte Gestaltung lassen keinen Zweifel daran, dass der Verfasser des zweiten Kapitels der Apostelgeschichte die Absicht verfolgte, die Sinai-Offenbarung zu verdrängen und zu ersetzen; an eben dem Tag, da Gott sich seinem Volk am Sinai offenbarte, geschah die Offenbarung an die Apostel, die eine neue Botschaft verkündeten, welche die alte aufheben sollte; es war also gewissermassen eine neue Tora-Verleihung. Die polemische Erwidern der Rabbinen in den oben angeführten Midraschim über die Sinai-Offenbarung arbeitet mit genau den gleichen Symbolen. Sie will klarstellen, dass es nur diese eine Offenbarung gegeben hat, zu der nichts hinzugefügt und von der nichts abgezogen wird. Ferner teilte sich die Stimme am Sinai in sieben Stimmen, d. h. sie war an die gesamte Menschheit gerichtet; es war eine Botschaft an jeden Menschen in seiner Eigenschaft als Mensch. Der heilige Geist jedoch ruht nur auf Israel, da-

⁵⁸ Die Quellen sind bei Potin angeführt, s. o. Anm. 57.

⁵² Awot deRabbi Natan Version A und B, jeweils am Anfang; bSchabbat 86b; bJoma 4b; vgl. dazu S. Safrai, Die Wallfahrt zur Zeit des Zweiten Tempels, Neukirchen 1981, S. 236–238, bes. Anm. 144.

⁵³ I. Heinemann, Philons griechische und jüdische Bildung, Breslau 1932, S. 128 ff.; Ch. Albeck, Das Buch der Jubiläen und die Halacha, Berlin 1920, S. 15 f.; J. N. Epstein im ersten Band seiner gesammelten Schriften (hebr.), Jerusalem 1950, S. 165.

⁵⁴ S. Talmon, Studien zu apokryphen Schriften, in: GS E. L. Sukenik, 1957, S. 77 ff.

⁵⁵ Dazu Safrai, wie oben Anm. 52.

⁵⁶ Dazu Alon und Safrai, wie oben Anm. 51 und 52 angegeben.

⁵⁷ J. Potin, La fête Juive de la Pentecôte, Lectio Divina 65, I–II, 1971.

her ist die Behauptung der Jesusgläubigen unwahr, dass sie die Erben des »Israel nach dem Fleische« seien; ganz im Gegenteil, Israel ist vor Gott lieb und wert; jeder einzelne hatte teil an der Offenbarung Gottes, jeder erblickte tatsächlich die göttliche Erscheinung, wie die oben angeführten Sprüche hervorheben.

6) Schlusswort

Die Erhebung der Sinai-Offenbarung zum zentralen Ereignis und zur einzigen göttlichen Offenbarung in der Geschichte Israels, die damit verbundene Herabminderung der pneumatischen Gestalt der Prophetie und deren Einbeziehung in die ununterbrochene Traditionskette vom Sinai her, die Hervorhebung der Erwählung Israels als eines historischen Verdienstes zusammen mit der Kritik an den Scheltreden einiger Propheten und die Betonung deren Rolle als Fürsprecher Israels – dies waren die Strukturveränderungen innerhalb des jüdischen Selbstverständnisses, die sich im Laufe des jahrhundertelangen Kampfes der Rabbinen gegen die Kirche herauskristallisierten. Hiermit wies das Judentum den christlichen Versuch zurück, Israels historische Entrechtung biblisch zu begründen. Ferner waren die anthropomorphe Ausdrucksweise und die radikale Demokratisierung des prophetischen Pneumas – hervorstechende Züge in der Aggada – dazu bestimmt, das dialogische Verhältnis Israels zu seinem himmlischen Vater zu veranschaulichen und den christlichen Anspruch zu widerlegen, der heilige Geist

sei auf die Gemeinde der Gläubigen übergegangen. – Die zweite Front, an der die Rabbinen zu kämpfen hatten, war die heidnische Welt, welche den Erwählungsgedanken und den Ein-Gott-Glauben als partikularistische Vorstellungen kategorisch ablehnte. Die heidnischen Denker vertraten einen Polytheismus, laut dem verschiedene Schutzgötter jeweils den Charakter und die Lebensweise des ihnen untergebenen Volkes verkörpern. Das Heidentum führte einerseits zu einer Relativierung menschlicher Lebensweise überhaupt, andererseits verkündete es, die ethischen Grundbegriffe seien dem Menschen von Natur angeboren. Darauf erwiderten die Rabbinen: Nein, vielmehr ist der Gott Israels der Gott der ganzen Welt; der Geltungsbereich der Tora ist nicht auf die Grenzen Israels beschränkt. Erst nachdem die Völker die Tora verworfen hatten, bot Gott sie den Israeliten an, welche sie dann willig annahmen. Daher ist die Erwählung Israels ein historisches Verdienst und kein von vornherein verliehenes Privileg. Und schliesslich gibt es überhaupt keine natürliche allgemein-menschliche Moral, es gibt nur ein einziges göttliches Gesetz, nämlich die Tora, welche die »natürlichen« Neigungen des Menschen in Zaum halten soll. In der Tat waren es nicht dogmatische Erwägungen, von denen sich die Rabbinen bei ihren Betrachtungen und Entscheidungen leiten liessen, sondern die innersten Existenzprobleme des jüdischen Volkes und die Notwendigkeit, sich gegen Feinde aller Art zur Wehr zu setzen.

II Jehoshua Amir zum 70. Geburtstag*

Von Benjamin Uffenheimer, Professor für Bibelwissenschaft an der Universität Tel Aviv

Zu Ehren Ihres 70. Geburtstags haben wir uns hier versammelt, um einen Blick auf Ihre zukünftige Vergangenheit zu werfen. Ich meine damit, dass nur die zukunfts-trächtigen Momente des gestrigen Tages erwähnenswert sind; in der Tat, Ihrem Lebensweg fehlt es wirklich nicht an solchen Momenten. Bei dieser feierlichen Gelegenheit möchte ich es jedoch keineswegs versäumen, Ihnen und uns allen in Erinnerung zu rufen, dass Ihr eigentlicher Name, besser: Ihr Jugendname, Hermann Neumark ist. Ich bitte um Nachsicht für diese Unhöflichkeit, doch kann ich nicht umhin, denn nichts kann den Grundstock Ihrer Persönlichkeit und Ihres Lebensweges besser charakterisieren als diese Doppelnamigkeit. Sie sind das klassische Beispiel des kulturellen Doppelgängers, der in zwei Welten nicht nur steht, sondern mit beiden tief verwurzelt ist: in der deutschen und griechischen Klassik einerseits, mit der Kultur Israels samt all ihren geschichtlichen Konfigurationen, von der Bibel bis hin zu Franz Rosenzweig und Martin Buber, andererseits. Die deutsche und griechisch-lateinische Klassik haben Sie im humanistischen Gymnasium Ihrer Vaterstadt Duisburg kennengelernt, und später an den Universitäten Bonn, Berlin und Würzburg haben Sie klassische Philologie und Philosophie studiert. Auch der jüdischen Kultur und dem jüdisch-religiösen Lebensweg waren Sie seit Ihrer Kindheit verhaftet, denn diese gehörten zur Atmosphäre Ihres Elternhauses, des Heims des liberalen Rabbiners Dr. Neumark zu Duisburg. Ich betone »liberal« im Unterschied zu »orthodox«, denn die tiefe Neigung Ihres sel. Vaters zum jüdischen Kulturgut war sowohl von Liebe als auch von kritischer Distanz getragen. War es doch Ihr Vater selbst, der sich den Weg zu einer undogmatischen selektiven Haltung der

jüdischen Tradition gegenüber bahnte. Dies geschah keineswegs aus Bequemlichkeit, sondern aus dem ernstesten Bestreben, die religiöse Tradition dem Zeitgeist des 20. Jahrhunderts gegenüber standfest zu machen.

Während die grossen Jeschiwot Osteuropas, die von den Nazis im Weltkrieg vernichtet wurden, das Talmudstudium nach altem Stil sehr intensiv betrieben, war es die Wissenschaft vom Judentum, die sich im Bereich des deutschen Judentums entwickelt hatte, um die Schöpfungen der jüdischen Kultur nach der kritisch-historischen Methode zu erforschen und sie der westlichen Begriffswelt zugänglich zu machen. Ihr Vater war einer der Vertreter und Verehrer dieser dogmenfreien Forschungsmethode. Sie selbst vertieften sich ins Studium der jüdischen Kultur an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, wo Sie die Rabbinerwürde erlangten und gleichzeitig mit Ihrer Arbeit über Philon¹ promovierten. Ihre Untersuchung galt dem Frömmigkeitsideal dieses jüdischen Denkers und dessen griechisch-begrifflicher Umkleidung – ein Thema, zu dem Sie nach vielen Jahren in Ihren hebräischen Arbeiten zurückkehren sollten.²

All dies ereignete sich am Ende der zwanziger und zu Beginn der dreissiger Jahre, während denen Sie den traumatischen Umschwung von Hitlers Machtergreifung miterlebten. Für den Grossteil des deutschen Judentums war dies ein unüberwindlicher Schlag, da sich doch die überwältigende Mehrheit der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland im Laufe von drei Generationen mit unverwundlicher Naivität in die Illusion hineingelegt hatte, Deutsche zu sein. Der damit zusammenhängende Assim-

* Erweiterter Text einer Ansprache, gehalten auf einer Feier der Universität Tel-Aviv zum 70. Geburtstag von Prof. Amir am 8. 12. 1981.

¹ H. Neumark, Die Verwendung griechischer und jüdischer Motive in den Gedanken Philons über die Stellung Gottes zu seinen Freunden, Diss. phil. Würzburg 1937.

² Philons Homilien über die Gottesfurcht und Liebe in ihrem Verhältnis zu den palästinensischen Midraschim (hebr.), in: Zion 30 (1965), 47–60.

lationsprozess, der besonders während der Weimarer Republik sehr besorgniserregende Ausmassen annahm, erschütterte den physischen Bestand des deutschen Judentums, das im Begriff stand, sich völlig im deutschen Volkstum zu verlieren.

Für Sie war der NS-Alpdruck kein Todesstoss, denn die zionistische Kunde fand schon früh Eingang in Ihr Elternhaus. Deshalb zogen Sie zusammen mit Ihrem Bruder und Ihrer Schwester unverzüglich die Konsequenzen aus der neuen Situation und kehrten nach Beendigung Ihres Studiums ins Land Ihrer Väter zurück, damals noch Palästina genannt, heute Israel. In der Tat war dies für Sie keine »Auswanderung«, sondern Rückkehr zu Ihrem innersten Wesen oder »Aufstieg, *Alija*«, wie wir die Einwanderung ins Land Israel hebräisch nennen. Der materielle Existenzkampf war während jener Jahre sehr schwer, denn bis zum Ende der dreissiger Jahre stand die wirtschaftliche Infrastruktur noch auf sehr schwachen Füßen. Ich erinnere mich, Sie zum ersten Mal kurz nach Ihrer Einwanderung – ich meine, es sei Anfang der vierziger Jahre gewesen – im Lesesaal der Universitätsbibliothek mit einer grossen Kartothek angetroffen zu haben, als Sie über das Thema »Die Askese in der jüdischen Religionsphilosophie« arbeiteten. Dies soll jedoch nicht besagen, dass Sie sich sofort ins Glashaus der Akademie begeben hätten. Die hebräische Universität war damals noch von winzigem Umfang, und an eine Lehrposition war – zumal nach Ausbruch des Weltkriegs – nicht zu denken. So »eroberten« Sie sich im Laufe dieses Jahrzehnts, d. h. bis zum Anfang der fünfziger Jahre, zwei Gebiete, die für die Formung der jungen Kultur des neuen Israel von schwerwiegender Bedeutung waren: das Gebiet der Erwachsenenbildung, die mit der Masseneinwanderung aus allen Ecken und Enden der Welt während der fünfziger Jahre bedeutende und für die Zukunft Israels lebenswichtige Dimensionen annahm. Das zweite Gebiet, eng damit verbunden, ist Ihre Übersetzungsarbeit. Ihre akademische Tätigkeit, die sich seit dem Anfang der sechziger Jahre intensiv entfalten sollte, ist organisch aus diesen beiden Wirkungsgebieten hervorgewachsen und stellt eine Synthese von beiden dar: akademischer Unterricht in antiker und moderner jüdischer Philosophie an den Universitäten Tel-Aviv und Jerusalem sowie intensive wissenschaftliche Übersetzungsarbeit. Auch während dieser jüngsten Periode Ihres Lebenslaufes waren Sie sich Ihrer Pflicht der konkreten Wirklichkeit gegenüber stets bewusst. Dies fand und findet bis heute seinen Ausdruck in Ihrer Wirksamkeit als Rabbiner und Prediger der Synagogengemeinde »Emeth We'emuna« hier in Jerusalem. Nach dem Muster Ihres grossen Lehrers Leo Baeck versuchten Sie in Ihren Predigten, die traditionelle *Derascha* in neue Formen zu giessen, indem Sie jenen Partien der Bibel und des Midrasch, die sich Ihnen besonders erschliessen, mit dem Blick auf die uns bewegenden Fragen und die Probleme der Gegenwart neue Dimensionen abzugewinnen suchten; doch hierbei verzichteten Sie auch nicht für einen einzigen Moment auf die philologisch-kritische Distanz von den Texten. Diese kritische Aufgeschlossenheit den Texten gegenüber, gepaart mit Ihrer Sicht der konkreten Gegenwart, verleiht Ihren *Deraschot* die innere Authentizität, die für melodramatische Erbaulichkeit keinen Raum lässt.

In meinen folgenden Ausführungen möchte ich mit Ihrer Tätigkeit auf dem Gebiet der Erwachsenenbildung beginnen, danach einige Bemerkungen zu Ihren Übersetzungen machen und schliesslich bei der Beschreibung Ihres wissenschaftlichen und denkerischen Wirkens etwas ausführlicher werden.

Ins Gebiet der Erwachsenenbildung stiegen Sie Anfang der fünfziger Jahre ein, als die Bevölkerung des Staates Is-

rael dank der Masseneinwanderung aus Europa und aus den Ländern des Islam innerhalb weniger Jahre von 600 000 Seelen (am Ende des Befreiungskrieges) auf zweieinhalb Millionen angewachsen war. Das Netz der Erwachsenenbildung, das sich während jenen schicksalhaften und entbehrungsreichen Jahren herausbildete, die sogenannten *Ulpanim*, sollte einen Grossteil dieser Menschen erfassen und ihnen während der ersten Jahre die lebendige hebräische Sprache zusammen mit den Grundbegriffen der jüdischen Tradition, Kultur und Landeskunde Israels vermitteln. Die Lernenden waren teilweise Überlebende des Holocaust, die nach den Jahren des Schreckens mit letzter Verzweiflung das Land ihrer Väter erreicht hatten, teils ganze Gemeinden, die aus primitiv-orientalischen Verhältnissen in die rauhe Wirklichkeit des Israel der fünfziger Jahre hineingeschleudert wurden, wo sie jahrelang in elenden Zeltlagern, den sogenannten *Ma'abarot*, hausend ihre messianischen Erwartungen mit sehr bitteren Lebenserfahrungen vertauschen mussten. Kurz, die *Ulpanim* sollten aus den formlosen Massen aus aller Herren Ländern ein Volk schmieden, oder besser: sie auf den Weg der Volkwerdung führen. Dieses so weit gesteckte Ziel der damals begonnenen Erwachsenenbildung, die mittlerweile längst feste Formen angenommen hat, konnte sich mit den Errungenschaften der landläufigen Erwachsenenbildung in hochentwickelten Ländern wie z. B. Skandinavien und Holland bei weitem nicht begnügen. Dort handelt es sich um die Hebung des allgemeinen Bildungsniveaus einer insgesamt homogenen Bevölkerung, um das Nachholen von in der Jugend Versäumtem, um Fortbildung auf verschiedenen Fachgebieten u. a. m.; doch in Israel war dies der revolutionierende Katalysator einer neuen Volksgemeinschaft. Die kreative Intelligenz der Lehrer dieser *Ulpanim*, die im Laufe der Zeit aus den Reihen der Neueinwanderer selbst Nachschub erhielten, konnte sich nur auf die wachsende Erfahrung stützen, um allmählich Lehrsysteme auszuarbeiten, die den besonderen Bedingungen gerecht wurden. Ich erinnere mich der vielen Gespräche mit Ihnen während jener Jahre und der Begeisterung, mit der Sie immer von den Versuchen sprachen, diesen Menschen mit Hilfe des Hebräisch-Unterrichts die Grundbegriffe der Kultur Israels mitzuteilen und sie mit den besonderen Realitäten der jüdischen Existenz vertraut zu machen. Das dialogische Verhältnis, das sich zwischen Ihnen und jenen Menschen anbahnte, hat vielen den Weg ins Judentum gezeigt und sie von Einwanderern zu aktiven Bürgern Israels gemacht.

Wenn ich mich nicht irre, nahmen Sie schon damals Ihren Nebenberuf als Übersetzer auf. Es fing mit Gelegenheitsarbeiten an, sollte sich jedoch bald erweitern und vertiefen. Unter den ersten Werken, denen Sie ein hebräisches Gewand verliehen, ist ein Band von S. Barons »Social History of the Jewish People« (hebräisch 1961 im Massada-Verlag erschienen). Doch bald entwickelten Sie sich zum Dolmetsch der deutsch verfassten Literatur der Wissenschaft vom Judentum und der modernen jüdischen Philosophie. So erschienen Ihre hebräischen Übersetzungen von Elbogens klassischem Werk »Der jüdische Gottesdienst«, Bubers »Königtum Gottes« und ein Band mit einer Auswahl von Bubers Schriften zur Bibel. Ausserdem sammelten und übersetzten Sie die Schriften Hans Lewys, des genialen früh verstorbenen Erforschers der jüdischen Hellenistik an der Hebräischen Universität. Auch die Übersetzung einer Auswahl der Schriften Philons ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen. Die meisten dieser Werke erschienen im Verlag der Jewish Agency »Mossad Bialik«, dessen Ziel u. a. die hebräische Übersetzung anderssprachiger jüdischer Klassik ist. Besondere Anziehungskraft übte auf Sie Franz Rosenzweig aus. Zuerst er-

schien in Ihrer Übersetzung eine Sammlung seiner »Kleineren Schriften«. Der Höhepunkt Ihrer übersetzerischen Leistung ist zweifellos die hebräische Übersetzung von Rosenzweigs »Stern der Erlösung« (1970). Ihre besondere geistige Nähe zu Buber und Rosenzweig beruht darauf, dass beide Künstler der deutschen Sprache waren, denen es vergönnt war, als Bibelübersetzer die Dimensionen der deutschen Sprache nach dem Vorbild des hebräischen Originals zu vertiefen und zu erweitern. Was den »Stern der Erlösung« betrifft, so behauptete Gerschom Scholem seinerzeit, dieses Werk sei unübersetzbar. Sie haben es geschafft, indem Sie Ihrerseits die hebräische Sprache, die Dimensionen der hebräischen Philosophensprache, auf kühne Weise ausgebaut haben. Für diese Leistung wurden Sie mit dem Tchernichowski-Preis, der höchsten Auszeichnung für Übersetzungen ins Hebräische, geehrt.

Hier ist eine geschichtliche Bemerkung am Platz. Wie allgemein bekannt, wurden die ersten Hauptwerke der jüdischen Religionsphilosophie in der Sprache der *arabischen* Aristoteliker und Platoniker verfasst, da die klassische Kultur Israels, die Bibel, der Talmud und die Midraschim, dem philosophischen Denken und der damit verbundenen abstrakten Begriffswelt sehr fern standen. Es war die Übersetzerfamilie *ibn Tibbon*, die im 12. und 13. Jahrhundert die arabisch geschriebenen Werke der grossen jüdischen Religionsphilosophen ins Hebräische übertrug. Sie legten damit die Grundlage einer philosophischen Terminologie der hebräischen Sprache. Doch dieses bahnbrechende Werk war weit davon entfernt, den sprachlichen Bedürfnissen der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts zu entsprechen. Nachman Krochmal, der hebräische Hegelianer des 19. Jahrhunderts, eröffnete mit seinem Werk »Führer der Unschlüssigen (unserer) Zeit« eine neue Epoche hebräischer philosophischer Sprache. Doch erst unsere Generation erlebte den Durchbruch zu einer differenzierten und exakten hebräischen philosophischen Begriffswelt mit der Übersetzung der Werke Platons, Aristoteles', Kants, Nietzsches u. a. Unter diesem Aspekt ist Ihr Beitrag zur begrifflichen Erweiterung der hebräischen Sprache zu bewerten. Doch soll zusätzlich betont werden, dass diese Leistung den sprachlichen Bereich weit übersteigt, da jede Entscheidung auf diesem Gebiet von weitgehender philosophischer Tragweite ist. Man kann mit Fug und Recht behaupten, dass diese Ihre Übersetzung einer philosophischen Interpretation Rosenzweigs nahekommt. Jetzt zum dritten Kapitel: Ihre wissenschaftliche Tätigkeit, die sich während der beiden letzten Jahrzehnte intensiv entfaltet hat. Es waren keine umfassenden vielbändigen Werke, die sie schrieben, denn an Geschichte als solcher waren Sie nicht interessiert, sondern an deren geistigen Konturen. Wie gesagt, waren es zwei grosse schöpferische Perioden, von denen Sie schon von Jugend auf in Bann gehalten wurden und die jetzt in mehreren tief-schürfenden Abhandlungen zur Sprache kamen. Zunächst das hellenistische Judentum in seiner Konfrontation mit dem rabbinischen. Dann die deutsch-jüdische Kultursynthese des 19. und besonders des 20. Jahrhunderts; hier kreiste Ihr Interesse um Gestalten wie Max Wiener, Leo Baeck, Martin Buber und Franz Rosenzweig. Die beiden Erstgenannten waren Ihnen an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums als Lehrer schon bekannt, während Sie Bubers Bekanntschaft erst hier in Jerusalem machten.

Wie gesagt, das rabbinische und das hellenistische Judentum fanden ihre Ausprägung gleichzeitig, während der ersten Jahrhunderte – dieses im Lande Israel, jenes in der jüdischen Diaspora des ptolemäischen Ägypten. Ersteres war das Erzeugnis der immanenten innerjüdischen Entwicklung im selbständigen jüdischen Gemeinwesen in Ju-

da, das auch nach dem Verlust der politischen Autonomie seinen schöpferischen Elan nicht einbüsste. Letzteres erwuchs aus der organischen Verbindung der jüdischen Gemeinschaft Alexandriens mit der umgebenden griechischen Kultur. Das rabbinische Judentum bildete die unumstrittene Grundlage der jüdischen Geistesgeschichte während zweier Jahrtausende; das hellenistische, das aus dem Gesichtsfeld der jüdischen Geschichte und des jüdischen Bewusstseins bis zum 19. Jahrhundert völlig verschwunden war, übte einen tiefgehenden Einfluss auf die Entwicklung des Christentums aus; in diesem Zusammenhang sind besonders die Schriften Philons von Alexandria zu erwähnen.

Ihr methodischer Ausgangspunkt zur Skizzierung des geistigen Porträts des hellenistischen Judentums ist eine rein philologische Studie über den Begriff *Ιουδαισμός*, was mit »Judentum« übersetzt werden kann – ein Begriff, der im rabbinischen Judentum nicht seinesgleichen hat.³ Aus Ihrer Analyse geht hervor, dass dieser Begriff, der erstmals im 2. Makkabäerbuch vorkommt⁴, ausschliesslich von jüdischen Schriftstellern gebraucht wird. Er bildet das Gegenstück zu *Ελληνισμός* (»Hellenismus«), was häufig mit *αλλοφυλισμός* = Fremdstämmigkeit, Fremdartigkeit (in biblischer Sprache: die Lebensweise der heidnischen Völker – *derech hagojim*) in Parallele gesetzt wird. *Ιουδαισμός* bezeichnet, wie Sie logischerweise folgern – den vom jüdischen Gesetz bestimmten Lebensweg im Gegensatz zum Griechentum, das als fremdartige, dem Judentum entgegengesetzte Lebensform empfunden wurde. Hier kristallisierte sich das tiefe Distanzgefühl des hellenistischen Juden zu seiner heidnischen Umwelt in zwei polaren Begriffen, dergleichen im Lande Israel, d. h. in der rabbinischen Literatur jener Tage, überhaupt nicht aufkommen konnte, da sich die dort entfaltende Volkskultur mit einer fremden nicht in der Masse konfrontiert sah. Das Bewusstsein der Andersartigkeit der griechisch-heidnischen Welt gegenüber liess keinerlei Assimilationsbestrebungen aufkommen, wie dies beim deutschen Judentum des 19./20. Jahrhunderts der Fall war. Im Gegenteil, waren es doch die antijüdischen Ausbrüche in Alexandria und die grosse Revolte der Diaspora gegen Rom (115–117 nach der christlichen Ära), die die Gegensätze und feindlichen Gefühle stetig nährten und verschärften. So kann wohl behauptet werden, dass die im folgenden zu beschreibende Kultursynthese von einer dünnen intellektuellen Oberschicht getragen wurde. Doch die Strukturänderungen, die das alexandrinische Judentum im Vergleich zum rabbinischen durchmachte, waren nichtsdestoweniger tiefgreifender Art, denn die dünne Schicht der jüdischen Gebildeten konnte nicht umhin, die griechische Philosophie und Literatur zu bewundern, zumal sie bei den griechischen Philosophen Bestrebungen zu entdecken glaubten, die mit denen des jüdischen Monotheismus zusammengingen.

In einer Reihe von Studien, die teils um die griechisch geschriebenen Apokryphen, teils um Philons Werk kreisen, legen Sie die Transformation sowohl griechischer als auch jüdischer Motive unter dem gegenseitigen Einfluss der beiden Kulturkreise dar. Ich möchte nur vier typische Beispiele herausgreifen, und zwar

- 1) Homer und die Bibel als Ausdrucksmittel im dritten sibyllinischen Buch (hebr.), in: *Scripta Classica Israelica* 1 (1974), 73–89 (im folgenden: *Sibyllenbuch*);

³ Der Begriff *Ιουδαισμός* – zum Selbstverständnis des hellenistischen Judentums (hebr.), *The Fourth World Congress of Jewish Studies*, Vol. 3, Jerusalem 1972, 263–268.

⁴ Der Verfasser dieses Buches ist ein gewisser Jason von Kyrene, der am Ende des 2. vorchristlichen Jahrhunderts lebte. Die letzte Bearbeitung des Textes gehört in die 2. Hälfte des 1. vorchristlichen Jahrhunderts; vgl. O. Eissfeldt, Einleitung in das AT, ²1956, 719 f.

- 2) Die Allegorie Philons in ihrem Verhältnis zur homerischen Allegorie (hebr.), in: ΣΧΟΛΙΑ 6 (1971), 35–45 (im folgenden: Allegorie);
- 3) Die messianische Idee im griechischen Judentum, in: Erlösung und Staat (hebr.), Jerusalem 1979, 61–70 (im folgenden: Idee);
- 4) Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus, in: Evangelische Theologie 38 (1978), 1–19 (im folgenden: Begegnung).

Auf derselben Linie liegen zwei weitere bedeutende Arbeiten⁵, doch begnügen wir uns hier mit den oben erwähnten. In der ersten Abhandlung analysieren Sie die Verse 520–544 und 545–572 des dritten sibyllinischen Buches. Der geschichtliche Hintergrund der Verse scheint die Zerstörung Korinths durch Rom im Jahre 146 zu sein. In der ersten Gruppe (VV 520–544) beschreibt der Seher in sehr teilnahmsvollem Stil das furchtbare Los, das Hellas getroffen hat; im folgenden (VV 545–572) ruft er Hellas zur Busse auf, zur Rückkehr zum wahren Gott, da der Götzendienst dies Unglück verursacht habe. Auf sehr eindrucksvolle und überzeugende Weise legen Sie dar, dass der assoziative Hintergrund des ersten Teils Dtn 28, 28–33 ist, wo mit den furchtbaren Strafen gedroht wird, die Israel heimsuchen werden, sollte es von Gott abfallen. Der Seher überträgt diese Drohung, die gegen Israel gerichtet war, auf die hellenistische Welt, die – wie oben schon festgestellt – für die heidnische als solche steht. Die Pointe Ihrer Analyse des zweiten Teils (VV 545–572) ist die Feststellung, dass die literarischen Anklänge dieser Verse zum Prooimion der Ilias hinführen. Die Ilias spricht vom Zorn der Götter, der nur durch die Zerstörung Trojas beschwichtigt werden kann. In den Augen des jüdischen Sehers verwandelt sich dieser willkürliche Gerichtsspruch der Götter in das gerechte Urteil des einzigen Gottes, dessen sühnende Strafe auf das Heil Hellas', d. h. der Menschheit gerichtet ist. Der eschatologische Optimismus Israels der Menschheit gegenüber, der die Geschichte als Heilgeschichte konzipiert, findet hier seinen Ausdruck in der monotheistischen Umbiegung des Prooimions. Die hier verkündete Strafe Hellas' fusst auf der Konzeption eines Monotheismus, von dem die Völker abgefallen seien und zu dem sie in der eschatologischen Zukunft zurückkehren müssen. Die Zurechtweisung der Völker ob ihres Götzendienstes wird von Ihnen mit Recht als Neuerung der Bibel gegenüber betont; nach der Bibel selbst ist Götzendienst der natürliche Zustand der Welt, der niemandem als Sünde angerechnet wird (Dtn 4,22 u. a.). Die Begegnung mit der griechischen Kultur erhöhte jedoch Israels Erwartung an die Völker, so dass auch ihnen der Götzendienst als Sünde gewertet wurde.

Diese Erwartung erweiterte sich in der jüdisch-hellenistischen Umdeutung des biblischen Messianismus (s. Idee) zu einem spiritualisierten Kosmopolitismus, der sich von der geschichtlich-nationalen Grundlage der biblischen Idee völlig losgelöst hatte. Schon Josephus, dessen *antiquitates* am kaiserlichen Hof zu Rom verfasst wurden, war bestrebt, die messianischen Motivationen der jüdischen Freiheitskämpfer gegen den römischen Imperialismus vor seinen Lesern zu verbergen. So entstellt er die Zeloten zu Räubern und Mördern, indem er die messianische Naherwartung verschwieg, die den aktivistischen Charakter der Glaubenshaltung dieser Gruppe nährte. Möglicherweise wollte er hiermit seine jüdischen Brüder vor ähnlichen »Illusionen« bewahren und sie dazu veranlassen, die Tatsache des römischen Imperiums als friedliebende Bürger hinzunehmen. Bei Josephus handelt es

⁵ The Figure of Death in the Book of Wisdom, in: JJS 30 (1979), 154–178; sowie der oben Anm. 2 angeführte Aufsatz.

sich um die Ablehnung des aktivistischen und politisch orientierten Messianismus. Doch bei Philon erfährt die messianische Idee eine totale Umdeutung, denn seiner platonischen Konzeption zufolge ist die erlöste, die vollendete Welt gleichbedeutend mit der Ideenwelt. Die Tora wird als Nomos umschrieben, der wiederum gleichbedeutend mit dem Logos ist, d. h. mit der reinen Wahrheit. Folglich ist die Tora das oberste Gesetz, die *politeia*, des Kosmos; wer sie einhält, ist ein Kosmopolit (Op. mundi §§ 20.25). Die Erlösung zeichnet sich ab als die Abwendung aller Völker von ihren Götzen und die Annahme der Tora, d. h. des Lebensweges des einen Gottes. Zu guter Letzt werden sich die Völker an einem Ort versammeln (er erwähnt in diesem Zusammenhang Jerusalem nicht, wie Jes. 2,1–5!), denn sie werden sich schämen, über ein Volk zu herrschen, das besser und vorzüglicher ist als sie selbst. Diese Umformung des jüdischen Messianismus zu einer pazifistischen Erlösungsidee wird durch das dritte sibyllinische Buch ergänzt, das die oben erwähnte Predigt an Hellas enthält, wo die Menschheit zur Annahme des Monotheismus aufgefordert wird.

Philons Enthistorisierung der messianischen Idee entspricht der Entmythisierung der biblischen Welt in seinen Homilien (s. Allegorie), in denen erzählerische Vorgänge der Bibel in abstrakte Begriffe und historische Ereignisse in metaphysische Prozesse verwandelt werden – eine Tendenz, die dem rabbinischen Judentum polar entgegengesetzt ist, dessen volkstümlicher Charakter die mythologischen und national-religiösen Elemente der Bibel vertieft und ausbaute. Hier sind wir bei Ihrem klassischen Essay angelangt (s. Begegnung), das den biblischen Monotheismus dem hellenistisch-jüdischen gegenüberstellt. In einigen grossen Linien skizzieren Sie dort die geistige Struktur beider Welten, deren gegenseitige Schätzung auf gegenseitigem Missverstehen beruhte, indem jeder jene Eigenschaften des anderen rühmend hervorhebt, die jener nicht wahrhaben will. Wie erwähnt, die Unterschiede zwischen beiden Phänomenen sind tief im Bewusstsein beider Welten verankert. Was den biblischen Monotheismus betrifft, so handelt es sich hier um ein allumfassendes Lebenssystem, das auf gemeinsamer geschichtlicher Erfahrung fusst, die Errettung und Befreiung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft und die Bundesschlussung, deren Quintessenz die Ausschliesslichkeit des Dienstes am Gott Israels ist.⁶ Die Intimität der Beziehung Gott-Mensch erfordert die anthropomorphe Ausdrucksweise, die in der Bibel nie als anstössig empfunden wird. In polarem Gegensatz dazu steht der philosophische Monotheismus, den Philon und seine jüdischen Zeitgenossen von der vorsokratischen Philosophie entlehnten: Hier handelt es sich in erster Linie um die Erkenntnis des göttlichen Einheitsprinzips, d. h. dieser Glaube fusst keineswegs auf historischen Erfahrungen, vielmehr ist er das Ergebnis des Nachdenkens, des Suchens nach dem Urgrund. Dieser Gott, der hinter den konkreten Vorgängen der Erscheinungswelt steht, symbolisiert den Begriff der Einheit, die nach Auflösung aller bestehenden Zusammengesetztheit noch übrigbleibt. Dieser Gott offenbart sich nie; er kann nur in unseren Gedanken erschwungen werden; seinem unpersönlichen Charakter entspricht das Fehlen der echten Anredbarkeit, also kann er nie Gegenstand des Kultus werden. Soweit der Mensch das Bedürfnis zur Teilnahme an einem Kult hat, steht ihm der polytheistische Volkskult zur Verfügung. Die Teilnahme darin findet in der Stoa ihre theoretische Rechtfertigung, weil ihrzufolge die Götter des Volksglaubens je ein Teilaspekt des wahren Gottes, des weltdurchwaltenden Logos, darstellen.

Unter dem Einfluss solcher Gedankengänge verwandelt

⁶ Vgl. mein Buch: Die frühe Prophetie Israels (hebr.), Jerusalem 1972.

sich schon bei Josephus (contra Apionem II 168) die Religion Moses' aus der unmittelbaren *Erfahrung* des anredbaren Gottes in eine philosophische Lehre von der theoretischen Erkenntnis seines geistigen, übersinnlichen Wesens, wie die Philosophen aus dem Einheitsbegriff folgerten. Doch nach Josephus blieb diese Erkenntnis der esoterische Besitz weniger, weil die Philosophen »nicht den Mut hatten« (οὐκ ἐτόλμησεν), diese Lehre in die für falsche Meinungen voreingenommene Masse hineinzutragen. Ganz im Gegensatz dazu sei es Moses gelungen, mittels seiner Gesetzgebung seinen Zeitgenossen und den zukünftigen Geschlechtern die Erkenntnis vom wahren Gott für alle Zeiten einzupflanzen. Doch gerade diese kultische Gesetzgebung, die Opferdienst, Beschneidung, Speisegebote, Sabbatruhe etc. einschliesst, wird von Poseidonius⁷ als späterer Aberglaube abgetan. Da er das biblische Bilderverbot als Ausdruck der philosophischen Erkenntnis von der Transzendenz Gottes deutet, ist es für ihn undenkbar, der ursprünglichen Lehre Moses' solche »abergläubischen« Gebote zuzuschreiben. In der parallelen Beschreibung des Judentums bei Hekataios von Abdera⁸ heisst es, Moses habe keine Kultbilder zugelassen, weil Gott nicht menschengestaltig (anthropomorph) sei. Dies ist der folgerichtige Schluss aus der Entpersönlichung des Gottesbegriffes. Hier wird das Kultgesetz zum ersten Mal als Problem empfunden, genau wie in der modernen protestantischen Bibelwissenschaft. Jedoch sei betont, dass es nur ein nach fremden Massstäben in die Bibel hineingetragenes Problem ist, denn nach ihr kann sich die ausschliessliche Beziehung zu Gott nur im »Gehen in seinen Wegen«, also im Tun seines Gebotes und in der Nachahmung seines Wesens und Charakters ausleben. Diese Nachahmung fusst geradezu auf der anthropomorphen Gottesvorstellung. Andererseits ist es für die Bibel unmöglich, im Götzendienst etwas anderes als Abfall vom wahren Gott zu sehen. Doch von der philosophischen Einstellung der hellenistisch-jüdischen Denker her erscheint der biblische Anthropomorphismus zum ersten Mal problematisch; mit den Methoden der rationalen Bibelerklärung der griechischen Philologie sucht jetzt der jüdische Denker Aristobulus, von dem nur Fragmente erhalten sind⁹, den anthropomorphen Charakter der biblischen Aussagen abzubiegen – ähnlich den jüdischen Aristotelikern des Mittelalters. Doch selbst auf rein philosophischem Gebiet – nicht nur in der Bejahung des Religionsgesetzes als ausschliesslichem Lebensweg Israels – kommt die Eigenständigkeit der jüdisch-hellenistischen Philosophen zum Vorschein. Ich meine in erster Linie den enthusiastisch sich überschlagenden Stil Philons, dessen Gegenstand nicht nur Erkenntnis, sondern Teilhabe an der Gottheit ist. Diese Teilhabe drängt über alles Begriffliche hinaus zur Seligkeit. Die εὐδαιμονία übersteigt die rein moralische Bedeutung, die ihr in der klassischen Philosophie zukommt, und erweitert sich als Beiwort der Gottgeliebtheit, die zum einzigen Inhalt der Glückseligkeit wird. Stoische Tugenden werden in religiöse Güter des Eingefügtseins in die göttliche Liebe umgedeutet.¹⁰ Trotz der Tatsache, dass die mythischen Vorstellungen der Bibel zu abstrakten Begriffen umgebogen werden, trotz der Rationalisierung und Spiritualisierung der biblischen Erzählungen konnte und wollte Philon seinem lebendigen biblischen Erbe keineswegs entsagen. Seine Apologie der Gesetze sowie seine Sehnsucht und sein Verlangen nach dem lebendigen Gott lassen ihn aus seiner verhaltenen abstrakten Begriffswelt

in die Begegnung mit dem Gott Israels hervorbrechen. So weit meine kurze Skizze Ihrer Arbeiten auf dem Gebiet der jüdischen Hellenistik. In diesen Arbeiten sind Sie der Philon- und der Midraschforschung verpflichtet; besonders ist der Einfluss Jizchak Heinemanns erkennbar, sowohl der seines Buches »Philons griechische und jüdische Bildung« (Breslau 1932) als auch der seines hebräischen Alterswerkes »Die Wege der Aggada« (Jerusalem 1950). Ihr besonderer Beitrag besteht in der Zeichnung der grossen Konturen, was Sie jedoch immer mit der philologischen Akribiea verbunden haben.

Zum Schluss noch einige kurze Betrachtungen zur philosophischen Verarbeitung dieser Welt, besonders im Hinblick auf das moderne Judentum, das in Ihrer Übersetzung von Werken von Buber, Rosenzweig, Hans Lewy, Elbogen, Baron u. a. und in Ihren einschlägigen Abhandlungen zur Sprache kommt. Der Leitfaden auf diesem Gebiet ist Ihre Beschreibung des geistigen Werdegangs Ihres Lehrers Max Wiener (1882–1950), der Ihnen von der Berliner Hochschule her bekannt war.¹¹ Diese Darstellung sprengt den Rahmen einer Biographie, denn dort kommt eine Erscheinung zum Ausdruck, die das liberale Judentum Deutschlands während der dreissiger Jahre charakterisiert. Es sei doch vermerkt, dass die religiös-liberale Richtung bis zum Anfang des Hitler-Regimes die überwiegende Mehrheit der deutschen Juden umfasste. Die Wurzeln dieser Richtung gehen auf die Emanzipation zurück, die den Assimilationsprozess einleitete, der während der Weimarer Republik seinen Höhepunkt erreicht hatte. Die revolutionären Umwälzungen, die die Juden Deutschlands im Laufe von zwei Generationen zu einem gewichtigen Faktor auf diversen wissenschaftlichen, literarischen, künstlerischen und wirtschaftlichen Gebieten heranwachsen liessen, waren mit dem schicksalhaften Preis der religiösen und nationalen Selbstaufgabe verbunden. Die reformatorischen Bestrebungen innerhalb der jüdischen Gemeinde, die sich schon während des 19. Jahrhunderts in der Reform- und der liberalen Bewegung anbahnten, waren dazu angetan, die jüdische Tradition den neuen Umständen anzupassen, was natürlich mit weitgehenden Verzichtleistungen in der Ausübung der traditionellen Religionsgesetze verbunden war. Der innere Zerfall der jüdischen Gemeinde, der in vielen Fällen zu Mischehe und Taufe führte, ging Hand in Hand mit der Konfessionalisierung des Judentums; es hiess, Judentum sei kein ethnischer Begriff, sondern eine Religion, ein religiöses Bekenntnis, *confessio*. Viele deutsche Juden verstanden und bezeichneten sich so als »Deutsche mosaischen Glaubens«. Auf diesem Hintergrund ist die strikte Ablehnung der nationalen Renaissancebewegung, des Zionismus, seit dem ersten Auftreten Theodor Herzls in den neunziger Jahren zu erklären, das Phänomen der sogenannten Protestrabbiner, die sich in einer öffentlichen Erklärung gegen Herzl aussprachen. Der grösste Vertreter der Tendenz, die das Judentum mittels spiritualisierender und universalistischer Reinterpretation seines konkreten Volkscharakters berauben wollte, war der grosse Philosoph Hermann Cohen, der Begründer der Marburger neo-kantianischen Schule.

Der geistige Werdegang Max Wieners, den Sie zeichnen, spiegelt die Gegenbewegung wider, die während der zwanziger Jahre einsetzte, um in den dreissiger Jahren ihren Höhepunkt zu erreichen, d. h. die Rückkehr zur organischen und konkreten Konzeption des Judentums, die den Glauben Israels als Kristallisierung der Volkskultur Israels zu verstehen bemüht ist. Dieser Trend führte

⁷ Bei Strabo XVI 34 ff.; s. K. Reinhardt, Poseidonios über Ursprung und Entartung, in: Orient und Antike 6.

⁸ Hekataios bei Diodor, Bibliothek XL 3, 4.

⁹ Aristobulos bei Eusebius, Praeparatio evangelica XI 11,3–12,16.

¹⁰ Dazu o. in Anm. 1 angeführten Dissertation des Jubilars, 5 ff.; 17 ff.

¹¹ Max Wiener und sein Werk (hebr.), Vorwort zur hebräischen Übersetzung von Max Wieners Buch »Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation«, Jerusalem 1974, 7–34.

zur Annahme und Bejahung der zionistischen Erkenntnis vom Volkscharakter des Judentums. Doch die Tragik des Schicksals wollte, dass die Erkenntnis zu spät heranreife; dadurch versäumte das jüdische Volk die historische Gelegenheit, die sich ihm mit der Balfourdeklaration (1917) eröffnet hatte, sein Nationalheim im Lande Israel zu errichten. Der furchtbare Preis, den das jüdische Volk für dieses Versäumnis zu bezahlen hatte, waren die fünf Millionen Juden Europas, die von Hitlers Handlangern hingerichtet wurden.

Wenn ich mich nicht irre, gehörten Sie damals zur jungen Studentengeneration, die von der zionistischen »Konterrevolution« ergriffen war, deren Hauptvertreter seit der Jahrhundertwende Martin Buber war, in dessen Schriften sich ein von Herzls rein politischer Konzeption distanzierender Kulturzionismus zur Geltung kommt, der die geistige und soziale Renaissance des Judentums und des jüdischen Volkes anstrebt. Ihre eigene Einstellung zum religiösen Aspekt des Judentums findet ihren Niederschlag im klassischen Essay »Meine Einstellung zu den Religionsgesetzen«, das in der literarischen Monatsschrift in hebräischer Sprache »Molad« (Bd. 22, Heft 197–198, S. 678–684, Jahrgang 1964) veröffentlicht wurde. Dieses Essay, das bei Ihnen während vielen gemeinsamen philosophischen Gesprächen herangereift ist, steht unter dem entscheidenden Einfluss des grossen »Baal Teschuwa«, des Rückkehrers zum väterlichen Erbe, Franz Rosenzweig. Wie er stellen auch Sie die Frage nach der Verbindlichkeit des traditionellen Religionsgesetzes, der sogenannten Halacha, eine Frage, die für einen streng orthodoxen Juden ein Ding der Unmöglichkeit ist, da er alle Vorschriften als den Ausdruck der göttlichen Offenbarung hinnimmt. Um jedoch den religiösen Charakter Ihrer kritischen Fragestellung deutlich zu machen, betonen Sie, dass Sie an den göttlichen Gesetzgeber glauben, doch unterscheiden Sie zwischen göttlichem Gebot (*Mizwa*) und gesetzlicher Anweisung (*Halacha*). Das erste will als metasprachliche Willensäußerung Gottes verstanden sein, da sich Gott nie und nimmer in einer menschlichen Sprache kundgegeben hat; jede Offenbarung Gottes muss zuerst in die menschliche Sprache *übersetzt* werden; d. h. sowohl die Bibel in all ihren Teilen als auch die weite talmudische Tradition, die sogenannte mündliche Lehre, sind menschliche Werke, d. h. von Menschen übersetzter Wille Gottes, übersetzt in die ihrer Zeit verständliche Sprache, in Gesetze und Anweisungen, wie sie den jeweiligen Verhältnissen entsprechen. Diese prinzipielle Ablehnung der Verbalinspiration bedeutet die totale Relativierung der jüdischen Tradition, da die »Übersetzer« des göttlichen Willens sich gezwungen sehen, die Offenbarung in die bestehenden Lebens- und Gesellschaftsformen, kurz in die historischen Verhältnisse ihrer Zeit und Umwelt einzubauen. Doch gerade diese Relativierung eröffnet Wege zu einer neuen religiösen Wertung der Tradition; zwar ist die Bibel samt der mündlichen Tradition nur menschliche zeit- und ortsgebundene Übersetzung der göttlichen Offenbarung, aber nur mittels der Übersetzung ist der göttliche Wille überhaupt erkennbar. Die Übersetzung lässt den göttlichen Willen und die Absicht der göttlichen Offenbarung, des göttlichen Befehls, durchscheinen. So gibt es Gesetze, wie z. B. die Opfervorschriften, deren historischer und sozialer Überbau den göttlichen Ursprung für die Mentalität des modernen Menschen verdeckt, während sich die Transparenz anderer Gesetze, wie z. B. der Zehn Gebote oder des jährlichen Festzyklus, um nur zwei Beispiele zu nennen, dem modernen Bewusstsein unerbittlich aufzwingt; die göttliche Autorität dieser und ähnlicher Gesetze ist deshalb bindend und verpflichtend. Die jüdische Tradition, von den Uranfängen bis auf den heutigen Tag,

stellt sich unter diesem Aspekt als eine fortlaufende Interpretationskette dar, als den immer wiederkehrenden Versuch der Generationen, den Willen Gottes in konkrete Formen zu giessen. Wer sich vor diesen monumentalen Bau gestellt sieht, der kann nicht umhin, die einzelnen Gesetze und Gebote auf ihre Durchsichtigkeit dem göttlichen Willen gegenüber hin zu prüfen. Da erhebt sich jedoch die Frage: Gibt es einen objektiv-verpflichtenden Massstab für diese selektive Haltung der Halacha gegenüber? Hier verweisen Sie auf die subjektive Antwort Franz Rosenzweigs, der sich, von assimilatorischem Milieu herkommend, seinen persönlichen Weg ins jüdische Gesetz zurück bahnte. Es ist die Kategorie des Könnens, des persönlichen Angesprochenenseins von den diversen Gesetzen, das den göttlichen Ursprung transparent macht. Das Können verwandelt sich daraufhin in eine religiöse Kategorie, die dem einzelnen die Wahl und Einhaltung der Gesetze aufzwingt. So ist die religiöse Entscheidung letztlich dem Willen entzogen und geschieht aus dem Nichtanderskönnen.¹² Diese Kategorie wirkt sich jedoch bei jedem einzelnen auf verschiedene Weisen aus und kann nur als erster Schritt zurück zum väterlichen Erbe gewertet werden. Rosenzweig entwickelte diese Gedanken während der zwanziger Jahre, als die Assimilation die jüdische Gemeinschaft schon weitgehend unterhöhlt hatte. Um sich diesem soziologischen Prozess zu entziehen, konnte sich Rosenzweig nur auf den einzelnen stützen. Diese Problematik hat sich in der Zwischenzeit von Grund auf geändert. Heute kristallisiert sich hier im Lande Israel eine neue jüdische Lebensform, oder besser: kristallisieren sich neue jüdische Lebensformen heraus unter geschichtlichen Bedingungen und Verhältnissen, die gesellschaftliche Normen erfordern, die sich organisch an die jüdische Tradition anreihen. Die persönliche Entscheidung des einzelnen kann nur auf das Maximum der Tradition ausgerichtet sein, doch die Geschichte kann die Entscheidung des einzelnen nicht abwarten. Sie verlangt einen juristisch verpflichtenden Rahmen, in dessen Umkreis die persönliche Entscheidung gefällt werden soll. Dieser neue Rahmen verleiht alten Gesetzen, die während der zweitausendjährigen Diaspora ihre Lebendigkeit eingebüsst hatten, wieder neue Verbindlichkeit: ich meine u. a. die Pflicht jedes einzelnen, für diese neu entstehende Gemeinschaft mit Einsatz des eigenen Lebens einzustehen, um das Leben dieser und der folgenden Generationen zu sichern. Dies ist die neue Deutung des Verses Lev 18,5: »und lebe dadurch« (gemeint: durch die Einhaltung der göttlichen Gebote). Doch dieses Gebot, dessen religiöser Charakter über jeden Zweifel erhaben ist, hängt heute nicht mehr vom individuellen Können des einzelnen Menschen ab. Es ist ein gottgezwungenes Müssen, genau wie der Midrasch die Offenbarung am Sinai umdeutet: Er stülpte den Berg über sie wie ein Fass, bis sie die Tora annahm (bSchabbat 88a).

Andere Beispiele, die in Israel grosse Meinungsverschiedenheiten hervorrufen, sind die öffentliche Sabbat- und Festesruhe oder die Ehegesetzgebung. Die Frage, vor der wir uns hier gestellt finden, lautet: Wie kann der jüdische Charakter Israels und die Einheit des jüdischen Volkes gesichert werden, ohne die persönliche Freiheit des einzelnen zu beeinträchtigen? Wieder ein anderes Beispiel betrifft die Verwirklichungsformen der sozialen Egalität, eine Forderung, die tief in der biblischen und nachbiblischen Gesetzgebung verankert ist. An dieser Stelle seien die neuen Gesellschaftsformen erwähnt, als auch die soziale Gesetzgebung, die das Gesicht Israels geprägt haben.

¹² Dazu F. Rosenzweig, Die Bauleute, in: Kleinere Schriften, Berlin 1937, 119–121.

All dies sind Fragen von religiöser Bedeutung, die der Entscheidung des einzelnen entzogen sind. Hier schliesst sich der Kreis; hier verwandeln sich intellektuelle Errungenschaften in geistige Energie, die in den ewigen Lebensstrom Israels einfließt.

Diese Zeilen wollen nicht mehr sein als ein vorläufiger Rückblick auf unseren jahrelangen Dialog, der im wö-

chentlichen gemeinsamen Talmudstudium, zusammen mit meiner Frau, dem »Lernen«, in der Lektüre klassischer, griechischer und hellenistisch-jüdischer Texte und in philosophischen Gesprächen seinen Ausdruck fand. Möge es Ihnen und uns vergönnt sein, dieses fruchtbare Gespräch auch in den kommenden Jahrzehnten fortzusetzen – bis hundertundzwanzig!

III Der Text der Mischna

Neue Faksimile-Ausgaben von Mischna-Handschriften und Editionsversuche. Teil I – Einleitung: Die drei vollständigen Mischna-Handschriften

Bearbeitet von Dr. Michael Krupp, Jerusalem*

Die Mischna ist nach der Zerstörung des Tempels und zwei verlorenen Kriegen um die staatliche Unabhängigkeit der erste grosse Versuch, die Eigenart und die Besonderheit des jüdischen Lebensweges zu definieren und umfassend festzuhalten. Nach rabbinischem Verständnis gibt es die schriftliche Tora, die Moses auf dem Berg Sinai von Gott mitgeteilt wurde. Zugleich aber erhielt er die mündliche Tora, die nicht aufgeschrieben wurde und von Geschlecht zu Geschlecht seitdem überliefert wird und die schriftliche Tora je für ihre Zeit autoritativ auslegt und das Leben in der Tora ermöglicht. So wie es in den Sprüchen der Väter heisst (1,1):

»Moses hat die Tora auf dem Sinai empfangen und sie dem Josua überliefert und Josua den Ältesten, und die Ältesten den Propheten und die Propheten haben sie den Männern der grossen Versammlung überliefert. Diese sprachen drei Dinge aus: Seid vorsichtig beim Richtspruch, stellt viele Schüler auf und macht einen Zaun um die Tora.«

Dieser Zaun um die Tora, der den Juden davor bewahren will, die Tora unbewusst oder leichtfertig zu übertreten, diese mündliche kanonisierte Lehre für ihre Zeit, will die Mischna darstellen. Da die Zeit aber nicht stillsteht und mit ihr die Entwicklung des menschlichen Miteinanders, weil die mündliche Lehre weiter mit den Problemen einer neuen Zeit wachsen und sich verändern muss, wird sie dann selbst zum Gegenstand der Erörterung und Diskussion, und so entstehen die beiden Talmudim, in Palästina der jerusalemitische und in Babylonien der bedeutender gewordene babylonische Talmud. Der Talmud ist mehr als nur ein Kommentar zur Mischna, er ist eine Weiterentwicklung der mündlichen Lehre, mit derselben Autorität. Ähnlich verhält es sich mit den darauf aufbauenden Kompendien, die bis hinein in die Neuzeit immer wieder den Versuch gemacht haben, die schriftliche Lehre für die Gegenwart aufzuschliessen.

Führt die Mischna sich selbst auf Moses zurück, so sind doch die ersten Anfänge der Mischnaüberlieferung und die erste Zusammenstellung dieses Materials zu praktischen Zwecken im Dunkeln. Sicherlich sind sie anzusiedeln in der Zeit der »Männer der grossen Synagoge«, in die Übergangszeit zwischen persischer und hellenistischer Herrschaft in Palästina. Auch Einflüsse jüdischer Schriftauslegung aus Babylonien sind von Bedeutung gewesen, stammt doch Hillel der Alte selbst aus Babylonien. Hillel wirkte in der Zeit Herodes des Grossen vor Christi Geburt. Auf ihn werden die ersten hermeneutischen Regeln zurückgeführt, mit denen die Schrift ausgelegt wird. Mit ihm kommt eine gewisse Schriftgelehrsamkeit auf ihren ersten Höhepunkt, die versucht, die Schrift für die prakti-

schen Entscheidungen fruchtbar zu machen. Er ist es auch, dem es gelingt, im Geiste der Intention der Schrift eine Erstarrung der Schrift in wörtlicher Auslegung ausser Kraft zu setzen.

Gegen Ende des zweiten Tempels gab es bereits ein ausge dehntes Gebäude von Gesetzesentscheidungen zu allen Bereichen des Lebens. Es ist aber schwer zu sagen, wie weit dieses Material gesammelt, in welcher Form geordnet und wie weit es generell anerkannt war. Alles, was wir aus den späteren Quellen wissen, macht es wahrscheinlich, dass die Unterschiede zwischen den beiden Schulen Hillel und Schammai gross waren, aber auch innerhalb der Schulen dürfte es keine einheitliche Form der Überlieferung gegeben haben. Wahrscheinlich gab es eine Kette verschiedener Überlieferungen, wobei Gruppen von Gesetzesentscheidungen weniger inhaltlich, sondern nach memotechnischen Gesichtspunkten zusammengesetzt waren.

In der Zeit nach der Tempelzerstörung war als einzige grosse Bewegung des Judentums des zweiten Tempels das Pharisäertum mit seinen verschiedenen Schulen übrig geblieben. Erst in der Zeit der Konsolidierung in der Periode des Lehrhauses von Jawne, in den 60 Jahren der friedlichen Entwicklung und des Aufbaus von der Tempelzerstörung bis zum Bar-Kochba-Krieg, ist die Lehrform der Mischna anzusetzen, die zu der uns bekannten Form der Mischna geführt hat. Das gesamte überlieferte Material wird in den Lehrhäusern nach inhaltlichen Gesichtspunkten zusammengestellt, geordnet, ausgewählt und durch neue Entscheidungen in praktischen Gerichtsällen oder in theoretischer Erörterung angereichert. In der Zeit von Rabban Gamliel von Jawne und Rabbi 'Aqiva dürfte so das Gerippe unserer Mischna bereits da sein, wobei immer noch davon ausgegangen werden muss, dass jedes Lehrhaus seine eigene Mischnasammlung hatte.

Diese Mehrgeisigkeit hält auch in der Blütezeit der Mischnazusammenstellung, in der Generation nach dem Bar-Kochba-Aufstand, an. Diese Generation zwischen Rabbi 'Aqiva und Rabbi Jehuda ha Nasi, dem Endredaktor der Mischna, ist nicht nur besonders reich an hervorragenden Gelehrten, auch die Gelehrsamkeit, die Diskussion des hervorgebrachten Materials, die Scharfsinnigkeit der Argumentation ist auf einer bisher nicht gewesenen Höhe angelangt. Diese Generation diskutierte noch einmal das gesamte Material und ordnete es neu. So gehören die meisten der in der Mischna genannten Gelehrten dieser Generation an, besonders zahlreich werden die fünf Hauptschüler Rabbi 'Aqivas genannt, die alle im wesentlichen auf der Mischna ihres Lehrers R. 'Aqiva fussen. Der bedeutendste unter ihnen ist Rabbi Meir, und seine Mischnasammlung wird dann die Vorlage für die Endredaktion des Patriarchen Rabbi Jehuda ha Nasi, in der rabbinischen Literatur meist nur »Rabbi«, in späterer

* Dr. Michael Krupp ist Beauftragter der Ev. Kirche Berlin.

Zeit »der Heilige« genannt. Die Redaktion dürfte um 200 n. Chr. stattgefunden haben.

Umstritten ist in der Wissenschaft, wie gross der Eigenbeitrag von Rabbi Jehuda ha Nasi war. Viele der Stellen in unserer Mischna, die seinen Namen tragen, scheinen Nachtrag einer späteren Zeit zu sein. Es scheint deutlich zu sein, dass Rabbi sehr sorgfältig und achtsam mit seinen Quellen umgegangen ist. Er hat versucht, alte Quellen nicht auseinanderzureissen, obwohl nur wenig Material einer solchen Quelle zum behandelten Problem passte. An den vielen Doppelüberlieferungen und dem Material ausserhalb der Mischna kann man ablesen, dass Rabbi sehr häufig das Material unverändert übernahm, auch wenn es manchmal von seiner eigenen Meinung abwich.

Andererseits zeigt aber auch ein Vergleich mit der Tosefta, die besonders das Material enthält, das nicht in die Mischna aufgenommen und nach Abschluss der Mischna zu einem besonderen Werk zusammengestellt wurde, dass Rabbi in der Auswahl seines Materials sehr sorgfältig und kritisch war. Er liess sehr viel Material weg, weil er es zum Teil als Ballast ansah, als etwas Selbstverständliches, das aus der übernommenen Mischna erschlossen werden konnte, oder weil es in seiner Aussage zu kontrovers, zu eindeutig oder ihm zu suspekt erschien. Die Mischna ist meistens viel gradliniger in der Gedankenführung, für die Praxis besser geordnet und verwendbar als die Tosefta. Häufig fehlt in der Mischna der ausführliche Gang der Diskussion, der in der Tosefta zu finden ist, und in der Mischna ist nur das Ergebnis festgehalten. Andererseits enthält auch die Mischna an wichtigen Stellen zahlreiche Kontroversen, wohl um ein Abweichen von der akzeptierten Meinung von vornherein oder bei erneuten Diskussionen abzuwehren.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Mischna ein bewusst zusammengestelltes Werk ist, das sich bemüht, alle Bereiche des Lebens, des Kultus, der religiösen Verpflichtungen, des menschlichen Zusammenlebens in der eigenen Gemeinschaft und gegenüber der fremden Umwelt zu regeln. Die bewusste Auswahl des Materials kommt einer gewissen Kanonisierung gleich. Zum ersten Mal gelingt es, einen einheitlichen Codex für das gesamte Judentum der Antike zusammenzustellen, der von allen Parteien anerkannt wurde. In der 7. Generation nach Hillel war es Rabbi Jehuda ha Nasi gelungen, durch seine Mischna das Volk zu einen. Die nichtpharisäischen Parteien im Judentum waren durch die nationalen Katastrophen untergegangen. Die innerparteilichen Gegensätze zwischen den Schulen Hillel und Schammai waren endlich überwunden worden, indem sich im grossen und ganzen die Hilleliten durchgesetzt hatten. Die Abgrenzung nach aussen hin, zu jüdischen Sektierern¹, Samaritanern und Fremden war abgeschlossen.

Strittig ist in der Forschung, ob Rabbi seine Mischna, die für die nachfolgenden Geschlechter dann zu unserer Mischna wurde, schriftlich niedergelegt oder nur mündlich redigiert hat. Man kann sich nur schwer vorstellen, dass ein solch ausgedehntes Werk wie die Mischna, das unge-

fähr den Umfang der hebräischen Bibel hat, nur mündlich überliefert sein soll. Auf alle Fälle finden wir noch in den nächsten Generationen in Babylonien Leute eines besonderen Berufsstandes, die wie die Mischnalehrer selbst Tannaiten heissen und deren Aufgabe es war, auf Anfrage die ganze Mischna mündlich parat zu haben.

In der Forschung ist ebenso offen, wieweit die Redaktion Rabbis als abgeschlossen zu gelten hat. Gesichert scheint zu sein, dass Rabbi die Mischna im Laufe seines Lebens noch überarbeitet hat. Auf alle Fälle sind auch nach seinem Tode von der nächsten Generation – wie schon erwähnt – Änderungen vorgenommen und Zufügungen gemacht worden. Schon die Talmudim diskutieren die verschiedenen Lesarten. Es lassen sich deutlich zwei Hauptrezensionen unterscheiden, die aber auch uneinheitlich untereinander sind und nur zwei Hauptströme aufzeigen: der Mischnatext, wie er in Palästina anerkannt war, und der Mischnatext, wie er in Babylonien anerkannt war.

Allerdings haben sich auch die Originaltexte, wie sie einmal dem babylonischen und jerusalemischen Talmudim vorgelegen haben, nichts als Ganzes erhalten, denn die Talmudhandschriften, die in der Regel den gesamten Mischnatext eines jeden Kapitels an den Anfang der Gemara, der Mischnadiskussion, stellen, haben diesen Text anscheinend aus anderen Quellen übernommen. Dies ist ein Mischtext aus beiden Typen und nicht identisch mit den kurzen Mischnazitaten, die am Anfang eines jeden neu diskutierten Unterabschnittes stehen, den sogenannten Pisqaot. Diese Pisqaot scheinen den unverfälschten Mischnatext der babylonischen bzw. palästinischen Rezension zu repräsentieren. Leider sind sie nur sehr abgekürzt vorhanden, besonders im jerusalemischen Talmud, wenn auch in jeder Handschrift verschieden lang, besonders vollständig in den Genizafragmenten des babylonischen Talmuds. Einige Talmudfragmente aus der Geniza enthalten diesen Text auch in der den Abschnitten vorgestellten Mischna oder – öfter – in den Mischnapartien innerhalb der Gemara, ähnlich wie später die Talmuderstdrucke Soncino und Bombergi.

Zusammenfassend und vergrößernd könnte man von vier verschiedenen Textüberlieferungen sprechen:

- a) der Mischnatext, wie er am Anfang eines jeden Kapitels im Jerusalemer Talmud enthalten ist. Verwandt, zumindest in wenigen Traktaten, ist diesem Text die vollständige Mischnahandschrift Parma (siehe unten);
- b) der Mischnatext der vollständigen Mischnahandschriften, besonders Codex Kaufmann und Cambridge (siehe unten) und der Mischnagenizafragmente;
- c) der Mischnatext, der sich am Anfang eines jeden Kapitels in den alten Talmudhandschriften findet;
- d) der Mischnatext, der aus den Pisqaot der Talmudhandschriften und Fragmenten rekonstruierbar ist und sich als Mischnatext in einigen Genizatalmudfragmenten findet (fragmentarisch erhalten).

Die Texte a) und b) gehören zur palästinischen Version, die anderen zur babylonischen.

Keiner dieser Textüberlieferungen nun ist in den gedruckten Mischnaausgaben enthalten. Alle gedruckten Ausgaben gehen auf den Druck Neapel 1492 zurück, der vermutlich auch der Erstdruck der gesamten Mischna ist; jedenfalls ist kein vollständiges Exemplar aus früherer Zeit, es gibt nur frühere Fragmente aus Spanien, erhalten. Dieser Druck, Neapel, enthält den Text der Mischna zusammen mit dem ins Hebräisch übersetzten Kommentar des Maimonides. Der grösste Teil des arabischen Originals ist als Autograph erhalten geblieben. Maimonides hat sich für diesen Kommentar einen besonderen Mischnatext geschaffen, der eklektisch aus allen Rezensionen auswählt, wobei das Schwergewicht auf der Textüberlieferung b)

¹ Christen und Christentum oder auch Jesus kommen expressis verbis in der Mischna noch nicht vor, sondern erst in der talmudischen Literatur. Das mag zweierlei Gründe haben. Einerseits war das Christentum in den beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderten sicher nur eine untergeordnete Grösse in der Bevölkerungsstruktur Palästinas und sicher nicht Hauptproblem bei der Selbstfindung des rabbinischen Judentums. Zum anderen wurden Heidenchristen sicher unter die Kategorie Heiden eingestuft. Ein wirkliches Problem stellten lediglich die Judenchristen dar, die gewissen Grundsätzen des Judentums treu blieben. Sie waren für die Rabbinen Minim (Ketzer). Aber da es eine ganze Anzahl von solch sektiererischen Gruppen gab, ist es nicht leicht, festzustellen, wann es sich bei der Nennung dieses Namens um Christen gehandelt haben könnte. In der Mischna gibt es jedenfalls keinen einzigen klaren Hinweis auf Christen, aber unter Minim werden Judenchristen mit gemeint sein.

liegt, also den Mischnatext der Mischnahandschriften. Sehr stark eingearbeitet ist aber auch Rezension c), der Mischnatext der Handschriften des babylonischen Talmuds. Dieser eklektische Text wurde nun noch einmal sehr stark verändert und neu geordnet in der Zeit, in der der arabische Kommentar ins Hebräische übersetzt wurde. Diese Übersetzung war eine Gemeinschaftsarbeit von Gelehrten, die im 13. Jahrhundert im christlichen Spanien und der Provence lebten. Sie fanden Handschriften mit einem verkürzten Mischnatext vor und waren so gezwungen, den Mischnatext neu zusammenzustellen. Dieser Text, die Mischna mit dem hebräischen Maimonides-Kommentar, ist nun die wichtigste Vorlage für den Setzer des Erstdruckes gewesen. Gerade dieser Text stellt also die grösste Vermischung aller Textüberlieferungen dar und ist am wenigsten geeignet, den Text der ursprünglichen Rezension zu ermitteln. Dieser Text des Erstdruckes ist nun durch die christliche Zensur ab der Mitte des 16. Jahrhunderts immer mehr verstümmelt worden. So wurden z. B. alle Stellen, in denen die verschiedenen hebräischen Worte für Fremde, Nichtjuden, Samaritaner und ähnliches vorkommen, von der christlichen Zensur in den Begriff umgewandelt »Stern- und Sternbilder-Anbeter«. Anfang dieses Jahrhunderts, als die Zensur endgültig annulliert wurde – am spätesten in Russland, dem Land der grossen Musterausgaben der rabbinischen Literatur, einschliesslich der Mischna und des Talmuds – wurde versucht, diese Zensurstellen wieder rückgängig zu machen, häufig aber ohne Hinzuziehung älterer Drucke geschweige älterer Handschriften. Das Ergebnis ist ein besonders korrumpierter Text.

Angesichts dieser Textsituation wäre es das Anliegen einer jeden wissenschaftlichen Arbeit an der Mischna gewesen, zuerst einmal eine kritische Ausgabe der Mischna zu schaffen, besonders nach der Entdeckung des ältesten Mischnamaterials in der Kairoer Geniza gegen Ende des vorigen Jahrhunderts. Ehrenwerte Versuche in dieser Richtung hat es immer wieder gegeben, auch erschienen einige brauchbare Einzelausgaben, eine einigermaßen brauchbare kritische Ausgabe der Gesamtmischna ist bisher nicht erreicht. Auf Grund dieser Situation sind auch alle Faksimile-Veröffentlichungen von Handschriften und Fragmenten von grossem Wert. Drei Fragmentensammlungen zur Mischna wurden in der Zeitschrift *Immanuel* (Nr. 7/1970, S. 68–77) von mir seinerzeit veröffentlicht. Hier soll nun ein Überblick gegeben werden über alle Faksimile-Veröffentlichungen von Mischna- und Talmudhandschriften (im Talmud ist ja auch der gesamte Mischnatext enthalten). Im Anschluss daran sollen die Versuche, zu einer kritischen Mischnaausgabe zu kommen, behandelt werden.

Die Mischnahandschriften

1) Codex Kaufmann

Codex Kaufmann, Ungarische Akademie der Wissenschaften in Budapest MS. A 50, ehemals im Besitz von David Kaufmann, zum erstenmal als Faksimile-Ausgabe veröffentlicht von G. Beer, Haag 1929, im verkleinerten Massstab bei Mekor Jerusalem 1968. Den Faksimile-Ausgaben ist ein Inhaltsverzeichnis sowie eine sehr knappe Einleitung vorangestellt. Für wissenschaftliche Zwecke ist immer die Beersche Ausgabe heranzuziehen. Die Qualität des Jerusalemer Nachdruckes lässt zu wünschen übrig, besonders ist die Punktation nicht immer zu erkennen, ebenso nicht viele der radierten Stellen.

Die ersten Hinweise auf die Handschrift finden sich bei D. Kaufmann: R. Josef Aschkenas: *Der Mischnakritiker* von Safet. In *MGWJ* 42 (1898), S. 38–46. Eine ausführliche Beschreibung bringt S. Krauss in *MGWJ* 51 (1907), S.

54–66, 142–163, 323–333, 445–461 für die Sedarim Naschim und Nesikin; A. Brody, *Tamid*, S. 17–20 für den Traktat *Tamid*; und Goldberg, *Ohalot*, S. 18–24 für den Traktat *Ohalot*; derselbe *Schabbat*, S. 36–41, für den Traktat *Schabbat*. Die sprachlichen Besonderheiten hat am besten Y. Kutscher: [Sprache der Mischna] (Hebräisch) in: *Hebrew and Aramaic Studies*. Jerusalem 1977, S. 73–107 und [Grammatikalische Studien zur Sprache der Mischna (auf Grund Codex Kaufmann)] (Hebräisch), ebenda S. 108–134, erarbeitet. Eine äusserliche Beschreibung bietet auch die Ausgabe des Rav Herzogs Institutes, S. 65 f., aus der hier zitiert werden möge: »Enthält die sechs Ordnungen der Mischna (ein Blatt in Keritot ist herausgerissen), 286 Blatt, Pergament, Klein-Folio, auf vorgezeichneten Zeilen. Jedes Blatt enthält 4 Spalten von 29–30 Zeilen Länge . . . Die Schrift ist Quadratschrift und alt, anscheinend italienisch. Diese Handschrift ist die wichtigste, und vielleicht die älteste, von allen Mischnahandschriften.« Der letzte Satz ist einhellige Meinung aller Gelehrten, die diese Handschrift beschrieben haben, darum sei auch auf diese Handschrift in grösserer Ausführlichkeit eingegangen.

Herkunft und Alter der Handschrift

Schon Krauss (S. 460) hatte als Heimat der Handschrift Italien angenommen. Die wenigen Gelehrten, die sich überhaupt mit diesem Problem beschäftigt haben, sind ihm hierin gefolgt. Allerdings erwähnt Krauss schon in einer Anmerkung, dass der Orientalist Goldziher der Ansicht ist, dass die Handschrift vermutlich in Jemen geschrieben ist. (E. Y. Kutscher: *lešon ḥazal*, in der *Jalon-Festschrift* S. 251 hält das für ausgeschlossen, weil die grammatikalischen Besonderheiten der jemenitischen Tradition widersprechen.) Nun sind Jemen und Italien im frühen Mittelalter dadurch verbunden, dass beide in besonderer Weise sich an den Traditionen Palästinas orientierten. Bei Italien trifft das für das 10. und 11. Jahrhundert sicher auch auf die hebräische Paläographie zu, über jemenitische Handschriften aus dieser frühen Zeit ist zu wenig bekannt. Leider ist die gesamte Forschung der hebräischen Paläographie erst am Anfang. Zum anderen muss natürlich auch gefragt werden, ob Codex Kaufmann wirklich aus einer solch frühen Zeit stammen kann. Über die Zeit der Abschrift lassen sich wenige Gelehrte aus. Einige Bearbeiter der unabgeschlossenen deutschen kritischen Mischnaausgabe (die sogenannte Giessener Mischna) nennen das 15. Jahrhundert². Die Bildbeigaben in den Artikeln *Mishna and Manuscripts* in der *Encyclopedia Judaica* schätzen den Codex Kaufmann recht ungenau auf die Zeit des 12./14. Jahrhunderts. Kutscher zitiert im oben genannten Aufsatz die Meinung des Paläographen und Typographen M. Spitzer, der für die Handschrift das 13. Jahrhundert annimmt. Angesichts der Wichtigkeit dieser Textzeugen soll hier ein kurzer paläographischer Abriss zum Codex Kaufmann folgen.

Schriftbild und Buchstabenform haben grosse Verwandtschaft mit gewissen Bibelhandschriften, die aus dem Osten stammen und im 10. oder 11. Jahrhundert geschrieben wurden³. Der Text ist in die von Linien begrenzten

² Vermutlich auf Grund einer der frühen Veröffentlichungen dieser Ausgabe P. Fiebig: *Rosch ha-Schana*. Giessen 1914. Fiebig, der die Handschrift oder eine Kopie nicht gesehen hat, erklärt auf S. 110, dass Codex Kaufmann im 15. Jahrhundert geschrieben wurde, weil eine andere Handschrift, der hebräische Mischnakommentar des Maimonides, Hamburg Nr. 18, 1417 (italienisch rabbinische Schrift dieser Zeit) geschrieben wurde und den Vermerk desselben Zensors trägt. Dies ist wohl kaum der richtige Beweis.

³ Vgl. besonders in: Masoreten des Westens II, die Tafeln 12 und 16, ein Ben-Ascher- und ein Ben-Naftali-Fragment, die im Schriftcharakter und in allen Buchstabenformen mit Codex Kaufmann identisch sind. Vermutlich stammen beide Fragmente aus Palästina, wie die Schreibung des Alef

viereckigen Kästen eingetragen, wobei darauf geachtet wurde, dass er nach links nicht übersteht oder dort freien Raum lässt. Die Buchstaben sind mitten in die vorgezeichneten Linien gestellt und nicht an ihnen aufgehängt. Verbessert wurde vom ersten Schreiber nicht am Rande des Textes, sondern in demselben und bei grösseren Partien unter den Kolonnen in derselben Breite wie diese. Wichtiger aber noch als diese Kennzeichen alter orientalischer Bibelhandschriften ist die Art und Weise, wie die einzelnen Buchstaben geschrieben werden. Bei einem Vergleich mit der Schilderung von Luski⁴ lässt sich feststellen, dass die Schreibweise ausser den einem jedem Schreiber eigenen Abweichungen mit dem Schriftcharakter dieser Texte identisch ist.

a) So findet sich auch bei Codex Kaufmann bei den Buchstaben Gimmel, Zain, Tet, Nun, 'Ain (links), Shin (links) ein kurzer Anstrich («Kopf»).

b) Die Schreibweise ist aus einzelnen Strichen zusammengesetzt, und die Überkreuzung dieser Striche ist deutlich an den Winkeln feststellbar (Dalet, He, Het, Kaf, Peh).

c) Besonders aber überzeugend ist die antike Schreibweise des Heh, dessen linker senkrechter Strich das »Dach« des Buchstabens in seiner Mitte teils berührt, teils fast berührt, und die ebenfalls alte Form des Jud, das wie ein kleines Reß aussieht und sehr gross ist, manchmal die Grösse eines normalen Buchstabens erreicht.

Aus all diesen Beobachtungen ist anzunehmen, dass die Handschrift vermutlich aus Palästina stammt und im 10., spätestens im 11. Jahrhundert geschrieben wurde.

Interessant ist in diesem Zusammenhang bei meiner Beobachtung des Mischnatraktates 'Arakin eine Entdeckung, dass viele alte Lesarten des Codex Kaufmann mit Lesarten des R. Josef Aschkenaz übereinstimmen, wie sie sich im Kommentar maleket šelomo finden. Aschkenaz lebte im 16. Jahrhundert in Safed und besass eine punktierte Mischnahandschrift, die auf über 800 Jahre – also aus dem 8. Jahrhundert stammend – eingeschätzt wurde. Auf ähnliche Übereinstimmungen verweist auch schon D. Kaufmann a. a. O. S. 42 ff. Wenn nicht der Zensurvermerk das Vorhandensein der Handschrift in Italien um 1575 voraussetzte, könnte man dazu verleitet werden, anzunehmen, dass es sich bei der Handschrift Kaufmann eventuell um die Handschrift des R. Josef Aschkenaz handelt.

Der Punktator

Die Handschrift trägt Bemerkungen, meist Textverbesserungen der Nachträge zahlreicher Hände. Durchgehend und am zahlreichsten sind aber die Verbesserungen einer Hand, die auch die Punktation des Codex besorgt hat. Zweifellos stammt diese Punktation nicht vom ersten Schreiber, sondern ist wohl einige Jahrhunderte später vorgenommen, und zwar übertragen worden von einem punktierten Exemplar, das im Text stärker von Codex Kaufmann abwich. Der Punktator hat diese Abweichungen in den Text von Codex Kaufmann eingetragen, indem er Buchstaben oder Worte hinzufügte, durchstrich oder in der Weise austauschte, dass er den früheren Text ausradierte. Häufig hat der Punktator den Text nachgetragen, den der erste Kopist aus Unachtsamkeit weggelassen hatte. Der erste Kopist ist trotz seiner schönen und sorgfältigen musterhaften Quadratschrift durchaus sehr sorglos mit seinem Text umgegangen. Vielleicht war auch seine Vorlage schon verdorben. Häufig hat er zumindest

und des Heh nahelegen. Zur Form der Buchstaben, nicht aber zum Schriftcharakter vgl. die Codex Parma ähnliche Schrift der Tafeln 1–16 in: Masoreten des Westens I.

⁴ Moše Luski, [Über den Schriftcharakter des Buches Torat Kohanim, MS Vatican No. 66] (Hebräisch). In L. Finkelstein, Sifra. New York 1956, S. 70–77.

selbst nicht verstehen können, was er abschrieb. Der Punktator war hier sorgfältiger, aber auch er hat noch das eine oder andere Fehlende übersehen, oder es stand nicht in seiner Vorlage. Auch er scheint den Text nicht immer verstanden zu haben, wie die teilweise falsche Punktation es zeigt, die er allerdings auch aus seiner Vorlage übernommen haben wird.

Auf alle Fälle haben wir mit der Punktation und den Verbesserungen des Punktators eine zweite Handschrift vorliegen, die einer anderen Rezension angehört. In der Literatur gibt es zwei Hinweise auf die Zugehörigkeit dieser zweiten Handschrift. Rengstorff, Jebamot schreibt auf S. 216: »Die Korrekturen stehen stark unter dem Einfluss der (heutigen) Mischna des Jeruschalmi, wie sie uns in dessen Editio princeps, aber auch in der der in Cambridge befindlichen Mischnahandschrift (Nr. 470, siehe weiter unten) vorliegt.« Brody hingegen weist in seiner sorgfältigen Arbeit nach, dass der Punktator eine Handschrift vor sich liegen hatte, die den Text repräsentiert, wie er im Mischnatext am Kapitelanfang einiger Talmudhandschriften zu finden ist. Für den Traktat Tamid sind das die Talmudhandschriften Oxford 370 und Florenz 1 (1176 geschrieben). Auch Goldberg verweist darauf, dass die Vorlage des Punktators eine Handschrift war, die gewissen Talmudhandschriften nahestand, ohne diese Nähe weiter zu spezifizieren⁵. Auch meine (bisher unveröffentlichten) Untersuchungen zum Traktat 'Arakin wiesen in dieselbe Richtung. Die Vorlage war dort einem Text ähnlich, wie er von den Talmud-Handschriften zu 'Arakin Vatican 119, Oxford 370, London 402 sowie auch der Mischnahandschrift Parma 138 repräsentiert wird, nicht aber von den Talmudhandschriften München 95 und Vatican 120.

Die Besonderheiten der Handschrift

Die Besonderheiten der Handschrift Kaufmann sind zahlreicher als bei sonst einer Handschrift, die meisten Genizafragmente mit eingeschlossen. Diese Besonderheiten liegen in der Bewahrung altertümlicher Formen des palästinischen Texttypus, und mehr als bei irgendeiner anderen Handschrift, einschliesslich vieler Genizafragmente, spiegelt Codex Kaufmann hin und wieder noch die lebendige, im zweiten Jahrhundert in Palästina gesprochene Sprache wieder. Zweifelsohne ist Codex Kaufmann der älteste vollständige Mischnatext mit den besten Lesarten, wenn er auch in der Bewahrung der palästinischen Rezension nicht so rein zu sein scheint wie Codex Cambridge (siehe unten). In Zukunft wird deshalb Codex Kaufmann als Grundtext einer jeden wissenschaftlichen Ausgabe zu gelten haben.

2) Codex Parma

Parma, Bibliotheca Palatina Nr. 3173 (J. B. de Rossi, Mss. codices hebraici, Parma 1803, No. 138) enthält die gesamte Mischna. Im Faksimiledruck herausgegeben unter dem Titel »Mishna Codex Parma (De Rossi 138)« von Kedem Publishing (vertrieben durch Makor), Jerusalem 1970. Der Untertitel: »an early vowelized manuscript of the complete Mishna Text« ist nicht korrekt, da nur knapp die erste Hälfte der Handschrift und sporadisch auch später einzelne Seiten punktiert sind, von späterer Hand, wie man besonders im Vergleich mit den wenigen in anderer Weise punktierten Worten sieht, die sich im ganzen Codex finden, die aber auch nicht vom ersten Kopisten stammen, aber vor der generellen Vokalisation punktiert wurden. Leider ist die Qualität der Ausgabe so minderwertig, dass man die Punktation nur selten erkennen kann. Aber auch der Konsonantenbestand ist nicht immer mit Sicherheit auszumachen, weil das Druckbild manchmal ver-

⁵ Ohalot, S. 22 des Vorworts, Schabbat, S. 40f. des Vorwortes.

wischt oder zu schwarz ist. Das Original ist im Gegensatz dazu in hervorragender Erhaltung und Lesbarkeit.

Der Codex ist sehr summarisch in J. B. de Rossi: *Mss. Codices hebraici Biblioth. J. B. de Rossi. Parma 1803*, I 90 und Gabrieli: *Manoscritti e carte orientali nelle Biblioteche e negli Archivi d'Italia, Firenze 1930*, S. 32 beschrieben. Das Ausführlichste findet sich bei Brody, S. 22 ff. Wichtige Einzelbeobachtungen stehen bei Goldberg, *Ohalot* S. 28 f. und *Schabbat* 42 f. der Einleitungen zu den besagten Traktaten. Eine vollständige äussere Beschreibung des Codex bietet die Ausgabe des *makon ha talmud ha jšra'eli ha šalem* S. 66 f. 1972 erschien eine gründliche Dissertation über die Formenlehre des Codex von N. G. Hanemann: »Formenlehre des Mischnischen Hebräisch auf Grund der Überlieferung der Handschrift Parma (de Rossi 138) Teil 1: Das Verb« (Hebräisch), Jerusalem 1972.

Paläographie

Die Handschrift ist von mehreren Händen geschrieben worden⁶. Nach de Rossi, dem sich alle anderen anschliessen, ist die Handschrift im 13. Jahrhundert (nach italienischem Sprachgebrauch besser 14. Jahrhundert) geschrieben. Dieses Datum ist aber zu spät angesetzt. Bei einem Vergleich mit dem Codex Hebr. Vaticanus 31; von Makor, Jerusalem 1972 unter dem Titel »Torath Cohanim (Sifra); Seder Elijahu Rabba and Zutta; Codex Vatican 31« veröffentlicht, kommt man zu dem Ergebnis, dass Codex Parma und Vatican 31 von derselben Schreiberschule oder Schreiberfamilie⁷ angefertigt sind. Schon die völlig gleiche äussere Gestaltung der Seiten (2 Spalten mit je 36 Zeilen), aber auch die völlig gleiche Schriftart machen das wahrscheinlich. Ausserdem finden sich dieselben Verzierungen bei den Kustoden am Ende einer Lage, dieselben Interpunktionszeichen und ähnliches. Auf der ersten Seite von Codex Parma findet sich dazu noch der Vermerk: [Dieses ist die Mischna der sechs Ordnungen mit Torat Kohanim (Sifra)] und in derselben Schrift darunter: [Sie alle gehören mir Moshe ber' Benjamin Finzi], später von seinem Sohn: [Jehuda ber' Moše Finzi]⁸.

Dieser Vermerk wurde, nach dem Namen [Finzi] zu schliessen, in Italien geschrieben, mit der hier erwähnten [Torat Kohanim] wird Sifra Vatican 31 gemeint sein, die zu dieser Zeit (13.–15. Jh.) noch eine Handschrift mit Parma 138 bildete. Aus diesem Grunde findet sich am Ende von Codex Parma auch keinerlei Notiz über den Abschreiber, während der Anfang von Vatican 31 ganz den Eindruck macht, als sei er die Fortsetzung einer anderen Handschrift. Es gibt kein Titelblatt, sondern über der Seite steht, ganz wie später beim Einsatz von Seder Elijahu, ein einführender Satz des Schreibers. Vatican 31 ist datiert, auf Blatt 112 heisst es am Schluss von Sifra: [und wurde beendet im Jahre 833 nach Erschaffung der Welt und eintausend und fünf nach der Zerstörung des Tempels, der bald und in unseren Tagen aufgebaut werden möge]. Das ergibt das Jahr 1073 A.D. Damit wäre die zeitliche Abfassung von Codex Parma gesichert.

Zu bestimmen bleibt das Herkunftsland des Schreibers. Nach H. Cassuto: *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae. Vatican 1956*, handelt es sich bei der Schrift von Vatican 31 um *characteres quadrato orientali*⁹. Schriftcharakter,

⁶ Vgl. Krauss a. a. O. S. 457, Epstein, *Nusah* S. 1233 f.

⁷ Vgl. dazu meinen Aufsatz [Zum Verhältnis zwischen der Mischnahandschrift Parma de Rossi 138 und der Sifra und Seder Elijahu rabba und zutta – Handschrift Vatican 31] (Hebräisch). In *Tarbiz* 49 (1979/80), S. 194–196.

⁸ In der Faksimile-Ausgabe ist diese Seite unleserlich, unscharf, in Spiegelschrift und auf dem Kopf stehend.

⁹ Rätselhaft Brody, *Tamid* S. 22: »Schöne frankogermanische Quadratschrift, die Codex Kaufmann ähnlich ist.« Die letzte Bemerkung stimmt. Birnbaum bringt in Abb. Nr. 303 eine Seite aus Vatican 31 und bezeich-

Buchstabenformen und äusserer Rahmen sind denn auch typisch orientalisches, und es lassen sich eine Reihe von Handschriften aufzeigen, die bis zur Identität den meisten Buchstaben und dem Schriftbild gleichen:

a) Codex Reuchlin, Karlsruhe Nr. 3 der Badischen Landesbibliothek¹⁰;

b) zahlreiche Bibelfragmente aus dem 10. und 11. Jahrhundert, die in der Geniza Kairo gefunden wurden¹¹;

c) eine Reihe anderer Schriften aus der Geniza. Am auffälligsten und beinahe in Buchstabenformen und Schriftbild identisch ist ein Fragment mit Piutdichtung für den 9. Ab, 16 Seiten, die sich in Cambridge und Oxford befinden¹².

Besonders das letzte Fragment, aber auch die eigenartige Datumsangabe nach Schöpfungsjahr und Tempelzerstörung, weisen auf Palästina als Heimatland des Schreibers von Codex Parma. In dieser Zeit lässt sich die Zeitrechnung nach Jahren der Tempelzerstörung in Palästina häufig nachweisen¹³. Auch das für Codex Kaufmann und Parma charakteristische Alef mit linkem senkrechten Anstrich, der mit dem Querstrich einen Winkel bildet, scheint ein Kennzeichen der palästinischen Schrift zu sein¹⁴. In Anbetracht der guten und sehr engen Beziehungen zwischen Palästina und Italien, besonders Süditalien, kann nicht ganz ausgeschlossen werden, dass die oben erwähnte Schreiberschule vielleicht auch in Süditalien beheimatet gewesen sein kann.

Besonderheiten der Schreibung

Ihrem orientalischen Charakter gemäss ist Codex Parma eine korrekte Abschrift mit wenig Schreibfehlern und wenigen Homoioteleuta, von denen manche von derselben Hand wiederhergestellt wurden und andere sich vielleicht in der Vorlage befanden. Codex Parma hat ähnlich wie Codex Kaufmann recht rein die äusseren Kennzeichen des palästinischen Typus bewahrt.

Die Vokalisation und Interpunktion

Die beiden Formen der Vokalisation wurden besonders sorgfältig von Brody S. 23 ff. beschrieben, ähnlich Goldberg, *Schabbat*, S. 42 f. der Einleitung. Brody kommt zu dem Ergebnis, dass besonders die Vokalisation der zweiten Hand auf alte Traditionen zurückgeht, verwandt mit »einer Gruppe von Bibel-Handschriften, die dem Reuchlinischen Prophetenkodez nahestehen« und die »von der vereinheitlichenden Tendenz der tiberianischen Vokalisa-

net die Schrift mit »Italian Square«. Nach L. Finkelstein S. 1 kommt Vatican 31 vermutlich aus Ägypten.

¹⁰ Faksimiledruck des ganzen Codex in *Corpus Codicum Hebraicorum Mediaevi Pars II. The Pre-Masoretic Bible*. Kopenhagen 1956. Geschrieben von Zerah bar Jehudah im Jahre [4866 nach Erschaffung der Welt und 1018 nach der Zerstörung des Hauses der Pracht, das in unseren Tagen und bald gebaut werden möge], das ist das Jahr 1106 A.D. Auf S. 430 und 450 finden sich Verzierungen der Lagenverweisworte, die sehr an Codex Parma und Vatican 31 erinnern. Nach Luski S. 71 wurde diese Handschrift im Osten geschrieben, war aber danach viele Jahre in Italien. Vgl. in *Masoretan des Westens II* besonders die Tafel 15, ein Ben-Naftali-Text.

¹¹ Vgl. in *Masoretan des Westens II* besonders die Tafel 15, ein Ben-Naftali-Text.

¹² Ganz abgebildet und beschrieben in *Masoretan des Westens I* S. 77 ff. und Abb. 1–16. Weiteres Material dazu in P. Kahle: *The Cairo Geniza*. Oxford 1959, Abb. 2–4.

¹³ Vgl. E. Mahler: *Handbuch der jüdischen Chronologie*. Leipzig 1916, S. 152, und A. Marmorstein: *Über das Gaonat in Palästina* in *ZDMG* 67 (1913) S. 640 und 643. Unter dem Einfluss von Palästina steht auch Ägypten, neben Angaben der Zeitrechnung nach Verträgen und Weltjahren findet sich vereinzelt auch die nach Jahren der Tempelzerstörung. Vgl. in *Masoretan des Westens I* S. 7, 16 und 61.

¹⁴ Vgl. die Beispiele der palästinischen Quadratschrift bei Birnbaum, besonders Nr. 116, ein Brief aus dem Jahre 922. Diese palästinische Form des Alef ist in Italien, Deutschland und Nordfrankreich übernommen worden, während Spanien die babylonische und ägyptische Tradition fortsetzte.

tion am längsten verschont« blieb. In dieser Vokalisation wird nicht streng zwischen Kamez und Patach einerseits und Segol und Sere andererseits unterschieden. Häufig sind Pausaformen. Auffällig ist die Verwendung des Rafe-Striches auch über Konsonanten, die nicht zu den Begadkefat gehören.

In den vokalisiertem Teilen finden sich auch Interpunktionszeichen, die Brody S. 22 folgendermassen beschreibt: »Ein Punkt über der Zeile am Ende der Paragraphen, ein schiefer oder vertikaler Strich über oder unter der Tonsilbe am Schluss von grösseren oder kleineren Sinnabschnitten, und ebendort, aber viel seltener, ein Halbkreis.« Dies ist aber nicht konsequent durchgeführt. Die Interpunktion am Ende einer Mischna (Paragraphen) stammt vom ersten Kopisten, sie findet sich durchgehend auch in den nicht vokalisiertem Teilen.

Zugehörigkeit zu einer Rezension

So nahe Codex Parma Codex Kaufmann in Schrift und Schreibung steht, so gehört er doch nicht zur selben Rezension. Zwar ist über dieses Problem der Zugehörigkeit bisher ernsthaft noch nicht gearbeitet worden, bei Brody S. 22 ff. findet sich aber der Hinweis, dass Codex Parma einen Text repräsentiert, der sich am Kapitelanfang einiger Talmudhandschriften findet, und zwar handelt es sich um dieselbe Gruppe, zu der auch die Vorlage des Vokalizers von Codex Kaufmann zu rechnen ist. Zum selben Ergebnis komme ich in meiner Untersuchung zum Traktat 'Arakin, der ja derselben Ordnung angehört wie Traktat Tamid. Auf Grund des spärlichen Untersuchungsmaterials ist bisher wohl keine grundsätzliche Bestimmung von Codex Parma für die ganze Mischna möglich.

3) Codex Cambridge 470 (II)

Cambridge, University Library Add. 470 (II) enthält die ganze Mischna.

Die Handschrift wurde von W. R. Lowe unter dem Titel »The Mishna on which the Palestinian Talmud rests« Cambridge 1883 veröffentlicht. Es handelt sich hierbei um keine Faksimile-Veröffentlichung, sondern um einen zeilengetreuen Nachdruck, der auch Zeilenfüller, Verschreibungen, Verbesserungen und ähnliches getreu nachzudrucken versucht, gesetzt in Raschischrift, um dem Charakter der kursiven spanischen Schrift möglichst nahe zu kommen. Zwei Traktate wurden von mir mit dem Original verglichen, 'Arakin und 'Avoda zara, wobei als Ergebnis festzuhalten ist, dass bis auf ganz wenige Lese- oder Druckfehler der Abdruck korrekt ist. Dieser Abdruck, und nicht die Handschrift selbst, wurde 1967 vom Mekor Verlag Jerusalem ohne irgendwelche Änderungen neu verlegt.

Zum erstenmal wurde die Handschrift von S. M. Schiller Szinessy beschrieben: Catalogue of Hebrew Manuscripts. III Talmudic Literature, Halakah. Specimen, ohne Jahr, No. 73, S. 1–12. Codex Cambridge ist bei Brody in Original verglichen worden; er fand so gut wie keine Abweichungen, so dass Goldberg und andere nur noch den Druck von Lowe verwendet haben. Brody und Goldberg beschreiben den Codex und seine Besonderheiten nur sehr summarisch und kommen zu dem Ergebnis, dass Codex Cambridge in der Erhaltung originaler Lesarten weit hinter den Codices Kaufmann und Parma zurücksteht.

Paläographie

Die Schrift ist rabbinisch »mit kursiven Elementen einer sfardischen Hand des 14.–15. Jahrhunderts«. Der Schriftcharakter zeichnet sich aus durch Überlängen der nach oben oder unten herausragenden Buchstaben. Die Buchstaben sind häufig Kursiv geschrieben¹⁵. Nach dem Schriftbild ist nur auf eine sfardische Hand zu schliessen. Auf Griechenland als Schreiberland (wie der Katalog es annimmt) könnte der Holzeinband aus dem 15. Jahrhundert (Originaleinband?) weisen, der mit Fragmenten griechischer Patristiker aus dem 11. Jahrhundert eingebunden war. Dieser Schluss ist aber ganz und gar nicht zwingend.

Schreibung

Der Schreiber ist sehr flüchtig, besonders deutlich an zahlreichen Homoioteleuta, die häufig den Sinn an diesen Stellen nicht mehr erkennen lassen. Einzelauslassungen sind dagegen selten, häufig sind Verschreibungen. Codex Cambridge ist die konsequenteste Handschrift in der Schluss-m-Schreibung bei den Pluralendungen. Im Traktat 'Arakin findet sich lediglich in 18 Partizipien, 9 Suffixen und 3 Pronomina als Endung -n (aber in keinem Substantiv und Adjektiv). Kaum verwunderlich ist, dass in allen Fällen, in denen Codex Cambridge n aufweist, auch fast alle anderen Handschriften n haben.

Wenn Codex Cambridge auch in der Schreibung und Grammatik sehr viel weniger originelle Formen als die beiden zuerst besprochenen Handschriften erhalten hat, so ist seine Zugehörigkeit zur palästinischen Rezension unbestritten und in manchen Zügen reiner als die des Codex Kaufmann.

¹⁵ Vgl. besonders Adler, Abb. 97, Cat. Nr. 2238, S. 82: rein rabbinische Schrift, 1274 in Granada geschrieben; Birnbaum, Nr. 290; Griechisch Cursiv, 1469 geschrieben (wohl besser: Griechisch-sfardisch, rabbinisch-cursiv); Birnbaum, Nr. 278: ägyptisch sfardische Cursive, 1560 geschrieben (nur in dieser Handschrift findet sich noch das für Codex Cambridge typisch cursive Alef, das sich vom Sfardischen unterscheidet, sonst sind Schriftcharakter und Buchstabenform weiter entfernt als bei den anderen genannten Beispielen).

Yerusalemener Talmud IV, 2: Gebet des Rabbi Jochanan am Tiberias*

»Es möge dein Wille sein, Herr, mein Gott und Gott meiner Väter, dass in unserem Los Liebe, Brüderlichkeit, Frieden und Freundschaft herrschen. Beschere uns ein glückliches Ende, verwirkliche unsere Hoffnung, erweitere den Kreis der Schüler, bewirke, dass wir uns mit unserem Anteil am Paradies freuen, statt uns aus mit einem guten Herzen und gib uns einen guten Freund. Mögen wir, wenn wir früh aufstehen, unsere Herzenswünsche erfüllt finden; möge die Sehnsucht unserer Seele vor dich kommen, auf dass sie zu unserem Guten verwirklicht wird.«

* 3.–4. Jh.

IV Personenregister IMMANUEL Jahrgang X*/**

- Aaron (AT) IM 2, 4, 9
 Abahu, Rabbi IM 6
 Abba bar Chanina, Rabbi IM 7
 Abimelech (AT) IM 9
 Abraham (AT) IM 8, 9, 12
 Adam (AT) IM 6
 Adler IM 26
 Akiba (Ahiva), Rabbi IM 13, 21
 Albeck, Chanoch IM 14
 Alon, Gedaljahu IM 13, 14
 Amir, Jehoshua IM 15
 Ammon (AT) IM 12
 Amos (AT) IM 8, 9
 Apion IM 19
 Aristobulos IM 19
 Aristoteles IM 17
 Asa (AT) IM 14
 Asasel IM 9
 Awdimai aus Haifa, Rabbi IM 4, 7
 Awihu (AT) IM 2
- Baal IM 6
 Baeck, Leo, Rabbiner IM 16, 17
 Bar Kappara, Rabbi IM 7
 Baron, Salo IM 16, 19
 Beer, G. IM 23
 Ben Ammi Zarfati, Gad IM 9
 Beyerlin, Walter IM 2
 Bileam (AT) IM 6, 11, 12
 Birnbaum, S. A. IM 25, 26
 Brody, A. IM 23, 25, 26
 Buber, Martin IM 15, 16, 17, 19, 20
- Cassuto, H. IM 25
 Chanina bar Chama, Rabbi IM 5
 Chija der Grosse, Rabbi IM 3
 Childs, B. S. IM 2
 Cohen, Hermann IM 19
 Cyrill von Alexandria IM 10
- Daniel (AT) IM 9
 Dimai bar Chama IM 4
 Diodor(us) IM 19
- Eissfeldt, Otto IM 17
 Elasar ben Pedat, Rabbi IM 4, 13
 Elbogen, Ismar IM 16, 19
 Elieser ben Hyrkanus, Rabbi IM 3
 Elija (Elia, Elias, AT) IM 6, 8
 Epstein, Jakob Nahum IM 14, 25
 Esau (AT) IM 12
 Eusebius IM 19
 Eva (AT) IM 6
- Fiebig, P. IM 23
 Finci, Jehuda ber' Moše IM 25
- Finci, Moshe ber' Benjamin IM 25
 Finkelstein, L. IM 24, 25
- Gabrieli IM 25
 Gamliel von Jawhe, Rabban IM 21
 Goldberg, Abraham IM 23, 24, 25, 26
 Goldziher, Ignaz IM 23
- Habakuk (AT) IM 9, 12
 Habakuk IM 5, 9
 Hanemann, N. G. IM 25
 Harper, W. R. IM 7
 Heinemann, Isaak (Jizchak) IM 14
 Hektataios (Hectataeus) von Abdera IM 19
 Henoch IM 9
 Herodes der Grosse IM 21
 Herzl, Theodor IM 19, 20
 Hillel IM 21, 22
 Hitler, Adolf IM 15, 19, 20
 Homer IM 17
 Horowitz, A. IM 6
 Hosea (AT) IM 8
- Ibn Tibbon (Übersetzerfamilie) IM 17
 Ignatius von Antiochia IM 10
 Isaak (AT) IM 8
 Ismael (AT) IM 12
- Jakob (AT) IM 8
 Jason von Kyrene IM 17
 Jehoschua, Rabbi IM 14
 Jehuda ha Nasi (Jehuda der Fürst), Rabbi IM 21, 22
 Jeremia (AT) IM 9, 14
 Jesaja (AT) IM 8, 18
 Jischmael, Rabbi IM 3, 4, 11, 14
 Jizchak, Rabbi IM 7
 Jochanan ben Sakkai, Rabban IM 5, 6, 7, 8, 11, 14
 Josef Aschkenaz, Rabbi IM 23, 24
 Josephus Flavius IM 18, 19
 Jossi, der Priester, Rabbi IM 13
 Julian Apostata, Kaiser IM 10, 11, 12
- Kahle, P. IM 25
 Kant, Immanuel IM 17
 Kaufmann, David IM 23, 24
 Krauss, Samuel IM 23, 25
 Krochmal, Nachman, Rabbiner IM 17
 Krupp, Michael IM 21, 25
 Kutscher, Y. IM 23
- Levi, Rabbi IM 4, 5, 6, 7
 Lewy, Hans IM 16, 19
 Licht, J. IM 2
 Liebermann, Saul IM 4
 Loewenstam, S. E. IM 2
 Lot (AT) IM 12
 Lot (Töchter, AT) IM 12
 Lowe, W. R. IM 26
 Luski, Moše IM 24, 25
- Mach, Dafna (v. Kries, Angela) IM 2
 Mahler, E. IM 25
 Maimonides s. u. Mose ben Maimon
 Makor IM 25
 Marmorstein, A. IM 25
 Meir, Rabbi IM 21
 Micha IM 8
 Miriam (Mirjam, AT) IM 9
 Moab (AT) IM 12
 Mose (AT) IM 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 19, 21
 Mose ben Maimon IM 22, 23
 Muffs, Jochanan IM 9
- Nadaw (AT) IM 2
 Natan, Rabbi IM 9
 Neumark, David IM 15
 Neumark, Hermann s. u. Amir, Jehoshua
 Nietzsche, Friedrich IM 17
 Noah (AT) IM 14
 Noth, Martin IM 2
- Paulus, Apostel IM 10, 12, 13
 Philon von Alexandria IM 15, 16, 17, 18, 19
 Plato (Platon) IM 17
 Porter IM 7
 Poseidonius IM 19
 Potin, J. IM 14
- Reinhardt, K. IM 19
 Rengstorf, Karl-Heinrich IM 24
 Resch Lakisch, Rabbi IM 6, 7
 Rokeach (Rokeah), David IM 10
 Rosenzweig, Franz IM 15, 16, 17, 19, 20
 Rossi, J. B. de IM 24, 25
- Safrai, Shmuel IM 14
 Samuel (AT) IM 9
 Simai, Rabbi IM 4
 Simon (Schimon) ben Elasar IM 12
 Simon ben Jochai, Rabbi IM 5, 8
 Socho (AT) IM 7
 Spitzer, M. IM 23
- Schammai IM 21, 22
 Schemuel bar Nachman, Rabbi IM 8
 Schiller, S. M. IM 26
 Schimon ben Lakisch IM 3
 Schimon s. u. Simon
 Scholem, Gerschom IM 17
- Tachlifa aus Cäsarea, Rabbi IM 6
 Talmon, Shemaryahu IM 14
 Tanchuma, Rabbi IM 5, 6
 Tveig, A. IM 2
- Uffenheimer, Benjamin IM 2, 8, 15, 18
 Urbach, Ephraim E. IM 7, 8, 10, 11, 13
- Wiener, Max IM 17, 19
- Zerah bar Jehudah IM 25

Bibel, Apokryphen, Pseudepigraphen, Neues Testament

- Genesis IM 8, 9, 12, 14
 Exodus IM 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 12, 14
 Leviticus IM 8, 20
 Numeri IM 8, 9
 Deuteronomium IM 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 12, 18
 Josua IM 7, 21
 Richter IM 11
 I. Samuel IM 9
 II. Samuel IM 2
 I. Könige IM 6, 8
 I. Chronik IM 7
 II. Chronik IM 14
 Hiob (Ijob, AT) IM 4, 5
 Psalmen 2, 4, 5, 6, 11, 12, 14
 Sprüche, Buch der (AT) IM 4, 8
 Kohelet (Prediger) IM 7
 Hohes Lied IM 4, 5
 Jesaia IM 2, 3, 6, 8
 Jeremia IM 2
 Hesekiel IM 2, 3
 Daniel IM 9
 Hosea IM 2, 3
 Amos IM 2, 8, 9
 Maleachi IM 7
 II. Makkabäer IM 17
 Jesus Sirach (Ben Sira) IM 11
 Apostelgeschichte IM 13, 14
 Römer IM 10, 13
 Galater IM 10
 I. Petrus IM 10

* Jahresfolge XXXIII/1981 enthält einen Gesamtregisterband für die Jahrgänge I–XXX/1948–1978, für IMMANUEL I–VII/1972–1978.

** In gewissen Zeitabständen soll wiederum auch eine Zusammenstellung der Inhalte der einzelnen Ausgaben erfolgen.

Standortangabe zum Systematischen Register über den Inhalt Freiburger Rundbrief Jahrgang XXXIV

	Seite		Seite
I. Aufsätze und Berichte		IV. Rundschau	
1. Bibel und Theologie	108	1. Bibel und Theologie	110
2. Katechese	108	2. Katechese	110
3. Jüdische Geschichte und Judentum	108	3. Jüdische Geschichte und Judentum	110
4. Kirche und Synagoge	108	4. Kirche und Synagoge	110
5. Ökumene	108	5. Ökumene	–
6. Christen und Juden	109	6. Christen und Juden	110
7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche	109	7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche	110
8. Verfolgung und Widerstand	109	8. Verfolgung und Widerstand	110
9. Sühne und Wiedergutmachung	109	9. Sühne und Wiedergutmachung	110
10. Staat Israel	109	10. Staat Israel	110
11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel	109	11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel	–
12. Deutschland und Israel	109	12. Deutschland und Israel	110
13. Jerusalem und die Hl. Stätten	–	13. Jerusalem und die Hl. Stätten	–
14. Juden und Araber	109	14. Juden und Araber	110
15. Erzählungen und erzählende Berichte	–	15. Erzählungen und erzählende Berichte	–
I./II. Tagungen	109	IV./II. Tagungen	110
III. Echo	109	V. Kleine Nachrichten	–
I./VI. In memoriam	109	VI. In memoriam	–
		VII. Aus unserer Arbeit	110
		I Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen	110
		II Freiburger Leitlinien zum ›Lernprozess Christen Juden‹: Eine Brücke über Abgründe der Geschichte	110
		VII/2 Katechese	110
		VII/8 Verfolgung und Widerstand	110
		VII/9 Wiedergutmachung	110
		VII/11 Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel	110
		VII/12 Deutschland und Israel	110

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