FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur Förderung der Freundschaft
zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk
im Geiste beider Testamente

Jahrgang XVIII 1966 Nummer 65/68 25. September 1966*

* Wir datieren dieses Heft von dem Sonntag, an welchem die auf S. 3 ff. und S. 82 ff. wiedergegebene Verleihung des Friedenspreises an Augustin Kardinal Bea und Dr. Willem A. Visser't Hooft stattgefunden hat.

Postverlagsort Freiburg i. Br.

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk im Geiste beider Testamente

XVIII. Folge 1966 **Freiburg, 25. September 1966[1]** **Nummer 65/68**

1 * Kardinal Bea — Die Kirche und das jüdische Volk. Zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 25. 9. 1966 von Dr. Willehad P. Eckert OP . . . . . Seite 3

2 Heilsgeschichte und Menschenrecht: Die Juden in den Konzilsdokumenten (u. a.: I. Einführung von L. Kaufmann SJ. II. Dokumente und Kommentare: Wortlaut der Konstitution über die göttliche Offenbarung mit Kommentar von Dr. D. Arenhoevel OP; Erklärung über die Religionsfreiheit mit Vorbemerkung von Dr. Robert Spaemann; Konstitution über die Kirche mit Kommentar von Professor A. Grillmeier SJ; Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, insbes. „Judenerklärung" mit Kommentar von L. Kaufmann SJ; Zur Geschichte der endgültigen Fassung der Judenerklärung: Relatio von Kardinal Bea; Die Verkündung mit Homilie Paul VI.: „... das schöner gewordene Antlitz der katholischen Kirche ...") . . . . . Seite 5

3 * Das christlich-jüdische Verhältnis und das Zweite Vatikanische Konzil in der evangelischen Sicht. Vortrag von D. Kurt Scharf, Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg . . . . . Seite 39

4 * Eine Epistel über das jüdisch-christliche Gespräch aus Jerusalem von Dr. David Flusser, Professor für Christentum und Neues Testament an der Hebräischen Universität . . . . . Seite 42

5 Jesus von Nazareth und die Tradition seines Volkes von Dr. Herbert Haag, Professor für alttestamentliche Wissenschaft, Universität Tübingen . . . . . Seite 45

6 Das Mysterium Israels von Dr. Heinrich Schlier, Professor für altchristliche Literatur, Universität Bonn . . Seite 51

7 * Die Selbstverfluchung Israels nach Matthäus 27, 23-25 von Dr. Karl H. Schelkle, Professor für Neues Testament, Universität Tübingen . . . . . Seite 52

8 * „Die gottlosen Juden" von Paulus Gordan OSB, Beuron . . . . . Seite 54

9 Der Katholizismus und die Juden — Rückblick und Ausblick nach dem Konzil . . . . . Seite 55
a „Ihre Gesichtszüge glichen sich". Einleitungsvotum von jüdischer Sicht von Dr. Ernst L. Ehrlich, Basel . . . Seite 55
b Öffentlicher Vortrag von Gertrud Luckner auf dem 81. Deutschen Katholikentag in Bamberg am 15. Juli 1966 Seite 56

10 Deutschland und Israel. Festvortrag von Senator a. D. Dr. Adolf Arndt MdB, Berlin, anläßlich der Gründungsversammlung der Deutsch-Israelischen Gesellschaft am 19. Mai 1966 in Berlin . . . . . Seite 63

11 Die Darstellung von Juden und Judentum im katholischen Religionsunterricht. Bericht über eine Arbeitstagung zur Katechetik von Dr. Willehad P. Eckert OP . . . . . Seite 67

12 * Die Darstellung des Judentums und Israels in Geschichtsbüchern der Bundesrepublik. Vortrag von Oberstudienrat Lothar Mattheiß, Freiburg, auf der Tagung für Lehrer und Lehrerinnen über „Probleme des Staates Israel" vom 18. bis 21. 7. 1966 i. d. Akademie Calw . . . . . Seite 72

13 Antijudaismus im Neuen Testament? Bericht über die Studientagung in Arnoldshain vom 31. 5. bis 3. 6. 1966 von Dr. Willehad Eckert OP . . . . . Seite 76

14 Glauben und Handeln. Ein christlich-jüdisches Symposion an der Hebräischen Universität vom 27. bis 30. 3. 1966. Bericht von Dr. Willehad Eckert OP . . . . . Seite 80

15 Rundschau (u. a.: Zur Verleihung des Friedenspreises an Kardinal Bea und Pastor Dr. Willem Visser't Hooft; Kardinal Silva Henriques i. d. Synagoge Santiago de Chile; Christl.-jüd. Begegnung in Cambridge; Zur Wiedergutmachung; Golo Mann: Deutsche und Juden) . . . . . Seite 82

16 Literaturhinweise (u. a.: Zum Verhältnis der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus; Systematische Übersicht über die Literaturhinweise) . . . . . Seite 101

17 Aus unserer Arbeit (u. a.: In memoriam: Prof. Dr. Neuss, Dr. Leo Baeck [2. 11. 1956] — Yad Vashem Medaille) . . . . . Seite 157

[1] **Wir datieren dieses Heft von dem Sonntag, an welchem die auf S. 3 ff. und S. 82 ff. wiedergegebene Verleihung des Friedenspreises an Augustin Kardinal Bea und Dr. Willem A. Visser't Hooft stattgefunden hat.**

Nachdruck gestattet. Für die im Inhaltsverzeichnis mit * gekennzeichneten Beiträge wird um das übliche Zeilenhonorar gebeten.
Als Manuskript gedruckt

Herausgegeben von
Dr. Willehad Eckert OP, Dr. Rupert Gießler, Msgr. Dr. Georg Hüssler, Ludwig Kaufmann SJ, Dr. Gertrud Luckner, Karlheinz Schmidthüs, Prof. Dr. Anton Voegtle. — Geschäftsstelle: Dr. Gertrud Luckner, Freiburg im Breisgau, Deutscher Caritas-Verband, Werthmannplatz 4.

Postverlagsort Freiburg i. Br.

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk im Geiste beider Testamente

1 Kardinal Bea — Die Kirche und das jüdische Volk

Zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 25. September 1966 in der Paulskirche[1]

Von Dr. Willehad P. Eckert OP

Der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels ist in diesem Jahr zwei Persönlichkeiten zuerkannt worden, die jede in ihrer Weise vieles zur Versöhnung der Konfessionen, zum religiösen Frieden beigetragen haben, dem bisherigen Generalsekretär im Weltrat der Kirchen, *Willem Visser't Hooft*, und dem Präsidenten des Sekretariats für die kirchliche Einheit, *Augustin Kardinal Bea*. Um die Wahl der Empfänger des Friedenspreises zu begründen, schrieb Friedrich Wittig, Mitglied des Stiftungsrates: „Der Friedenspreis möchte Männer auszeichnen, die zum Frieden in der Welt beigetragen haben. Die Wahl dieses Jahres meint den religiösen Frieden. Die religiöse Spaltung ist die tragische Spaltung unseres Volkes ... Es ist aber auch eine Spaltung, unter der die ganze Christenheit zu leiden hat. Das ist überall erkannt worden. Daher ist der Ruf der Vereinigung der getrennten Glieder groß und stark. Wenn wir heute auch nicht von einer Vereinigung der getrennten Christen sprechen können, so können wir seit dem vorigen Jahr von einer aufrichtigen Wiederbegegnung sprechen, von einer Annäherung im wahrhaft ökumenischen Geiste ... Diese Wiederbegegnung, an deren Ende einmal die Einheit in Freiheit, wie Kardinal Bea es ausgedrückt hat, stehen kann, setzt den Dialog zwischen Christen aller Konfessionen voraus. Nur über das unermüdliche brüderliche Gespräch kann die Annäherung erreicht werden. Der Friedenspreis 1966 meint diesen Dialog, der eine große Hoffnung unserer Tage ist. Augustin Kardinal Bea und Dr. Willem Visser't Hooft verkörpern ein jeder auf seine Weise diese hoffnungsvolle Begegnung."

Bei *Willem Visser't Hooft*[2] beeindruckt die innere Folgerichtigkeit seines Weges. Schon seit seinem 26. Lebensjahr nahm er an Weltkirchenkonferenzen regelmäßig teil, seitdem er die Weltkirchenkonferenz für Praktisches Christentum in Stockholm 1925 besuchte. Bereits 1938 wurde er Generalsekretär des damals noch in Bildung begriffenen Ökumenischen Rates der Kirchen. Sein Verdienst ist es nicht zuletzt, daß die Kirchen Afrikas und Asiens sich dem Ökumenischen Rat der Kirchen eingliederten, ihm dadurch Weite und Tiefe verliehen.

Viel später und viel weniger selbstverständlich wuchs Kardinal Bea in seine ökumenischen Aufgaben hinein. Aber er brachte eine grundlegende Voraussetzung dafür mit: seine Vertrautheit mit den Problemen der Bibelinterpretation; galten doch seine Studien seit seiner Jugend vor allem der Bibel-Exegese und der Erlernung der orientalischen Sprachen. Am 28. Mai 1881 wurde er in Riedböhringen bei Donaueschingen geboren, 1902 trat er in die Gesellschaft Jesu ein. Die theologische Grundausbildung erhielt er in Valkenburg und in Innsbruck. Damals begann er bereits mit dem Studium der klassischen Philologie, 1912 empfing er die Priesterweihe, 1913 erwarb er den Grad eines Doktors der Theologie. Schon war er dazu bestimmt, sich der Exegese des Alten Testamentes zu verschreiben. Um ihm die nötige Vertrautheit mit der antiken Umwelt des Volkes der Bibel zu geben, schickten ihn seine Oberen an die Universität Berlin zu dem Althistoriker Eduard Meyer. Ihm verdankt er vor allem in methodischer Hinsicht viel. Vor allem aber lernte er in dem einen Jahr das geistige Klima an einer Universität kennen, die fast ausschließlich von evangelischen Professoren geprägt war. Seit 1917 lehrte er im Studienhaus des Ordens alttestamentliche Exegese. Doch schon nach wenigen Jahren wurde er aus dieser Lehrtätigkeit herausgerissen. Endlich wurden nämlich die sogenannten Jesuitengesetze Bismarcks aufgehoben, durch die während des Kulturkampfes die Gesellschaft Jesu in Deutschland verboten wurde. Erst jetzt war es möglich, wieder an eigene Niederlassungen zu denken. 1921 wurde Pater Bea zum Provinzial der süddeutschen Provinz nach München berufen. Erst 1924 konnte er seine Lehrtätigkeit wieder aufnehmen, allerdings diesmal nicht in Valkenburg, sondern am Bibelinstitut in Rom, dessen Rektor er in den Jahren 1930 bis 1949 sein sollte. Diese Stellung brachte mancherlei Pflichten im Bereich der Verwaltung mit sich. So mußte Pater Bea beides in sich vereinen, den Mann der Wissenschaft und den der Verwaltung. Weitere Pflichten kamen hinzu, Mitarbeit in mehreren römischen Kongregationen, besondere Aufträge innerhalb der eigenen Ordensgemeinschaft. Immer wieder mußte er sich die Zeit zu wissenschaftlicher Arbeit abringen, weniger um selber schöpferisch tätig sein zu dürfen, denn dazu stand ihm nur allzuwenig Zeit zu Gebote, wohl aber, um Anteil zu nehmen an allen Forschungsergebnissen vor allem auf dem Gebiet der biblischen Altertumskunde. Das Verzeichnis seiner Veröffentlichungen hatte bereits bei seinem 80. Geburtstag fast 180 Nummern erreicht, unter ihnen viele Zeitschriftenauf-

---

1 Über die Feierstunde der Verleihung vgl. u. S. 82 ff.

2 *Augustin Kardinal Bea — Willem A. Visser't Hooft:* Friede zwischen Christen Herder-Bücherei 269. Freiburg — Basel — Wien 1966. Verlag Herder. 172 Seiten.

Dieser Originalband bringt erstmals eine Zusammenstellung wichtiger, bisher in deutscher Sprache zumeist noch nicht veröffentlichter Dokumente der beiden Friedenspreisträger. Die von Bischof J. G. M. Willebrands, dem Sekretär des Sekretariates für die Einheit der Christen verfaßte Einführung des Buches hebt hervor, daß Papst Johannes XXIII. Kardinal Bea in einer persönlichen Mitteilung hatte „wissen lassen, daß er zur Führung des Sekretariates ausersehen war. Ein Sekretariat und nicht etwa eine Kommission war für die ökumenischen Angelegenheiten gegründet worden, damit eine freiere Struktur und Arbeitsweise ermöglicht würde" (S. 12). Die Einführung berichtet auch von der ersten Begegnung der beiden Friedenspreisträger.

Nach Redaktionsschluß des FR sei aus den hier wiedergegebenen Äußerungen von dem Generalsekretär des Ökumenischen Rates, Visser't Hooft, nur hervorgehoben, was derselbe über einen Dialog auf der Ebene der Kirchen sagt (108 ff.):

Von den gewichtigen Fragen, „in denen die Kirchen sich noch nicht haben einigen können ...", nennt der Generalsekretär als ein Gebiet, „... auf dem wir noch nicht dieselbe Sprache sprechen ... das Gebiet der Beziehungen zwischen der christlichen Kirche und den anderen Religionen" (S. 135) (Vgl. u. S. 35).

sätze. In ihnen berichtet er gerne über die Ergebnisse der neueren Forschungen, über Ras Shamra, Ugarit, Dura Europos und nicht zuletzt über die Handschriftenfunde von Qumran.

Als Pater Bea an das Bibelinstitut berufen wurde, war dies noch ganz vom Geiste seines Vorgängers, Leopold Fonck, bestimmt, von einer konservativen Mentalität. Unter der Leitung von Pater Bea sollte sich das ändern. Das war an sich nicht selbstverständlich. Von seinem Wesen her neigte Pater Bea ebenfalls zu einer konservativen Theologie. Aber er verschloß sich nicht der Erkenntnis, daß eine fortschrittlichere Richtung in der Exegese notwendig, von der Forschung selbst her gefordert, war. Bea war bestrebt, Treue zur Tradition mit Offenheit für die Ergebnisse der neueren Forschungen zu verbinden. Nach dieser Richtlinie redigierte er lange Jahre hindurch die Zeitschrift Biblica.

Im Anfang seiner Tätigkeit nahm das Bibelinstitut Neues freilich nur sehr zögernd an, doch langsam wurde die Aufgeschlossenheit größer. Dafür legt auch die Enzyklika Papst Pius XII., „Divino afflante spiritu", vom 30. September 1943 Zeugnis ab, an der Pater Bea mitarbeiten durfte. Ihr Thema war die zeitgemäße Förderung des Studiums der Heiligen Schrift. Sie ermutigt zum Gebrauch der historisch-kritischen Methode, die die literarische Eigenart eines jeden Teils der Bibel beachten will, um den Sinn dessen zu ermitteln, was der jeweilig heilige Schriftsteller sagen will. Damit ermutigte sie die moderne katholische Bibelwissenschaft, neue Wege zu gehen.

Aus der Tätigkeit am Bibelinstitut ergab sich eine weitere Aufgabe, die eine große praktische Bedeutung besitzt. Papst Pius XII. gab ihm den Auftrag, eine neue lateinische Psalmenübersetzung zu erarbeiten, die das Verständnis des Sinns gegenüber dem hieronymianischen Text wesentlich erleichtert, die allerdings nicht so ganz wie der vorher benutzte Text für den Gesang geeignet ist. Jedenfalls hatten das manche Kritiker einzuwenden. Nun wird sich freilich jede Neubearbeitung Kritik gefallen lassen müssen. Pater Bea hat in einer eigenen Schrift die Prinzipien seiner Übersetzung erläutert. Aber das Wichtigste war doch, daß er gerade in seinen Bibelstudien die Offenheit besaß, die das Gespräch mit Andersgläubigen erst ermöglicht. Sein Grundsatz als Leiter des Bibelinstituts lautete: „Die brüderlich einmütige Zusammenarbeit der Christen verschiedener Bekenntnisse wird eine Atmosphäre gegenseitigen Verstehens und Vertrauens, die echte christliche Liebe schaffen." Nach seiner Überzeugung ist ein ehrliches Dienen an der Wahrheit auch ein Beitrag zur Einheit der Christen.

Solche Gesinnung machte ihn für die Aufgabe geeignet, die ihm Papst Johannes XXIII. übertrug. 1959 wurde er von ihm zum Kardinal ernannt. Im Alter von bereits 78 Jahren übernahm er die Leitung des Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen. Es war der Wunsch des Papstes Johannes XXIII., daß Kardinal Bea sich nicht nur auf die Aufgabe der ökumenischen Begegnung zwischen den Christen konzentrieren solle, sondern daß er in seine Sorge die Menschen des Volkes einbeziehe, mit dem Gott am Sinai zuerst seinen Bund schloß, aus dem Jesus Christus, seine Mutter, die Apostel, die frühe Kirche hervorgegangen sind, das so Entsetzliches so oft, vor allem aber in der Zeit des Nationalsozialismus erleiden mußte. Diesem Auftrag des von ihm so hoch verehrten Papstes hat Kardinal Bea unbeirrt von allen Anfechtungen die Treue gehalten. Selbst persönliche Verunglimpfungen in von Antisemiten unter dem Mantel der Verteidigung des Glaubens verbreiteten Pamphleten hat er hinnehmen müssen[3]. Durch alle Krisen und Zweifel, ob die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den Juden angenommen werde, hat er sich nicht irremachen lassen. Das Vertrauen, zu dem er die Hörer bei der Schlußveranstaltung der Monumenta Judaica in Köln ermutigte[4], hat er selber stets bewahrt. Wenn Juden an der ehrlichen Haltung der Erneuerung der Kirche verzagten, hat er sie ermutigt und ihnen wieder neues Vertrauen geschenkt. Wenn das Konzil, über den Dienst an der ökumenischen Begegnung zwischen Christen verschiedener Bekenntnisse hinausgehend, ein Wort des Verständnisses und der Anerkennung für die nichtchristlichen Religionen, insbesondere für das Verhältnis zwischen Kirche und Juden, fand, so ist das nicht zuletzt gerade sein Verdienst [s. S. 160 r.].

Seine Tätigkeit ist dokumentiert. Auch der Freiburger Rundbrief hat die Reden des Kardinals Bea zum Verständnis der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen veröffentlichen können[4a]. Über den Sinn dieser Konzilserklärung hat der Kardinal sich auch in den Stimmen der Zeit geäußert und dabei Einwände berücksichtig, die Bischof Luigi Carli von Segni 1965 gegen die Verkündigung der Erklärung ins Feld geführt hat (Beilage: Msgr. Carli und die Juden, vgl. FR XVI/XVII, 61/64).

Rechtzeitig zur Frankfurter Buchmesse, bei der dem Kardinal der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels überreicht wurde, hat der Verlag Herder von Kardinal Bea *„Die Kirche und das jüdische Volk"* veröffentlicht[5].

Das Buch versteht sich als Einführung in den Sinn der Erklärung. Das erste Kapitel enthält darum Hinweise zur Geschichte und Entwicklung des Konzilsdokumentes. Die weiteren Kapitel betonen die Einheit der Menschenfamilie, die Erwählung Israels, die Verwurzelung der Kirche in Israel, sie weisen die Anklage des Gottesmordes und die Behauptung zurück, das jüdische Volk sei verworfen. In diesen Abschnitten diskutiert der Kardinal die Argumente seiner Gegner, insbesondere des Bischofs Carli, ohne dessen Namen zu nennen. Nachdrücklich mahnt der Kardinal zur gegenseitigen Liebe. Im Anhang werden in deutscher Übersetzung die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen in der Fassung vom 28. Oktober 1965 und vier der Reden des Kardinals vor den Konzilsvätern zu diesem Thema veröffentlicht. Zwar ist das Buch nicht etwa als authentischer Kommentar zu der Konzilserklärung zu verstehen, als sei damit nun das letzte Wort schon gesagt. Das hat gar nicht in seiner Absicht gelegen. Wohl aber ist es ein Zeugnis der Liebe und will zur Liebe einladen, zur Solidarität der Christen mit den Juden. Auf eine besonders wichtige Bemerkung des Kardinals sei in diesem Zusammenhang noch ausdrücklich hingewiesen. Auf Seite 80 schreibt er in Anmerkung 12: *„Die endgültige Abstimmung und Promulgation verpflichtet die Katholiken, den heutigen Text zwar als wahr, doch nicht ohne weiteres als beste Fassung anzunehmen. Ich persönlich halte die frühere Textfassung für besser . . ."* Wahrheit und Liebe gehören zusammen, bedingen letztlich einander, das hat der Kardinal schon im ersten Jahr des Konzils erklärt, das bezeugt er auch jetzt. Darum gehört ihm unsere Verehrung, darum verpflichtet uns sein Beispiel.

---

[3] Vgl. FR XVI/VII, S. 19.

[4] Vgl. in: Facit, S. 169 f., s. FR XVI/VII, S. 105, S. 106 Anm. 1.

[4a] Vgl. FR XVI/XVII, 61/64 S. 10 ff. u. s. u. S. 32 ff.

[5] Italienisch: La chiesa e il popolo ebraico, Brescia 1966. Übersetzung aus dem Italienischen von Franz Johna, s. u. S. 138. Einige Formulierungen im italienischen Text, die zu Anstoß Anlaß gaben, sind in der deutschen Ausgabe auf Veranlassung von Kardinal Bea geändert worden.

Kardinal Bea, Ökumenische Bilanz des Konzils:

„. . . eine realistische Bilanz (muß) Freude und Leid, Negatives und Positives zusammen sehen und festzustellen vermögen, daß sich auch am Konzil in vieler Hinsicht das Doppelwort des Psalmes erfüllt hat: ‚Sie schreiten weinend einher, indem sie den Samen zur Aussaat hintragen', aber ‚jubelnd werden sie kommen ihre Garben tragend . . .'"
(In: Friede zwischen Christen S. 29, s. o. S. 3, 1).

2 Heilsgeschichte und Menschenrecht: Die Juden in den Konzilsdokumenten[1]

I. Einführung

Von Ludwig Kaufmann, SJ

Das Konzil war zuerst Ereignis, bevor es in Dokumenten seinen Niederschlag fand. Keines dieser Dokumente wird richtig verstanden, wenn es isoliert von diesem Ereignis in seiner Gesamtbewegung und vielschichtigen Auseinandersetzung betrachtet wird. Nachdem wir im letzten „Freiburger Rundbrief" die Geschichte der „Judenerklärung" bis zur vorletzten Phase dokumentarisch zu belegen suchten (vgl. FR XVI/XVII, S. 5 ff.), gehen wir diesmal vom schriftlichen Gesamtergebnis des Konzils aus, um die Judenerklärung vor allem in diesem Gesamt zu situieren, bevor wir uns ihrem definitiven Text und der Schlußphase ihrer Entwicklung, den Echos und — dazu dienen alle übrigen Beiträge dieser Darstellung— den erhofften Auswirkungen zuwenden.

Querverbindungen

Das schriftliche Gesamtergebnis des Konzils: Damit verstehen wir alle *16 Dokumente* in ihrer *gegenseitigen Bezogenheit*[1a]. Diese Bezogenheit ist vielschichtig und vielseitig, und hier ist nicht der Ort, dies im einzelnen darzustellen. Falsch und gefährlich wäre es, die Systematisierung so weit zu treiben, daß diese 16 Dokumente als Fundgrube für den gesamten christlichen Glauben betrachtet würden. Andererseits ist es möglich, eine gewisse Zentrierung in der Themastellung zu finden, die sich am Ende der ersten Konzilssession herauskristallisiert hat: „Kirche nach innen" — „Kirche nach außen". Damit ist zum mindesten gesagt, daß nicht, wie das da und dort geschieht, die *eine* Konstitution von der Kirche, als Zentrum genommen, und alles übrige darauf wie auf ein statisches System bezogen wird. Zentral ist viel mehr die *lebendige Spannung und Polarität, die Bewegung und der Weg*, die von der *dogmatischen Konstitution über die Kirche* (Anfangsworte: *Lumen gentium*) zur *„Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute"* (Anfangsworte: *Gaudium et spes*), auch Schema 13 genannt, führen. In diesen Weg sind die übrigen Dokumente einzuordnen. Davon sind grundlegend (auch von der geschichtlichen innerkirchlichen Bewegung her) die beiden Konstitutionen über die *Liturgie* und die *Offenbarung*, weil hier auf die Quellen hingewiesen wird, aus denen die Kirche lebt, und es sind nicht minder wesentlich und bezeichnend das Dekret über die *Missionen* hinsichtlich der Sendung der Kirche einerseits und die Erklärung über die *Religionsfreiheit* hinsichtlich der von der Kirche anerkannten Menschenrechte anderseits.

Daß hier gegenseitige Spannungen und Relativierungen, d. h. eben *anerkannte* Bezogenheiten obwalten, kann gleich an den beiden letzten Dokumenten aufgezeigt werden, insofern die Menschenrechte der Missionstätigkeit ihre Grenzen setzen, ja, sie in ihrer Modalität derart bestimmen, daß fortan *Proselytismus verpönt* ist und sich nicht mehr auf die Zustimmung der Gesamtkirche stützen kann, vielmehr ihr offen zuwiderläuft. Ebenso wird aber die Bezogenheit von Mission zur Offenbarung einsichtig; denn „der Glaube kommt vom Hören", und wer würde hören, wenn nicht verkündet würde, wer könnte (richtig) künden, wenn er nicht gesandt wäre (vgl. Röm 10, 10—17). Auch die Beziehungen zwischen Liturgiereform und Rückkehr zur Bibel sind offenbar, wie umgekehrt die Bibel auf liturgische Tradition zurückweist.

Wenn wir hier auf die Spannung zwischen den beiden zuerst genannten Konstitutionen *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* vor allem hinweisen, so, weil hier die *Grundströmung* am deutlichsten wird, in die auch das *Dekret über die ökumenische Bewegung* (Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen christlichen Kirchen) und die *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, besonders zu den Juden*, einzubeziehen ist. Denn die Beziehungen unter „Gläubigen" (gleich welcher Konfession) erliegen derselben Gefährdung wie die der einzelnen Glaubensgenossen unter sich, daß sie nur einen „Klub" von Interessierten betreffen, nicht aber das Gesamt der Welt und der Menschheit. Mit Bedacht spricht aber die Konstitution *Gaudium et spes* von dem, was *alle Menschen* bewegt, und nimmt auch die Atheisten nicht aus, wo es um die gemeinsame Bemühung, um gegenseitiges Verstehen, Arbeit für Friede und Wohlfahrt und wahren Fortschritt geht.

Die Konstitution der universalen Solidarität[2]

Die Ausrichtung auf die Solidarität mit allen Menschen empfing das Konzil durch *Papst Johannes XXIII.* In seiner wahrhaft prophetischen, die Zeichen der Zeit deutenden *Eröffnungsrede* sprach er von einer *„neuen Ordnung der zwischenmenschlichen Beziehungen"*, der wir entgegengehen, und, den „Unglückspropheten" entgegentretend, forderte er uns auf, darin einen *„verborgenen Plan der Vorsehung Gottes"* anzuerkennen. Sodann sprach er von den Aufgaben der Kirche in einer in ungeheurem Tempo wachsenden Menschheit und in einer gleichzeitig immer näher zusammenrückenden, immer mehr zur Einheit hin sich wandelnden Welt. Diese dynamische, in die Zukunft blickende Auffassung, die Papst Johannes nicht nur aus seinem Vorsehungsglauben, sondern auch aus seinem geschichtlichen Sinn schöpfte, klingt zwar schon in der Einleitung zur Kirchenkonstitution (Lumen gentium Nr. 1) an, wo ausdrücklich von der *immer engeren Verflochtenheit der Menschen* die Rede ist (s. u. S. 25 f.); sie kehrt auch wieder in den ersten Sätzen des Missionsdekrets (Ad gentes Nr. 1) und nicht zuletzt im Vorwort zu unserer Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (s. u. S. 27); aber ihre eigentliche Charta hat sie erst in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* gefunden. Dieses Dokument ist, ohne Vorbild und präkonziliaren Entwurf, ganz aus der inneren Bewegung des Konzils als unmittelbare Antwort auf den Auftrag von Papst Johannes entstanden. Wie kein anderes Dokument ist es „offen", nämlich bewußt „unfertig" und gerade damit ein neuer Anfang, ein erster Schritt, dazuhin mit dem heutigen Menschen ins Gespräch zu kommen. *Auch als Christen und Juden haben wir uns nicht als Gestrige, sondern als heutige Menschen zu begegnen.* Deshalb, so scheint mir, eignet sich dieses Dokument gerade, weil es *nicht* unsere gegenseitigen Beziehungen „als solche", sondern unsere gemeinsame Aufgabe am heutigen Menschen behandelt, besser als alle übrigen zum *Dialog*[2]. Hier starren wir nicht auf unsere Besonderheiten, die uns so oft aufhalten, fesseln und lähmen, so daß wir immer wieder am Ort treten: hier fragen wir, was wir miteinander tun können. Dabei meine ich nicht nur soziales Wirken, Kampf gegen Hunger und Krieg, also ein äußeres Tun, sondern die gewaltige Aufgabe, unseren gemeinsamen Glauben an Gott, den Herrn der Geschichte und die absolute Zukunft des Menschen, gemäß dem anderen großen Wort in der Eröffnungsrede von Papst Johannes, in einem „Sprung

---

[1] Der Rahmen dieser Dokumentation und weitere entscheidende Mithilfe dabei ist P. Ludwig *Kaufmann* S.J. zu verdanken.

[1a] Eine handliche Gesamtausgabe der 16 Dokumente mit einer endlich zuverlässigen deutschen Übersetzung und einem von Karl Rahner und Herbert Vorgrimler besorgten Register erscheint als Taschenbuch im Verlag Herder etwa gleichzeitig mit dem FR. Unsere Auswahl der Dokumente entstammt derselben Übersetzung (s. u. S. 8 Anm. *).

[2] Eine ansprechende Einzelausgabe der Pastoralkonstitution „Kirche in der Welt von heute" ist im Rex-Verlag Luzern/München erschienen (bisher allerdings noch nicht mit der bereinigten Übersetzung).

nach vorwärts in der Wahrheitsergründung und der Gewissensbildung" auf seinen „Kern" zu prüfen und ihm eine „Einkleidung "zu gestalten, die dem modernen Denken entspricht. Denn wenn das Konzil dieser globalen und zentralen Zielsetzung nicht nur mit methodischen Anweisungen für die Erneuerung der theologischen Forschung und Ausbildung, sondern mit einem eigenen Versuch entsprochen hat, so in der Konstitution *Gaudium et spes*. In ihr ist die *Frage nach dem Menschen* und seiner Bestimmung in einer *neuen Zuwendung zur Erde*, zur Evolution, zur Geschichte und zum menschlichen Schaffen gestellt und auch das Christusbild ist vor allem das des vollkommenen Menschen in der absoluten Zukunft Gottes, auf die die ganze Menschheitsgeschichte zuläuft.

Die Bemühung um einen *„neuen Humanismus"*, wie sie in der *Schlußansprache Pauls VI.* in den Mittelpunkt gerückt wurde, hat bis nach Sowjetrußland hinein Beachtung gefunden; sie dürfte in unseren Begegnungen, nicht zuletzt im Gespräch mit den vorwärtsdrängenden Kräften im Staat Israel, ein ganz neues Feld eröffnen. Denn wenn es stimmt, daß das junge Israel „unsere Zukunft vorwegnimmt", so deshalb, weil es mit der „irdischen Erde" im radikalen Sinne zu tun hat und in dieser Situation offenbar mit dem „Paradox der Religion" (Schalom Ben Chorin), nämlich mit ausgesonderten heiligen Räumen und Zeiten nicht fertig wird. Genauso verhält es sich aber mit dem jungen Christen in Europa. In diesem neuen Verhältnis zur Erde, in Israel wie bei uns, wird, wie Walter *Weymann-Weye* schrieb, „eine Nähe deutlich, wie sie in den letzten zweitausend Jahren nicht zu verzeichnen war"[3]. Sie muß als die positive Seite der Säkularisierung betrachtet werden, wofür ja wiederum Papst Johannes in seiner Eröffnungsansprache den Blick geöffnet hat. Innerhalb der Kirche bedeutet Säkularisierung Entklerikalisierung und Mündigwerden der Laien. Tatsächlich bricht sich die Laienbewegung der Kirche weniger in dem eigens danach benannten Dekret als vielmehr in der Konstitution *Gaudium et spes* Bahn; denn hier wird eine neue Sachlichkeit bejaht. Christlich handeln heißt jetzt sachgerecht handeln[4].

Das geistige Fundament für dieses neue Ethos ist nichts anderes als der uns vom Alten Testament überlieferte *Schöpfungsglaube*, der zum *Bundesgenossen der Wissenschaft* wird und umgekehrt. Denn erst die in der Bibel selbst bezeugte fortschreitende Entmachtung der Mythen (die Bibel entmythologisiert sich selbst!) erlaubte es, zwischen Welt und Gott zu unterscheiden und die Dinge nüchtern als Dinge zu nehmen. Umgekehrt gesteht die Konstitution an mehreren Stellen der Wissenschaft und dem durch sie geschärften „kritischen Sinn" eine positive Rolle zur Läuterung des religiösen Lebens von magischer Verfälschung und zur Vertiefung des Glaubensverständnisses zu[5]. Kein heutiger Christ, der sich mit der tatsächlichen Glaubensgeschichte des alten Israels und ihrem Niederschlag in den heiligen Schriften befaßt, kann sich dem gewaltigen Eindruck entziehen, den das immer stärker werdende rationale Element im Judentum auf ihn macht; mit Staunen stellt er fest, wie der Schöpfungsglaube sich im Zuge jahrhundertelangen Ringens um die letzten Fragen des Menschen enthüllt. Die Bibel auf diese Weise zu lesen, ist für viele Christen, aber wohl auch für nicht wenige Juden neu. Der Geist der so „profan" sich ankündigenden Konstitution von der Kirche „in der Welt" führt uns somit zu den religiösen Quellen der konziliaren Erneuerung zurück.

Die Konstitution geht von den gerechten Erwartungen des heutigen Menschen aus und fragt, wovon es abhängt, daß der im Zuge der Geschichte liegende Fortschritt nicht zum Unheil, sondern zum Heil, nicht zum Fluch, sondern zum Segen wird. Im Sinne unserer Überschrift *„Menschenrecht und Heilsgeschichte"* gehört somit die Konstitution *Gaudium et spes* eminent mit zum Background der Judenerklärung in ihrem Grundentwurf. Leider läßt es aber der Rahmen dieses Heftes nicht zu, daß wir aus dieser Konstitution auch die entsprechenden Abschnitte abdrucken. Indem wir ausdrücklich darauf hinweisen, hoffen wir zur Lektüre des ganzen Dokuments anzuregen.

Judenerklärung und Liturgiereform

Ebenfalls außerhalb unserer Dokumentation bleibt die Konstitution zur *Erneuerung der Liturgie*, d. h. also jenes Dokument, das den nun eben doch existierenden „sakralen Bereich" betrifft. Für eine allseitige Beurteilung des Konzils darf es schon deshalb nicht außer acht gelassen werden, weil es sich hier um die erste handgreifliche Reform handelt, die das Konzil in Angriff nahm und die bereits in einer ersten Phase zur Ausführung gelangt ist und auch schon da und dort zu ablehnenden Reaktionen bestimmter Gruppen geführt hat. Diese Reaktionen gegen die Liturgiereform waren in einigen Fällen mit Ausfällen verbunden, die sich auch gegen die Annäherung mit den anderen Konfessionen, nicht zuletzt mit den Juden richteten[6]. Dies ruft den *positiven Zusammen-*

---

3 Walter Weymann-Weye, Israel im Auftrag für unsere Zukunft, in: Christenheit, Israel und Islam, Begegnung im Heiligen Land (S. 47), herausgegeben von Ludwig Kaufmann, Verlag C. J. Bucher, Luzern und Frankfurt/M. (vgl. FR XVI/XVII, S. 162 f.).

4 Josef Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, Verlag J. P. Bachem, Köln, S. 48.

5 Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* Nr. 7: „Die neuen Verhältnisse üben schließlich auch auf das religiöse Leben ihren Einfluß aus. Einerseits *läutert der geschärfte kritische Sinn das religiöse Leben von einer magischen Weltsicht und von den ihm immer noch anhaftenden abergläubischen Elementen und fordert mehr und mehr eine personale und tätige Glaubensbindung*, so daß nicht wenige Menschen zu einem lebendigeren Gespür für Gott gelangen. Andererseits geben breite Volksmassen die religiöse Praxis auf . . ." (Dieser Passus ist in mehreren frühen deutschen Übersetzungen verderbt!).

Nr. 36 (über die Eigengesetzlichkeit der irdischen Sachbereiche): Durch den Zustand ihres Geschaffenseins nämlich sind alle Dinge auf die ihnen eigene Weise mit fester Form, Wahrheit und Gutsein sowie mit eigenen Gesetzen und Ordnungen ausgestattet, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methoden ehrerbietig achten muß. Es wird darum die *methodische Forschung in allen Wissensbereichen*, wenn sie in wahrhaft wissenschaftlicher Weise und gemäß den Normen der Sittlichkeit vorgeht, *niemals dem Glauben entgegenstehen*, weil *die Dinge des profanen Bereichs und des Glaubens in demselben Gott ihren Ursprung haben. Ja, wer demütig und ausdauernd das in den Dingen Verborgene zu durchdringen sucht, wird, auch wenn er sich dessen nicht bewußt ist, von Gott, der alle Dinge hält und ihr Sein bestimmt, an der Hand geführt.* Deshalb sind gewisse Geisteshaltungen, die einst auch unter Christen wegen eines ungenügenden Verstehens der rechtmäßigen Autonomie der Wissenschaft nicht fehlten, zu bedauern. Durch die dadurch entfachten Streitigkeiten und Kontroversen führten sie viele dazu, Glauben und Wissenschaft als Gegensätze zu betrachten. (Eine Anmerkung zu diesem Text verweist auf den *Fall Galilei!*)

Nr. 62: Wiewohl die Kirche zum kulturellen Fortschritt viel beigetragen hat, so steht doch durch Erfahrung fest, daß das Verhältnis von Kultur und christlicher Bildung, wenn auch aus zufälligen Ursachen, sich nicht immer ohne Schwierigkeiten entfaltet. Diese Schwierigkeiten gereichen dem Glaubensleben nicht notwendig zum Schaden; sie können vielmehr *den Geist zu einem genaueren und tieferen Glaubensverhältnis anregen*. Denn die neuen Studien und Erfindungen der Naturwissenschaften, aber auch der Geschichte und Philosophie stellen neue Fragen, die sogar für das Leben Konsequenzen haben und auch von den Theologen neue Forschungen verlangen. Außerdem werden die Theologen ermuntert, immer unter Wahrung der der Theologie als Wissenschaft eigenen Methoden und Erfordernissen nach einer geeigneteren Weise zu suchen, *die Lehre des Glaubens den Menschen ihrer Zeit zu vermitteln*. „Denn etwas anderes sind das anvertraute Gut des Glaubens (depositum fidei) oder die Wahrheiten des Glaubens, etwas anderes ist die Weise, sie zu verkünden, freilich im gleichen Sinn und mit dem gleichen Gehalt." (Zitat aus der Eröffnungsrede Johannes XXIII.)

6 So in der Schrift: „Im Banne des Konzils, Reform oder Revolution?" Thomas Verlag, Zürich. Wir haben uns damit in einem Beitrag „Spätestens an diesem Karfreitag" (Orientierung, Zürich, vom 31. März 1966) auseinandergesetzt. In der Schrift versuchte man Pius XII. gegen die Liturgiereform auszuspielen. Den antisemitischen Tendenzen, die mindestens im Beitrag von James Schwarzenbach nicht verhüllt blieben, trat die „Christliche Kultur" (Beilage der „Neuen Zürcher Nachrichten" in der Ausgabe vom 23. 4. und 21. 5. 1966 unter den Titeln: „Eine ‚Fünfte Kolonne' der Juden und Freimaurer in der Kirche?" und „Juden, Freimaurer und wir") noch eigens entgegen. In der zweiten Ausgabe kam sowohl der Herausgeber der Schrift, James Schwarzenbach, wie der Zentralsekretär der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz, Dr. E. L. Ehrlich, zu Wort. Vor allem aber hat sich der Redakteur der Beilage, Heinz Löhrer, persönlich engagiert (vgl. auch seine Sondernummer vom 14. 5. 1966: „Von den Juden in der Schweiz, wo u. a. das Schächtverbot in der schweizerischen Bundesverfassung — einer der konfessionellen Ausnahmeartikel neben Jesuiten- und Klosterverbot — zur Sprache kommt.

hang der Liturgiereform mit der Judenerklärung in Erinnerung, den während der Debatte in der Konzilsaula Kardinal *Lercaro* so eindringlich dargelegt hat. Wir haben jene Rede im letzten Rundbrief (XVI/XVII, S. 15 ff.) abgedruckt und müssen uns hier mit dem Hinweis auf das erneuerte biblische und *österliche* Bewußtsein der Kirche als Grundmotiv der Judenerklärung begnügen. Nicht nur die Wortliturgie, so sagte Lercaro, ist Erbe Israels (in Zukunft erhalten auch in der Messe die Psalmen und Lesungen aus dem Alten Testament noch mehr Gewicht), auch die tägliche Opferliturgie ist diesem Erbe verpflichtet. Denn die Eucharistie war vorgebildet im Essen des Osterlamms und im Manna, und sie wurde von Jesus selber „absichtlich im Rahmen der österlichen Haggada der Juden verwirklicht" [6a]. Tatsächlich ist die Besinnung auf das „Passah-Mysterium" (vom alttestamentlichen pessah aus verstanden) theologischer Ausgangspunkt für die ganze liturgische Erneuerung und Leitmotiv des Reformdokuments geworden [s. u. S. 61].

Es gibt aber auch von den Vorstufen und einzelnen konkreten Schritten dieser Reform her einen unmittelbaren Bezug zur Judenerklärung. Das wegweisende Experiment, sozusagen die Reform im Vorgriff, war die *Erneuerung der Karwochen- und Osterliturgie.*

Pius XII., der sich persönlich dafür einsetzte, war auch der erste, der den Ritus der Fürbitte für die Juden in der Liturgie des Karfreitags von dem diskriminierenden Unterlassen der Kniebeuge reinigte, worauf dann Zug um Zug auch der Text, zunächst (von Papst Johannes) „gesäubert" (vgl. FR XIII, 1961, S. 9) und dann (von Papst Paul) neu gefaßt wurde. Eine kurze Dokumentation dazu findet sich auf Seite 61, 34*. Es liegt auf der Hand, daß im Geist dieser Reformen gerade der Karfreitag in Zukunft den Gemeinden Anlaß bieten sollte, im Geist von Isaias 53, 5—12 und 1 Petr 2, 24 die *Mitschuld am Kreuzestod* Christi zu bekennen, weil dies die Voraussetzung dafür ist, jener*Solidarität im Heil* (mit Israel und mit der ganzen Welt) froh zu werden, die in der erneuerten Liturgie der Osternacht so eindrücklich gefeiert wird [7]: *„Was Dein mächtiger Arm an dem einen Volke getan, als Du es vor den ägytischen Verfolgern gerettet, das wirkst Du zum Heil der (vielen) Heidenvölker durch das Wasser der Wiedergeburt; darum gewähre, daß die ganze Welt zu Kindern Abrahams und zur Würde Israels erhoben werde"* [s. u. S. 62].

Dieses Gebet, das in der Osterliturgie auf die Lesung und den Gesang von 2 Mos 14, 24. 31 und 15, 1—2 folgt, hat eine eindrückliche Parallele in dem unten (s. S. 24) im Artikel 9 der Kirchenkonstitution hervorgehobenen Satz, wonach Sein und Würde des Namens „Kirche" von Israel abzuleiten sind. Gleichzeitig stimmen beide Texte darin überein, auch das sogenannte „neue" Israel, also die geschichtliche Gemeinde Christi als Provisorium zu sehen. Sie ist unterwegs zum endgültigen Jerusalem Gottes, unterwegs mit allen Völkern und somit erst recht mit dem nicht entschwundenen und durch die Macht Gottes ebenfalls erneuerungsfähigen „alten" Israel.

Zu unserer Dokumentation

Aus dem Ganzwerk des Konzils greifen wir nun Auszüge aus *drei* Konzilsdokumenten heraus, bevor wir uns der „Judenerklärung" als solcher zuwenden.

Das *erste*, die dogmatische Konstitution *Dei Verbum* über die *Offenbarung* spricht vom lebendigen *Gotteswort*, das zuerst an die Juden ergangen ist (s. u. S. 9 f.), insofern sich in ihnen das Wirken Gottes mit den Menschen zu ihrem Heil für alle vorbildlich als Führung zum Glauben und im Glauben verdichtet hat: der *heilsgeschichtliche* Aspekt.

Das *zweite* Dokument, die Erklärung *Dignitatis humanae* über die *Religionsfreiheit*, geht von den *Menschenrechten* aus (s. u. S. 12 ff.), wie sie heute auf Völkerebene verstanden und mindestens grundsätzlich mehr und mehr anerkannt werden.

Das *dritte* Dokument, die dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, bezeugt ein neues biblisches Selbstverständnis der *Kirche*, wie es schon in der Liturgiekonstitution im Sinne einer „Kirche unterwegs" (s. o. pessah — Passah) vorgezeichnet ist. Das Thema der *„Heilsgeschichte"* wird hier ausdrücklich als Offenbarung Gottes und seines Heilsratschlusses „in der Geschichte" verstanden. Wörtlich heißt es „in *seiner* Geschichte" auf Israel bezogen; denn an der Geschichte Israels ist abzulesen, was für die Geschichte überhaupt gilt. Für die Kirche aber bedeutet „Heilsgeschichte" eminent Fortsetzung der Geschichte Gottes mit seinem Volk, wobei Geschichte hier eben sowohl als Geschehen wie als Deutung des Geschehens und somit auch als *„Geschichte der Deutung"* zu verstehen ist. Denn auf der Ebene der Deutung werden nun die *Beziehungen zwischen „Altem" und „Neuem" Gottesvolk* dargestellt.

Das Thema klingt schon im *ersten Kapitel* an, wo nämlich im Sinne der Kirchenväter von der Kirche als Versammlung „aller Gerechten von Adam an, ‚von dem gerechten Abel bis zum letzten Erwählten'" und von „wunderbarer" Vorbereitung „in der Geschichte des Volkes Israel und im Alten Bund" die Rede ist (Nr. 2). Wie die Kirche sich in der Vielfalt der Bilder und Analogien, die schon in der alttestamentlichen Prophetie vorgegeben waren, wiedererkennt, und wie sie diese Bilder vom Neuen Testament her in Christus neu deutet, wäre aus Nr. 6, das ausdrücklich auf die Bildersprache des A. T. Bezug nimmt, hinzuzulesen. Mit dieser Vielfalt sollte die Einseitigkeit des einen, von Pius XII. in seiner Enzyklika „Mystici Corporis" hervorgehobenen Bildes vom „Leib Christi" überwunden werden.

Auf diesem Hintergrund gewinnt dann *Kapitel II* erst seine volle Bedeutung. Denn schon durch seine Überschrift *„Vom Volk Gottes"* ist vor allen aus dem N. T. übernommenen Bildern dieses eine, das unsere Solidarität mit Israel ausdrückt, ausgezeichnet worden. Dieses Kapitel führt uns denn auch in der Tat unmittelbar an den Text der „Judenerklärung" heran, d. h. es nimmt (in Artikel 9 und 16) deren positive theologische Aussagen weitgehend voraus. Für die Kontroverse über den richtigen oder falschen Platz der Erklärung über die Juden innerhalb der Konzilsdokumente (s. u. S. 35 ff.) verdient daher dieser dritte Teil unserer Dokumentation besondere Beachtung [8].

[6a] Vgl. Jos. A. Jungmann S.J. 3 Erbstücke aus der Synagoge in der christlichen Liturgie. In: FR (1/4) Juli 1949. S. 7 f.

[7] (vgl. Orientierung 30/6 [31. 3. 1966]S. 62).

[8] Vgl. dazu: Augustin Kard. *Bea* (Aus einem Vortrag vor den brasilianischen Bischöfen vom 28. 9. 1965: *„Das Problem unserer Einstellung zum jüdischen Volk"*):
„Einen unbestrittenen *Ausgangspunkt* für dieses Thema bieten die diesbezüglichen Ausführungen der dogmatischen Konstitution über die Kirche. Die Kirche war ‚seit Beginn der Welt vorgebildet und in der Geschichte des Volkes Israel und im Alten Bund in wunderbarer Weise vorbereitet' (Nr. 2). Um die verschiedenen Aspekte des Themas zum Volke Gottes zu erläutern, sagt die Konstitution: ‚Er (Gott) erwählte sich das Volk Israel zu Seinem Eigen und schloß mit ihm einen Bund, und Er formte dieses Volk allmählich, indem Er in seiner Geschichte Sich selbst und Seine Pläne offenbarte und es so durch Sich heiligte. All dies geschah als Vorbereitung und als Vorbild jenes neuen und vollkommeneren Bundes, der in Christus geschlossen werden sollte, und jener vollkommeneren Offenbarung durch das menschgewordene Wort Gottes selbst' (Nr. 9). Schließlich sagt die Konstitution von jenen, ‚die das Evangelium noch nicht empfangen haben' und die in verschiedener Hinsicht zum Volk Gottes bestellt sind, diese (die Juden) *zuerst* das Volk (sind), dem die Bündnisse und die Verheißungen gegeben waren und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist (Röm 9, 4 u. 5), ein kraft seiner Auserwählung geliebtes Volk um der Väter willen, weil die Gnadengaben und die Berufung Gottes unwiderruflich sind (Röm 11, 28 f.)" (Nr. 16).
Fortsetzung der Ansprache s. u. S. 33. [Diese Anmerkung ist von uns hinzugefügt. Red. d. FR.]

II. Dokumente und Kommentare

A. Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung

1. Der Wortlaut (Auszug) *

Constitutio dogmatica de divina revelatione

Caput I: *De ipsa revelatione*

2. Placuit Deo in sua bonitate et sapientia Seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae (cf. Eph. 1, 9), quo homines per Christum, Verbum carnem factum, in Spiritu Sancto accessum habent ad Patrem et divinae naturae consortes efficiuntur (cf. Eph. 2, 18; 2 Petr. 1, 4). Hac itaque revelatione Deus invisibilis (cf. Col. 1, 15; 1 Tim. 1, 17) ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquiur (cf. Ex. 33, 11; Io. 15, 14—15) et cum eis conversatur (cf. Bar. 3, 38), ut eos ad societatem Secum invitet in eamque suscipiat. **Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia salutis a Deo patrata, doctrinam et res verbis significatas manifestent ac corroborent, verba autem opera proclament et mysterium in eis contentum elucident. Intima autem per hanc revelationem tam de Deo quam de hominis salute veritas nobis in Christo illucescit, qui mediator simul et plenitudo totius revelationis exsistit [1].**

3. Deus, per Verbum omnia creans (cf. Io. 1, 3) et conservans, in rebus creatis perenne sui testimonium hominibus praebet (cf. Rom. 1, 19—20), et viam salutis supernae aperire intendens, insuper protoparentibus inde ab initio Semetipsum manifestavit. Post eorum autem lapsum eos, redemptione promissa, in spem salutis erexit (cf. Gen. 3, 15), et sine intermissione generis humani curam egit, ut omnibus qui secundum patientam boni operis salutem quaerunt, vitam aeternum daret (cf. Rom. 2, 6—7). Suo autem tempore Abraham vocavit, ut faceret eum in genteum magnam (cf. Gen. 12, 2), quam post Patriarchas per Moysen et Prophetas erudivit ad se solum Deum vivum et verum, providum Patrem et iudicem iustum agnoscendum, et ad promissum Salvatorem expectandum, atque ita per saecula viam Evangelio praeparavit.

4. Postquam vero multifariam multisque modis Deus locutus est in Prophetis, „novissime diebus istis locutus est nobis in Filio" (Hebr. 1, 1—2). Misit enim Filium suum, aeternum scilicet Verbum, qui omnes homines illuminat, ut inter homines habitaret iisque intima Dei enarraret (cf. Io. 1, 1—18). Iesus Christus ergo, Verbum caro factum, „homo ad homines" missus [2], „verba Dei loquitur" (Io. 3, 34), et opus salutare consummat quod dedit ei Pater faciendum (cf. Io. 5, 36; 17, 4). Quapropter Ipse, quem qui videt, videt et Patrem (cf. Io. 14, 9), tota suiipsius praesentia ac manifestatione, verbis et operibus, signis et miraculis, praesertim autem morte sua et gloriosa ex mortuis resurrectione, misso tandem Spiritu veritatis, revelationem complendo perficit ac testimonio divino confirmat, Deum nempe nobiscum esse ad nos ex peccati mortisque tenebris liberandos et in aeternam vitam resuscitandos.

Dogmatische Konstitution über die Göttliche Offenbarung

I. Kapitel: *Die Offenbarung*

2. Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1, 9): da die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur (vgl. Eph 2, 18; 2 Petr 1. 4). In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1, 15; 2 Tim 1, 17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33, 2; Jo 15, 14—15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3, 38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen. **Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten; die Worte verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten. Die Tiefe der durch diese Offenbarung über Gott und über das Heil des Menschen erschlossenen Wahrheit leuchtet uns auf in Christus, der zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist [1].**

3. Gott, der durch das Wort alles erschafft (vgl. Jo 1, 3) und erhält, gibt den Menschen jederzeit in den geschaffenen Dingen Zeugnis von sich (vgl. Röm 1, 19—20). Da er aber den Weg übernatürlichen Heiles eröffnen wollte, hat er darüber hinaus sich selbst schon am Anfang den Stammeltern kundgetan. Nach ihrem Fall hat er sie wiederaufgerichtet in Hoffnung auf das Heil, indem er die Erlösung versprach (vgl. Gn 3, 15). Ohne Unterlaß hat er für das Menschengeschlecht gesorgt, um allen das ewige Leben zu geben, die das Heil suchen durch Ausdauer im guten Handeln (vgl. Röm 2, 6—7). Später berief er Abraham, um ihn zu einem großen Volk zu machen (vgl. Gn 12, 2), das er dann nach den Patriarchen durch Moses und die Propheten erzog, ihn allein als lebendigen und wahren Gott als fürsorgenden Vater und gerechten Richter anzuerkennen und auf den versprochenen Erlöser zu harren. So hat er dem Evangelium den Weg durch die Zeiten bereitet.

4. Nachdem Gott viele Male und auf viele Weise durch die Propheten gesprochen hatte, „hat er zuletzt in diesen Tagen zu uns gesprochen im Sohn" (Hebr 1, 1—2). Er hat seinen Sohn, das ewige Wort, das Licht aller Menschen, gesandt, damit er unter den Menschen wohne und ihnen vom Innern Gottes Kunde bringe (vgl. Jo 1, 1—18). Jesus Christus, das fleischgewordene Wort, als „Mensch zu den Menschen" gesandt [2], „redet die Worte Gottes" (Jo 3, 34) und vollendet das Heilswerk, dessen Durchführung der Vater ihm aufgetragen hat (vgl. Jo 5, 36; 17, 4). Wer ihn sieht, sieht auch den Vater (vgl. Jo 14, 9). Er ist es, der durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche Auferstehung von den Toten, schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit die Offenbarung erfüllt und abschließt und durch göttliches Zeugnis bekräftigt, daß Gott mit uns ist, um uns aus der Finsternis von Sünde und Tod zu befreien und zu ewigem Leben zu erwecken.

---

* Diese genaue Übersetzung sowie die Übersetzungen der unten wiedergegebenen Konzilsdokumente — die im Auftrag der deutschen Bischöfe besorgt wurden — sind entnommen den Ergänzungsbänden zum „Lexikon für Theologie und Kirche": „Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Kommentare".
Die Anmerkungen erscheinen hier nur zu den deutschen Texten. Ihre Bezifferung wurde — da es sich zum Teil um Auszüge handelt — unserem Rahmen angepaßt.

1 Vgl. Mt 11, 27; Jo 1, 14 und 17; 14, 6; 17, 1—3; 2 Kor 3, 16 und 4, 6; Eph. 1, 3—14.

2 Brief an Diognet, Kap. VII; 4: Funk, Patres Apostolici, I, S. 403.

Oeconomia ergo christiana, utpote foedus novum et definitivum, numquam praeteribit, et nulla iam nova revelatio publica expectanda este ante gloriosam manifestationem Domini nostri Iesu Christi (cf. 1 Tim. 6, 14 et Tit. 2, 13).

Daher ist die christliche Heilsordnung, nämlich der neue und endgültige Bund, unüberholbar, und es ist keine neue öffentliche Offenbarung mehr zu erwarten vor der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit (vgl. 1 Tim 6, 14 und Tit 2, 13).

Aus Caput II: *De divinae revelationis transmissione*

8. ... Quod vero ab Apostolis traditum est, ea omnia complectitur quae ad Populi Dei vitam sancte ducendam fidemque augendam conferunt, sicque Ecclesia, in sua doctrina, vita et cultu, perpetuat cunctisque generationibus transmittit omne quod ipsa est, omne quod credit.
Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit[3]: crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio, tum ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo (cf. Lc. 2, 19 et 51), tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia, tum ex praeconio eorum qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt. Ecclesia scilicet, volventibus saeculis, ad plenitudinem divinae veritatis iugiter tendit, donec in ipsa consummentur verba Dei.

Aus Kapitel II: *Die Weitergabe der göttlichen Offenbarung*

8. ... Was von den Aposteln überliefert wurde, umfaßt alles, was dem Volk Gottes hilft, ein heiliges Leben zu führen und den Glauben zu mehren. So führt die Kirche in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt.
Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt[3]: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2, 19 u. 51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben; denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen ...

Caput III: *De sacrae scripturae divina inspiratione et de eius interpretatione*

... 11 ... Cum ergo omne id, quod auctores inspirati ... asserunt, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto, inde Scripturae libri veritatem, ... firmiter, fideliter et sine errore docere ...

Aus Kapitel III: *Die göttliche Offenbarung und die Auslegung der Heiligen Schrift*

... 11 ... Da also alles, was die inspirierten Verfasser ... aussagen, als vom Heiligen Geist ausgesagt zu gelten hat, ist von den Büchern der Schrift zu bekennen, daß sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren ...

Caput IV: *De Vetere Testamento*

14. Amantissimus Deus totius humani generis salutem sollicite intendens et praeparans, singulari dispensatione populum sibi elegit, cui promissiones concrederet. Foedere enim cum Abraham (cf. Gen. 15, 18) et cum plebe Israel per Moysen (cf. Ex. 24, 8) inito, populo sibi acquisito ita Se tamquam unicum Deum verum et vivum verbis ac gestis revelavit, ut Israel, quae divinae essent cum hominibus viae experiretur, easque, ipso Deo per os Prophetarum loquente, penitius et clarius in dies intelligeret atque latius in gentes exhiberet (cf. Ps. 21, 28—29; 95, 1—3; Is. 2, 1—4; Ier. 3, 17). Oeconomia autem salutis ab auctoribus sacris praenuntiata, enarrata atque explicata, ut verum Dei verbum in libris Veteris Testamenti exstat; quapropter hi libri divinitus inspirati perennem valorem servant: „Quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt, ut per patientiam et consolationem Scripturarum spem habeamus" (Rom. 15, 14).

15. Veteris Testamenti oeconomia ad hoc potissimum disposita erat, ut Christi universorum redemptoris Regnique Messianici adventum praepararet, prophetice nuntiaret (cf. Lc. 24, 44; Io. 5, 39; 1 Pt. 1, 10) et variis typis significaret (cf. 1 Cor. 10, 11). **Veteris autem Testamenti libri, pro conditione humani generis ante tempora instauratae a Christo salutis, Dei et hominis cognitionem ac modus quibus Deus iustus et misericors cum hominibus agit, omnibus manifestant. Qui libri, quamvis etiam imperfecta et temporaria contineant, veram tamen paedagogiam divinam demonstrant[4]. Unde iidem libri, qui vivum sensum Dei experimunt, in quibus sublimes de Deo doctrinae ac salutaris de vita hominis sapientia mirabilesque precum thesauri reconduntur, in quibus tandem latet**

IV. Kapitel: *Das Alte Testament*

14. Der liebende Gott, der um das Heil des ganzen Menschengeschlechts besorgt war, bereitete es vor, indem er sich in einzigartiger Planung ein Volk erwählte, um ihm Verheißung anzuvertrauen. Er schloß mit Abraham (vgl. Gn 65, 8) und durch Moses mit dem Volk Israel (vgl. Ex 24, 8) einen Bund. Dann hat er sich dem Volk, das er sich erworben hatte, durch Wort und Tat als einzigen, wahren und lebendigen Gott so geoffenbart, daß Israel Gottes Wege mit den Menschen an sich erfuhr, daß es sie durch Gottes Wort aus der Propheten Mund allmählich voller und klarer erkannte und sie unter den Völkern mehr und mehr sichtbar machte (vgl. Ps 21, 28—29; 95, 1—3; Is 2. 1—4; Jr 3, 17). Die Geschichte des Heiles liegt, von heiligen Verfassern vorausverkündet, berichtet und gedeutet, als wahres Wort Gottes vor in den Büchern des Alten Bundes; darum behalten diese von Gott eingegebenen Schriften ihren unvergänglichen Wert: „Alles nämlich, was geschrieben steht, ist zu unserer Unterweisung geschrieben, damit wir durch die Geduld und den Trost der Schriften Hoffnung haben" (Röm 15, 4).

15. Gottes Geschichtsplan im Alten Bund zielte vor allem darauf, das Kommen Christi, des Erlösers des Alls, und das Kommen des messianischen Reiches vorzubereiten, prophetisch anzukündigen (vgl. Lk 24, 44; Jo 5, 39; 1 Petr 1, 10) und in verschiedenen Vorbildern anzuzeigen (vgl. 1 Kor 10, 11). **Die Bücher des Alten Bundes erschließen allen der Lage entsprechend, in der sich das Menschengeschlecht vor der Wiederherstellung des Heils in Christus befand, Wissen über Gott und Mensch und erschließen die Art und Weise, wie der gerechte und barmherzige Gott an den Menschen zu handeln pflegt. Obgleich diese Bücher auch Unvollkommenes und Zeitbedingtes enthalten, zeigen sie eine wahre göttliche Erziehungskunst[4]. Ein lebendiger Sinn für Gott drückt sich in ihnen aus. Hohe**

[3] Dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben. Kap. 4: I. Vat. Konzil, Denz. 1800 (3020).

[4] Pius XI., Enz.: „Mit brennender Sorge" vom 14. März 1937: AAS 29 (1937), S. 151.

mysterium salutis nostrae, a Christifidelibus devote accipiendi sunt.

16. Deus igitur libororum utrisque Testamenti inspirator et auctor, ita sapienter disposuit, ut Novum in Vetere lateret et in Novo Vetus pateret[5]. Nam etsi Christus in sanguine suo Novum Foedus concidit (cf. Luc. 22, 20; 1 Cor. 11, 25), libri tamen Veteris Testamenti integri in praeconio evangelico assumpti[6], in Novo Testamento significationem suam completam acquirunt et ostendunt (cf. Mt. 5, 17; Lc. 24, 27; Rom. 16, 25—26; 2 Cor. 3, 14—16), illudque viscissim illuminant et explicant.

Caput V: *De Novo Testamento*

17. Verbum Dei, quod virtus Dei est in salutem omni credenti (cf. Rom. 1, 16), in scriptis Novi Testamenti praecellenti modo praesentatur et vim suam exhibet. Ubi enim venit plenitudo temporis (cf. Gal. 4, 4), Verbum caro factum est et habitavit in nobis plenum gratiae et veritatis (cf. Io. 1, 14). Christus Regnum Dei in terris instauravit, factis et verbis Patrem suum ac Seipsum manifestavit, atque morte, resurrectione et gloriosa ascensione missioneque Spiritus Sancti opus suum complevit. Exaltatus a terra omnes ad Seipsum trahit (cf. Io. 12, 32 gr.), Ipse qui solus verba vitae aeternae habet (cf. Io. 6, 68). Hoc autem mysterium aliis generationibus non est patefactum, sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis Eius et Prophetis in Spiritu Sancto (cf. Eph. 3, 4—6, gr.) ut Evangelium praedicarent, fidem in Iesum Christum ac Dominum excitarent et Eccelsiam congregarent. Quarum rerum scripta Novi Testamenti exstant testimonium perenne atque divinum.

Lehren über Gott, heilbringende menschliche Lebensweisheit, wunderbare Gebetsschätze sind in ihnen aufbewahrt. Schließlich ist das Geheimnis unseres Heiles in ihnen verborgen. Deshalb sollen diese Bücher von denen, die an Christus glauben, voll Ehrfurcht angenommen werden.

16. Gott, der die Bücher beider Bünde inspiriert hat und ihr Urheber ist, wollte in Weisheit, daß der Neue im Alten verborgen und der Alte im Neuen erschlossen sei[5]. Denn wenn auch Christus in seinem Blut einen Neuen Bund gestiftet hat (vgl. Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25), erhalten und offenbaren die Bücher des Alten Bundes, die als Ganzes in die Verkündigung des Evangeliums aufgenommen wurden[6], erst im Neuen Bund ihren vollen Sinn (vgl. Mt 5, 17; Lk 24, 27; Röm 16, 25—26; 2 Kor 3, 14—16), wie sie diesen wiederum beleuchten und deuten.

V. Kapitel: *Das Neue Testament*

17. Das Wort Gottes, Gottes Kraft zum Heil für jeden, der glaubt (vgl. Röm 1, 16), kommt zu einzigartiger Darstellung und Kraftentfaltung in den Schriften des Neuen Bundes; denn als die Fülle der Zeit kam (vgl. Gal 4, 4), ist das Wort Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, voll Gnade und Wahrheit (vgl. Jo 1, 14). Christus hat das Reich Gottes auf Erden wieder hergestellt, in Tat und Wort seinen Vater und sich selbst geoffenbart und sein Werk durch Tod, Auferstehung, herrliche Himmelfahrt und Sendung des Heiligen Geistes vollendet. Von der Erde erhöht zieht er alle an sich (vgl. Jo 12, 32 griech.); denn er allein hat Worte des ewigen Lebens (vgl. Jo 6, 68). Anderen Geschlechtern ward dieses Geheimnis nicht kundgetan, wie es nun geoffenbart worden ist seinen heiligen Aposteln und Propheten im Heiligen Geist (vgl. Eph 3, 4—6 griech.), damit sie das Evangelium verkünden, den Glauben an Jesus als Christus und Herrn wecken und die Kirche sammeln. Dafür sind Schriften des Neuen Bundes das unvergängliche und göttliche Zeugnis ...

5 Augustinus, Quaest. in Hept. II, 73: PL 34, 623.

6 Irenaeus, Gegen die Häresien, III, 21, 3: PG 7, 950 (= 25, 1: Harvey, 2, S. 115). Cyrinn. von Jerusalem, Catech, 4, 35: PG 33, 497. Theodor v. Mopsuestia, in: Soph 1, 4—6: PG 66, 452 D—453 A.

2. Das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament nach der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung

Von Dr. Diego Arenhoevel OP/Walberberg

1. Das Alte Testament und der Christ

Aus den Worten der Konstitution spricht eine große Hochachtung für das Alte Testament. Es ist von den Christen „voll Ehrfurcht anzunehmen", denn es enthält „hohe Lehren über Gott" und „heilbringende Weisheit" (Nr. 15).

Eine solche Aussage war von der Kirche zwar zu erwarten; doch ist sie keineswegs so selbstverständlich, wie es scheinen möchte. Wer als Christ das Alte Testament nicht nur als altehrwürdige Geschichtsurkunde liest, sondern in ihm verpflichtende göttliche Wahrheit sucht, wird oft befremdet sein. Manches erscheint ihm nicht als „Weisheit, die zum Heile führt", und der Widerspruch gegen die Verbindlichkeit des Alten Testamentes ist durch die ganze Kirchengeschichte gegangen und bis heute keineswegs verstummt. So hat in unserer Zeit ein — nichtkatholischer — Theologe geschrieben, für den Christen sei das Alte Testament „abgetanes Wort", „Zeugnis ... einer für uns fremden Religion"[1].

Eine solche ablehnende Haltung entspricht wirklichen Schwierigkeiten. Die Konstitution erkennt sie auch an, indem sie einräumt, daß „diese Bücher auch ... Unvollkommenes und Zeitbedingtes enthalten" (Nr. 15). Es läßt sich allerdings fragen, ob diese Formulierung das Problem adäquat wiedergibt. Ist der „Heilige Krieg" nur eine „Unvollkommenheit" gewesen? Er beabsichtigte immerhin die Ausrottung ganzer Völker. „Zeitbedingt" mag man ihn allenfalls nennen, aber nicht in dem Sinne, als sei er in der alten Zeit unumgänglich oder auch nur unumstritten gewesen. Gelegentlich des Zusammenpralls zwischen Samuel und Saul (1 Sm 15) stellt sich der biblische Text gegen die menschliche Absicht des Königs auf die Seite des erbarmungslosen Propheten. Ebenso ist die Behauptung, die frommen Toten würden durch den Tod von Gott getrennt, keineswegs notwendig zeitbedingt; sie ist auch mehr als ein einfaches Nichtwissen über die Zukunft des Verstorbenen, das man als „Unvollkommenheit" bezeichnen könnte. Auch die Vorschriften des Gesetzes, die den Christen nicht mehr verpflichten, wie das Gebot der Beschneidung und das Verbot des Genusses von Schweinefleisch, kann man weder „unvollkommen" noch „zeitbedingt" nennen.

Selbst wenn man den Ausdruck „zeitbedingt" beibehalten will, zeigt sich die Schwere des Problems. Denn der Glaubende nimmt das AT nicht in die Hand, um Zeugnisse einer längst vergangenen Zeit, sondern um Zeugnisse göttlicher Wahrheit zu finden.

In welchem Zusammenhang steht nun die „Wahrheit", die „die Bücher der Schrift sicher, getreu und ohne Irrtum lehren" (Nr. 11), zu diesen Zeitbedingtheiten und Unvollkommenheiten? Muß man das Zeitbedingte und Unvollkommene auslassen, oder ist selbst in ihm noch verpflichtende Wahrheit verborgen?

1 F. Baumgaerten: Theologische Literaturzeitung 79 (1954) 134.

All das sind Fragen, die die Konstitution offen läßt. Ihre Beantwortung steht noch aus. Die Konstitution begnügt sich, gewisse Schwierigkeiten zuzugestehen, im übrigen aber unverändert an dem katholischen Glauben festzuhalten, daß die Heilige Schrift auch des Alten Bundes irrtumslose Wahrheit enthalte.

Worin besteht diese Wahrheit für den Christen? Die Konstitution gibt drei Antworten.

Die erste ist uralte Tradition: Die Bücher des AT sollten die Ankunft Christi „vorbereiten", „ankündigen und in verschiedenen Vorbildern anzeigen" (Nr. 15). Sie zeugen für die göttliche Erziehungskunst (ebd.; auch Nr. 4.5.).

Es ist nun nicht zu leugnen, daß diese Funktion des Alten Testamentes ganz verschieden bewertet werden kann. *Vor* dem Wirken Christi war die Vorbereitung wichtig und notwendig; aber welche Bedeutung hat sie noch für uns, die *nach* Christus leben? Brauchen wir etwa auch noch je und je eine Vorbereitung, die uns das Alte Testament vermitteln könnte? Oder sollen Völker, die neu dem Christentum gewonnen werden, erst die Stufen des Alten Testamentes durchlaufen? Beides entspricht nicht kirchlicher Praxis und wird kaum gemeint sein. Welche Rolle spielt die Vorbereitung für den, dem das Endgültige bereits geschenkt ist?

Sollten wir etwa aus der göttlichen Erziehungskunst lernen, wie man erzieht? Auch das wird nicht leicht sein, denn diese göttliche Erziehung ist mehr zu glauben als nachzuweisen. Wie kam es sonst, daß die „unerzogenen" Heiden sich scharenweise der Kirche anschlossen, während die vorbereiteten, „erzogenen" Juden sich in ihrer Mehrheit fernhielten?

Es bleibt also noch viel Arbeit und Nachdenken zu leisten, um aus der vorbereitenden Aufgabe des Alten Testamentes seine Gültigkeit für uns nach Christus nicht nur zu behaupten, sondern einsichtig zu machen.

Die zweite Antwort des Konzils ist in gewisser Weise neu. „Die Bücher des Alten Testamentes erschließen alles ... Wissen über Gott und Mensch und die Art und Weise, wie der gerechte und barmherzige Gott an den Menschen zu handeln pflegt" (Nr. 15).

Auch diese Aufgabe hatte das Alte Testament zunächst *vor* Christus (vgl.: „der Lage entsprechend, in der sich das Menschengeschlecht vor der Wiederherstellung des Heiles durch Christus befand", a. a. O.). Es war die Aufgabe des vorchristlichen Israels (Nr. 14, Mitte). Doch beschränkt sich die Formulierung der Konstitution nicht darauf. Alle, das scheint gesagt zu sein, können auch heute Gott und den Menschen erkennen, wenn sie die Schriften des Alten Bundes lesen. Das wird nicht nur für Heiden gelten, sondern auch für Christen. Das Alte Testament hat danach *in sich* einen hohen Wert; denn was wäre wichtiger als „Gott und den Menschen" zu erkennen?

Gewiß aber kann man Gott und den Menschen auch aus den Büchern des Neuen Testamentes erkennen, und die Frage bleibt bestehen, ob das Alte Testament einen eigenständigen Wert neben dem Neuen besitzt. Sagt das Alte Testament etwas (aber was?) über das Neue hinaus, so daß es selbst für jemanden, der das Neue besitzt, unentbehrlich wäre? (Wir werden gleich auf diese Frage zurückkommen.) Oder sagt es irgendwie (aber wie?) dasselbe, so daß man es wahlweise statt des Neuen lesen könnte? Oder sagt es dasselbe auf unvollkommene Art, so daß seine Lektüre eine vielleicht interessante, aber doch nicht notwendige Beschäftigung wäre? So sehr also die zweite Antwort den Eigenwert des Alten Testamentes betont, so wenig sagt sie über seinen Wert für den Christen.

Fast beiläufig gibt die Konstitution eine dritte Antwort. Sie zitiert zunächst das bekannte Augustinuswort, daß das Neue Testament im Alten verborgen liege und im Neuen sich das Alte eröffne. Das trägt zu unserem Problem wenig bei: denn wozu das *verborgene* Neue suchen, wenn man es schon *offenbar* besitzt? Im nächsten, scheinbar als Interpretation formulierten Satz wird die erste Hälfte des Augustinuszitates jedoch erweitert. Das Alte Testament sei in der Lage, den Neuen Bund „zu beleuchten und zu deuten" (Nr. 16).

Damit ist doch wohl gesagt, daß zum Verständnis des Neuen Testamentes es nützlich sei, das Alte zu kennen. Die Formulierung bleibt sehr vorsichtig. Es wird nicht gesagt, das AT sei der beste oder gar notwendige Zugang zum NT, weil, wer das AT nicht kenne, das NT nur schwer oder vielleicht gar nicht recht verstehen könne. Doch ebensowenig wird das ausgeschlossen. Es wird Sache der Auslegung selbst sein, diese Frage zu klären und im einzelnen aufzuweisen, daß etwa das Neue Testament, für sich allein betrachtet, gewisse Mißverständnisse seiner selbst nicht deutlich ausschließt oder vielleicht überhaupt nicht ausschließt, sondern daß man dazu das Alte Testament brauche. Das würde allerdings weiterhin bedeuten, das NT allein sei ein Torso und bilde erst in Verbindung mit dem AT eine sinnvolle Einheit. Das sagt die Konstitution ausdrücklich nirgendwo.

Die umgekehrte Formel dagegen kommt häufig vor. Das führt uns zum zweiten Abschnitt.

2. *Israel und die Kirche*

Erst im Neuen Testament erhält das Alte seinen „vollen Sinn" (Nr. 16). Das ist zweifach zu verstehen. Die *Geschichte* des Alten Bundes bleibt unvollständig ohne die Vollendung im Christusgeschehen (Nr. 3.4), und das *Buch* des Alten Testamentes läßt sich erst richtig vom Neuen Testament her verstehen (Nr. 16). Die Konstitution geht sogar noch weiter: Der volle Sinn der Ereignisse und der Worte wird erst im Laufe der Geschichte innerhalb der Kirche erkannt (Nr. 8). Daraus folgt notwendig, daß man außerhalb der Kirche — und erst recht ohne Neues Testament — das Alte Testament nicht wirklich verstehen könne. Juden und Christen, geeint durch die ehrfürchtige Annahme desselben Buches, sind getrennt durch das verschiedene Verständnis eben dieses Buches.

Die Konstitution läßt, in Übereinstimmung mit der ganzen Überlieferung, keinen Zweifel daran, daß beide Verständnisse nicht etwa gleichberechtigt nebeneinander bestehen können, sondern daß nur das der Kirche das rechte sei. Das muß für jeden, der nicht zu ihr gehört, ein Skandal sein. Ist dieser Skandal notwendig?

Um den kirchlichen Anspruch und seine Problematik zu verstehen, müssen wir ein wenig ausholen.

Jedwedes Ding, das der Zeit unterworfen ist, läßt sich nur definieren, wenn man seine ganze Zeitlichkeit erfaßt. Niemand kann wirklich wissen, was ein Same ist, wenn er nicht auch weiß, welche Pflanze aus diesem Samen entstehen wird. Die Zukunft eines jeden Dings gehört zu seinem Wesen dazu.

Das gilt zumal für den Menschen. Was ein bestimmtes Kind wirklich ist, zeigt sich erst, wenn es groß geworden ist. Die Zukunft hat offenbarende Kraft.

Doch besteht ein bezeichnender Unterschied zwischen dem Samen und dem Kind. Der Same muß sich notwendig zur bestimmten Pflanze entwickeln; das Kind muß sich nicht notwendig zu einer ganz bestimmten Form des Erwachsenenseins entwickeln. Es kann das, worauf es angelegt ist, auch verfehlen; es kann entarten. Diese Möglichkeit ist in jeder geschichtlichen Entwicklung gegeben.

Bei jeder geschichtlichen Bewegung — ob es nun das Christentum, die Philosophie Kants oder der Marxismus ist — erhebt sich nach einer gewissen Zeit notwendig die Frage, ob man sich noch im Einklang mit seinem Ursprung befinde oder ob man entartet sei. Man erkennt, daß sich aus demselben Anfang mehr als nur eine Zukunft weiterentwickelt. Welche ist die „legitime"? Welche zeigt wirklich, was der Anfang war, und welche verfälscht ihn?

Man kann natürlich auf solche Frage verzichten und einfach feststellen, welche Entwicklungsmöglichkeiten der gleiche Ursprung hatte, und sie als gleichberechtigt nebeneinander stehen lassen. Doch geschieht das in den seltensten Fällen, vor allem nicht in solchen Bewegungen, denen es um das Endgültige und Wesentliche geht.

Die Konstitution nun behauptet, die legitime Fortsetzung des alten Israels sei die Kirche und die rechtmäßige Weiterführung des Alten Testamentes nicht nur das Neue Testament, sondern die Überlieferung der Kirche im Laufe der

Jahrhunderte. Diesen Anspruch kann ein Jude unmöglich gelten lassen, ohne sich selbst aufzugeben. Für ihn ist das gegenwärtige Judentum — oder wenigstens eine Gruppe aus ihm — die von Gott gemeinte Zukunft des alten Gottesvolkes.

Die Konstitution gibt keinen Hinweis, ob und wie diese sich ausschließenden Ansprüche in einer höheren Einheit zusammengefaßt werden könnten. Sie betont — ohne jede Polemik, aber auch ohne jede Einschränkung — ihren Anspruch, daß die Gemeinde Jesu Christi das „wahre Israel" sei und daß man deswegen das Alte Testament vom Neuen her verstehen müsse. Sie schließt ausdrücklich jede Änderung dieses Zustandes aus, „*vor* der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit" (Nr. 4). Das scheint zu bedeuten, daß die Hoffnung auf Einigung zwischen den beiden Gemeinden, die sich als Gottes Volk verstehen, eine eschatologische Hoffnung ist.

Diese Auskunft ist schmerzlich. Die Trennung scheint in dieser Zeit unheilbar. Man kann sie nicht einfach dulden; man muß sie erdulden.

B. Die Erklärung über die Religionsfreiheit

1. Vorbemerkung

Von Dr. Robert Spaemann, Professor für Philosophie und Pädagogik an der Technischen Hochschule, Stuttgart

Konzilsdekrete sind Dokumente der Selbstverständigung der Kirche. Das ist beim Dekret über die Religionsfreiheit zu beachten. Es handelt sich nicht primär um eine Botschaft an die Welt. Als solches käme das Dekret einige hundert Jahre zu spät. Die Religionsfreiheit, in dem Sinne, wie sie das Dekret postuliert, ist als eines der Prinzipien des neuzeitlichen Liberalismus zunächst gegen den Widerstand der Kirche durchgesetzt worden. Gregor XVI. sprach in einer Enzyklika in der Mitte des vorigen Jahrhunderts in bezug auf dieses Prinzip von einer „verbrecherischen Ausgeburt perverser Gehirne". Er wandte sich gegen Lamennais, der als erster forderte, auf die staatlichen Sanktionen der Offenbarungswahrheit um eben dieser Wahrheit willen zu verzichten, und ein Bündnis mit dem Liberalismus vorschlug, in dem er sich zugleich ausdrücklich von dessen Indifferentismus distanzierte. Lamennais wurde exkommuniziert. Das Prinzip der Intoleranz blieb ein Jahrhundert lang aufrechterhalten. Es stützte sich auf die These, es könne zwar niemand zum Glauben gezwungen werden, aber dem Irrtum komme kein öffentliches Daseinsrecht zu. Noch Pius XII. hat dies in seiner Toleranzrede von 1956 wiederholt und nur dahin eingeschränkt, daß es aus übergeordneten Erwägungen des bürgerlichen Friedens gerechtfertigt oder geboten sein könne, den Irrtum zu tolerieren. Erst mit dem Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils ist der „Liberalismus catholicus" (Ottaviani) zur offiziellen katholischen Lehre geworden, d. h. die Lehre von der nicht nur negativen, sondern auch positiven Gewissensfreiheit, der Freiheit eines jeden, seinem Gewissen in religiösen Dingen in jeder Weise ohne Nachteil zu folgen, soweit es nicht gegen die „gerechte öffentliche Ordnung" verstößt. Die Bestimmung dessen, was eine gerechte öffentliche Ordnung ist, impliziert allerdings selbst wiederum gewisse weltanschauliche Elemente, so daß auch in Zukunft Konflikte zwischen Katholiken und Nichtkatholiken, zwischen Christen und Nichtchristen in bezug auf die öffentliche Ordnung nicht ausgeschlossen sind. Aber jedenfalls wird die religiöse Einheit des Staates nicht mehr als wesentlicher Bestandteil des bonum commune angesehen. Grundsätzlich wird also dem Staat die Pflicht und das Recht abgesprochen, über die Frage, ob ein Gewissen irre, zu urteilen. Nicht Wahrheit oder Irrtum haben oder entbehren Rechte, sondern Subjekt des Rechtes ist der Mensch. Diese Einsicht wird nicht von der Kirche der Welt verkündet, sondern das Dekret beruft sich ausdrücklich auf das Entstehen dieser Überzeugung unabhängig von der Kirche. Aber das Konzil erkennt in ihr die Wirkung des Evangeliums wieder und begründet sie aus dem Wesen des Glaubens selbst, wie ihn uns das Evangelium lehrt. Damit ist etwas sehr Wichtiges im Prinzip gesagt, nämlich dies, daß es legitime Früchte der christlichen Botschaft gibt, die außerhalb der Kirche gereift sind und erst später von der Kirche erkannt und anerkannt werden. Es ist eine demütigende Einsicht, vor allem, wenn wir bedenken, daß sie erst in einem Augenblick Platz greift, wo die Kirche, zur Minderheit geworden, nur noch an wenigen Stellen der Welt die Möglichkeit hat, selbst die Religionsfreiheit zu unterdrücken, während sie zumeist zu deren Nutznießer oder aber zum Opfer des Fehlens von Religionsfreiheit geworden ist. Mit andern Worten: Aufs Ganze gesehen ist Religionsfreiheit heute im unmittelbaren Interesse der Kirche. Es ist also nicht viel Rühmliches an der Einsicht. Das mindert aber nicht die Aufrichtigkeit dieses absolut unzweideutigen Dekrets. Praktische Konsequenzen dürfte es vorwiegend in katholischen Ländern haben, vor allem in Spanien wird es, so ist anzunehmen, auch den Juden zur vollen Freiheit der Religionsausübung und zur bürgerlichen Gleichberechtigung verhelfen. Dort aber, wo die katholische Kirche um ihre eigene Freiheit besorgt sein muß — und zur Freiheit der Religion gehört nach dem Dekret auch die uneingeschränkte Möglichkeit der Verkündung und der gesellschaftlichen Betätigung —, da werden die Katholiken nun nicht mehr versuchen können, ihre Freiheit auf Kosten anderer oder doch unabhängig von der der andern zu sichern — im Bewußtsein, daß die Freiheit nur der wahren Kirche gebührt —, sondern sie werden sich solidarisch wissen müssen mit dem Kampf aller anderen um ihre Gewissensfreiheit. Denn diese wird nun aus dem gleichen Prinzip abgeleitet. Das bedeutet u. U. für die Juden in Unterdrückungssituationen eine erhebliche Bundesgenossenschaft. Wenn sie dies dort, wo sie die Macht haben, also in Israel, durch eine ebenso unzweideutige Haltung gegenüber der Kirche „aus Juden und Heiden" honorieren, so wäre dies eine schöne, wenn auch indirekte Wirkung des Dekrets über die Religionsfreiheit.

2. Der Wortlaut (Auszug) [1]

Declaratio de Libertate Religiosa

De Iure Personae et Communitatum ad Libertatum Socialem et Civilem in re Religiosa

1. Dignitatis humanae personae homines hac nostra aetate magis in diese conscii fiunt[1a], atque numerus eorum crescit

Erklärung über die Religionsfreiheit

Das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen

1. Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit von Tag zu Tag mehr zu Bewußtsein[1a], und es

[1] s. o. S. 8 Anm. *.

[1a] Vgl. Johannes XXIII., Enz. Pacem in terris, 11. April 1963: AAS 55 (1963) 279, 265; Pius XII., Radiobotschaft vom 24. Dezember 1944: AAS 37 (1945) 14.

qui exigunt, ut in agendo homines proprio suo consilio et libertate responsabili fruantur et utantur, non coercitione commoti, sed officii conscientia ducti. Itemque postulant iuridicam delimitationem potestatis publicae, ne fines honestae libertatis et personae et associationum nimis circumscribantur. **Quae libertatis exigentia in societate humana ea maxime respicit quae sunt animi humani bona, imprimis quidem ea quae liberum in societate religionis exercitium spectant.** Ad has animorum appetitions diligenter attendens, sibique proponens declarare quantum sint veritati et iustitiae conformes, haec Vaticana Synodus sacram Ecclesiae traditionem doctrinamque scrutatur, ex quibus nova semper cum veteribus congruentia profert.

wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, daß die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen, nicht unter Zwang, sondern vom Bewußtsein der Pflicht geleitet. In gleicher Weise fordern sie eine rechtliche Einschränkung der öffentlichen Gewalt, damit die Grenzen einer ehrenhaften Freiheit der Person und auch der Gesellschaftsformen nicht zu eng umschrieben werden. **Diese Forderung nach Freiheit in der menschlichen Gesellschaft bezieht sich besonders auf die geistigen Werte des Menschen und am meisten auf das, was zur freien Übung der Religion in der Gesellschaft gehört.** Das Vatikanische Konzil wendet diesen Bestrebungen seine besondere Aufmerksamkeit zu, in der Absicht, eine Erklärung darüber abzugeben, wie weit sie der Wahrheit und Gerechtigkeit entsprechen, und deshalb befragt es die heilige Tradtion und die Lehre der Kirche, aus denen es immer Neues hervorholt, das mit dem Alten in Einklang steht.

Primum itaque profitetur Sacra Synodus Deum Ipsum viam generi humano notam fecisse per quam, Ipsi inserviendo, homines in Christo salvi et beati fieri possint. Hanc unicam veram Religionem subsistere credimus in catholica et apostolica Ecclesia, cui Dominus Iesus munus concredidit eam ad universos homines diffundendi, dicens Apostolis: «Euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis» (Mt. 28, 19—20). Homines vero cuncti tenentur veritatem, praesertim in iis quae Deum Eiusque Ecclesiam respiciunt, quaerere eamque cognitam amplecti ac servare.

Fürs erste bekennt die Heilige Synode: Gott selbst hat dem Menschengeschlecht Kenntnis gegeben von dem Weg, auf dem die Menschen, Ihm dienend, in Christus erlöst und selig werden können. Diese einzige wahre Religion, so glauben wir, ist verwirklicht in der katholischen, apostolischen Kirche, die von Jesus dem Herrn den Auftrag erhalten hat, sie unter allen Menschen zu verbreiten. Er sprach ja zu den Aposteln: „Gehet hin und lehret alle Völker, taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe" (Mt 28, 19—20). Alle Menschen sind ihrerseits verpflichtet, die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und Seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren.

Pariter vero profitetur Sacra Synodus officia haec hominum conscientiam tangere ac vincire, nec aliter veritatem sese imponere nisi vi ipsius veritatis, quae suaviter simul ac fortiter mentibus illabitur. Porro, quum libertas religiosa, quam homines in exsequendo officio Deum colendi exigunt, immunitatem a coercitione in societate civili respiciat, integram relinquit traditionalem doctrinam catholicam de morali hominum ac societatum officio erga veram religionem et unicam Christi Ecclesiam. Insuper, de hac libertate religiosa agens, Sacra Synodus recentiorum Summorum Pontificum doctrinam de inviolabilibus humanae personae iuribus necnon de iuridica ordinatione societatis evolvere intendit.

In gleicher Weise bekennt sich das Konzil dazu, daß diese Pflichten die Menschen in ihrem Gewissen berühren und binden, und anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als Kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt. Da nun die religiöse Freiheit, welche die Menschen zur Erfüllung der pflichtgemäßen Gottesverehrung beanspruchen, sich auf die Freiheit von Zwang in der staatlichen Gesellschaft bezieht, läßt sie die überlieferte katholische Lehre von der moralischen Pflicht der Menschen und der Gesellschaften gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi unangetastet. Bei der Behandlung dieser Religionsfreiheit beabsichtigt das Heilige Konzil, zugleich die Lehre der neueren Päpste über die unverletzlichen Rechte der menschlichen Person wie auch ihre Lehre von der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft weiterzuführen.

I. Libertas Religiosa Ratio generalis

2. Haec Vaticana Synodus declarat personam humanam ius habere ad libertatem religiosam. Huiusmodi libertas in eo consistit, quod omnes homines debent immunes esse a coercitione ex parte sive singulorum sive coetuum socialum et cuiusvis potestatis humanae, et ita quidem ut in re religiosa neque aliquis cogatur ad agendum contra suam conscientiam neque impediatur, quominus iuxta suam conscientiam agat privatim et publice, vel solus vel alliis consociatus, intra debitos limites. Insuper declarat ius ad libertatem religiosam esse revera fundatum in ipsa dignitate personae humanae qualis et verbo Dei revelato et ipsa ratione cognoscitur[2]. Hoc ius personae humanae ad libertatem religiosam in iuridica societatis ordinatione ita est agnoscendum, ut ius civile evadat.

I. Allgemeine Grundlegung der Religionsfreiheit

2. Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf Religionsfreiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten Einzelner wie von gesellschaftlichen Gruppen wie von jeglicher menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen — innerhalb der gebührenden Grenzen — nach seinem Gewissen zu handeln. Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf Religionsfreiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird[2]. Dieses Recht der menschlichen Person auf Religionsfreiheit muß in der rechtlichen Ordnung der Gesell-

---

[2] Vgl. Johannes XXIII., Enz. Pacem in terris, 11. April 1963: AAS 55 (1963) 260 f.; Pius XII., Radiobotschaft vom 24. Dezember 1942: AAS 35 (1943) 19; Pius XI., Enz. Mit brennender Sorge, 14. März 1937: AAS 29 (1937) 160; Leo XIII., Enz. Libertas praestantissimum, 20. Juni 1888: Acta Leonis XIII., 8 (1888) 237 f.

schaft so anerkannt werden, daß es zum bürgerlichen Recht wird.

Secundum dignitatem suam homines cuncti, quia personae sunt, ratione scilicet et libera voluntate praediti ideoque personali responsabilitate aucti, sua ipsorum natura impelluntur necnon morali tenentur obligatione ad veritatem quaerendam, illam imprimis quae religionem spectat. Tenentur quoque veritati cognitae adhaerere atque totam vitam suam iuxta exigentias veritatis ordinare. Huic autem obligationi satisfacere homines, modo suae propriae naturae consentaneo, non possunt nisi libertate psychologica simul atque immunitate a coercitione externa fruantur. Non ergo in subiectiva personae dispositione, sed in ipsa eius natura ius ad libertatem religiosam fundatur. Quamobrem ius ad hanc immunitatem perseverat etiam in iis qui obligationi quaerendi veritatem eique adhaerendi non astisfaciunt; eiusque exercitium impediri nequit dummodo iustus ordo publicus servetur.

Weil die Menschen Personen sind, d. h. mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Verantwortung erhoben, werden alle — ihrer Würde gemäß — von ihrem eigenen Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft. Sie sind auch dazu verpflichtet, an der erkannten Wahrheit festzuhalten und ihr ganzes Leben nach den Forderungen der Wahrheit zu ordnen. Der Mensch vermag aber dieser Verpflichtung auf die seinem eigenen Wesen entsprechende Weise nicht nachzukommen, wenn er nicht im Genuß der inneren, psychologischen Freiheit und zugleich der Freiheit vom äußeren Zwang steht. Demnach ist das Recht auf Religionsfreiheit nicht in einer subjektiven Verfassung der Person, sondern in ihrem Wesen selbst begründet. So bleibt das Recht auf Religionsfreiheit auch denjenigen erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen, und ihre Ausübung darf nicht gehemmt werden, wenn nur die gerechte öffentliche Ordnung gewahrt bleibt.

3. Quae clarius adhuc patent consideranti supremam humanae vitae normam esse ipsam legem divinam, aeternam, obiectivam atque universalem, qua Deus consilio sapientiae et dilectionis suae mundum universum viasque communitatis humanae ordinat, dirigit, gubernat. Huius suae legis Deus hominem participem reddit, ita ut homo, providentia divina suaviter disponente, veritatem incommutabilem magis magisque agnoscere possit. Quapropter unusquisque officium ideoque et ius habet veritatem in re religiosa quaerendi ut sibi, mediis adhibitis idoneis, recta et vera conscientiae iudicia prudenter efformet.

3. Dies tritt noch klarer zutage, wenn man erwägt, daß die höchste Norm des menschlichen Lebens das göttliche Gesetz selber ist, das ewige, objektive und universale, durch das Gott nach dem Ratschluß Seiner Weisheit und Liebe die ganze Welt und die Wege der Menschengemeinschaft ordnet, leitet und regiert. Gott macht den Menschen seines Gesetzes teilhaftig, so daß der Mensch unter der sanften Führung der göttlichen Vorsehung die unveränderliche Wahrheit mehr und mehr zu erkennen vermag. Deshalb hat ein jeder die Pflicht und also auch das Recht, die Wahrheit im Bereich der Religion zu suchen, um sich in Klugheit unter Anwendung geeigneter Mittel und Wege rechte und wahre Gewissensurteile zu bilden.

Veritas autem inquirenda est modo dignitati humanae personae eiusque naturae sociali proprio, libera scilicet inquisitione, ope magisterii seu institutionis, communicationis atque dialogi, quibus alii aliis exponunt veritatem quam invenerunt vel invenisse putant, ut sese invicem in veritate inquirenda adiuvent; veritati autem cognitae firmiter adhaerendum est assensu personali.

Die Wahrheit muß aber auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist, d. h. auf dem Wege der freien Forschung, mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Gedankenaustauschs und des Dialogs, wodurch die Menschen einander die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, mitteilen, damit sie sich bei der Erforschung der Wahrheit gegenseitig zu Hilfe kommen; an der einmal erkannten Wahrheit jedoch muß man mit personaler Zustimmung festhalten.

Dictamina vero legis divinae homo percipit et agnoscit mediante conscientia sua; quam tenetur fideliter sequi in universa sua activitate, ut ad Deum, finem suum, perveniat. Non est ergo cogendus, ut contra suam conscientiam agat. Sed neque impediendus est, quominus iuxta suam conscientiam operetur, praesertim in re religiosa. Exercitium namque religionis, ex ipsa eius indole, consistit imprimis in actibus internis voluntariis et liberis, quibus homo sese ad Deum directe ordinat: huiusmodi actus a postestate mere humana nec imperari nec prohiberi possunt[3]. Ipsa autem socialis hominis natura exigit, ut homo internos religionis actus externe exprimat, cum allis in re religiosa communicet, suam religionem modo communitario profiteatur.

Nun aber werden die Gebote des göttlichen Gesetzes vom Menschen durch die Vermittlung seines Gewissens erkannt und anerkannt; ihm muß er in seinem gesamten Tun in Treue folgen, damit er zu Gott, seinem Ziel, gelange. Er darf also nicht gezwungen werden, gegen sein Gewissen zu handeln. Er darf aber auch nicht daran gehindert werden, gemäß seinem Gewissen zu handeln, besonders im Bereiche der Religion. Denn die Verwirklichung und Ausübung der Religion besteht ihrem Wesen nach vor allem in inneren, willentlichen und freien Akten, durch die sich der Mensch unmittelbar auf Gott hinordnet; Akte dieser Art können von einer rein menschlichen Gewalt weder befohlen noch verhindert werden[3]. Die Sozialnatur des Menschen erfordert aber, daß der Mensch innere Akte der Religion nach außen zum Ausdruck bringt, mit anderen in religiösen Dingen in Gemeinschaft steht und seine Religion gemeinschaftlich bekennt.

Iniuria ergo humanae personae et ipsi ordini hominibus a Deo statuto fit, si homini denegetur liberum in societate religionis exercitium, iusto ordine publico servato.

Es geschieht also ein Unrecht gegen die menschliche Person und gegen die Ordnung selbst, in die die Menschen von Gott hineingestellt sind, wenn jemandem die freie Verwirklichung der Religion in der Gesellschaft verweigert wird, vorausgesetzt, daß die gerechte öffentliche Ordnung gewahrt bleibt.

[3] Vgl. Johannes XXIII., Enz. Pacem in terris, 11. April 1963: AAS 55 (1963) 270; Paul VI. Radiobotschaft vom 22. Dezember 1964: AAS 57 (1965) 11.

Praeterea actus religiosi, quibus homines privatim et publice sese ad Deum ex animi sententia ordinant, natura sua terrestrem et temporalem rerum ordinem transcendunt. Potestas igitur civilis, cuius finis proprius est bonum commune temporale curare, religiosam quidem civium vitam agnoscere eique favere debet, sed limites suos excedere dicenda est, si actus religiosos dirigere vel impedire praesumat.

Hinzu kommt, daß die religiösen Akte, womit sich der Mensch privat und öffentlich auf Grund einer geistigen Entscheidung auf Gott hinordnet, ihrem Wesen nach die irdische und zeitliche Ordnung übersteigen. Demnach muß die staatliche Gewalt, deren Wesenszweck in der Sorge für das zeitliche Gemeinwohl besteht, das religiöse Leben der Bürger nur anerkennen und begünstigen, sie würde aber, wie hier betont werden muß, ihre Grenzen überschreiten, wenn sie so weit ginge, religiöse Akte zu bestimmen oder zu verhindern.

4. Libertas seu immunitas a coercitione in re religiosa, quae singulis personis competit, etiam ipsis in communi agentibus agnoscenda est. Communitates enim religiosae a sociali natura tum hominis tum ipsius religionis requiruntur.

4. Die Freiheit als Freisein vom Zwang in religiösen Dingen, die den Einzelnen zukommt, muß ihnen auch zuerkannt werden, wenn sie in Gemeinschaft handeln. Denn die Sozialnatur des Menschen wie auch der Religion selbst verlangt religiöse Gemeinschaften.

His igitur communitatibus, dummodo iustae exigentiae ordinis publici non violentur, iure debetur immunitas, ut secundum proprias normas sese regant, Numen supremum cultu publico honorent, membra sua in vita religiosa exercenda adiuvent et doctrina sustentent atque eas institutiones promoveant, in quibus membra cooperentur ad vitam propriam secundum sua principia religiosa ordinandam.

Deshalb steht diesen Gemeinschaften, wenn nur die gerechten Erfordernisse der öffentlichen Ordnung nicht verletzt werden, rechtens die Freiheit zu, daß sie sich gemäß ihren eigenen Normen leiten, der Gottheit in öffentlichem Kult Ehre erweisen, ihren Gliedern in der Betätigung ihres religiösen Lebens beistehen, sie durch Unterricht unterstützen und jene Einrichtungen fördern, in denen die Glieder zusammenarbeiten, um das eigene Leben nach ihren religiösen Grundsätzen zu ordnen.

Communitatibus religiosis pariter competit ius, ne mediis legalibus vel actione administrativa potestatis civilis impediantur in suis propriis ministris seligendis, educandis, nominandis atque transferendis, in communicando cum auctoritatibus et communitatibus religiosis, quae in aliis orbis terrarum partibus degunt, in aedificiis religiosis erigendis, necnon in bonis congruis acquirendis et fruendis.

In gleicher Weise steht den religiösen Gemeinschaften das Recht zu, daß sie nicht durch Mittel der Gesetzgebung oder durch verwaltungsrechtliche Maßnahmen der staatlichen Gewalt daran gehindert werden, ihre eigenen Amtsträger auszuwählen, zu erziehen, zu ernennen und zu versetzen, mit religiösen Autoritäten und Gemeinschaften in anderen Teilen der Erde in Verbindung zu treten, religiöse Gebäude zu errichten und zweckentsprechende Güter zu erwerben und zu gebrauchen.

Communitates religiosae ius etiam habent, ne impediantur in sua fide ore et scripto publice docenda atque testanda. In fide autem religiosa disseminanda et in usibus inducendis abstinendum semper est ab omni actionis genere, quod coercitionem vel suasionem inhonestam aut minus rectam sapere videatur, praesertim quando de rudioribus vel de egenis agitur. Talis modus agendi ut abusus iuris proprii et laesio iuris aliorum considerari debet.

Auch haben die religiösen Gemeinschaften das Recht, keine Behinderung bei der öffentlichen Lehre und Bezeugung ihres Glaubens in Wort und Schrift zu erfahren. Man muß sich jedoch bei der Verbreitung des religiösen Glaubens und bei der Einführung von Gebräuchen allzeit jeder Art der Betätigung enthalten, die den Anschein erweckt, als handle es sich um Zwang oder um unehrenhafte oder ungehörige Überredung, besonders wenn es weniger Gebildete oder Arme betrifft. Eine solche Handlungsweise muß als Mißbrauch des eigenen Rechtes und als Verletzung des Rechtes anderer betrachtet werden.

Praeterea ad libertatem religiosam spectat, quod communitates religiosae non prohibeantur libere ostendere singularem suae doctrinae virtutem in ordinanda societate ac tota vivificanda activitate humana. Tandem in sociali hominis natura atque in ipsa indole religionis fundatur ius quo homines, suo ipsorum sensu religioso moti, libere possunt conventus habere vel associationes educativas, culturales, caritativas, sociales constituere.

Es gehört außerdem zur Religionsfreiheit, daß die religiösen Gemeinschaften nicht daran gehindert werden, die besondere Fähigkeit ihrer Lehre zur Ordnung der Gesellschaft und zur Beseelung des ganzen menschlichen Tuns zu zeigen. Schließlich ist in der gesellschaftlichen Natur des Menschen und im Wesen der Religion selbst das Recht begründet, wonach Menschen aus ihrem eigenen religiösen Sinn sich frei versammeln oder Vereinigungen für Erziehung, Kultur, Caritas und soziales Leben schaffen können.

5. Cuique familiae, utpote quae est societas proprio ac primordiali iure gaudens, competit ius ad libere ordinandam religiosam vitam suam domesticam sub moderatione parentum. His autem competit ius ad determinandam rationem institutionis religiosae suis liberis tradendae, iuxta suam propriam religiosam persuasionem. Itaque a civili potestate agnoscendum est ius parentum deligendi, vera cum libertate, scholas vel alia educationis media, neque ob hanc electionis libertatem sunt eis iniusta onera sive directe sive indirecte imponenda. Praeterea iura parentum violantur, si liberi ad frequentandas lectiones scholares cogantur quae parentum persuasioni religiosae non correspondeant, vel si unica imponatur educationis ratio, ex qua formatio religiosa omnino excludatur.

5. Einer jeden Familie, die ja eine Gesellschaft eigenen und ursprünglichen Rechtes ist, steht das Recht zu, ihr häusliches religiöses Leben unter der Leitung der Eltern in Freiheit zu ordnen. Die Eltern haben das Recht, die Art der religiösen Erziehung ihrer Kinder gemäß ihrer eigenen religiösen Überzeugung zu bestimmen. Daher muß von seiten der staatlichen Gewalt das Recht der Eltern anerkannt werden, in wahrer Freiheit Schulen und andere Erziehungseinrichtungen zu wählen, und auf Grund dieser Wahlfreiheit dürfen ihnen weder direkt noch indirekt irgendwelche ungerechten Lasten auferlegt werden. Außerdem werden die Rechte der Eltern verletzt, wenn die Kinder gezwungen werden, einen Schulunterricht zu besuchen, der der religiösen Überzeugung der Eltern nicht entspricht, oder wenn nur eine einzige Erziehungsform für alle verpflichtend gemacht wird, bei der die religiöse Ausbildung völlig ausgeschlossen ist.

6. Cum societatis commune bonum, quod est summa earum vitae socialis condicionum, quibus homines suam ipsorum perfectionem possunt plenius atque expeditius consequi, maxime in humanae personae servatis iuribus et officiis consistat[4], cura iuris ad libertatem religiosam tum ad cives tum ad coetus sociales tum ad potestates civiles tum ad Ecclesiam aliasque communitates religiosas spectat, modo unicuique proprio, pro eorum erga bonum commune officio.

Inviolabilia hominis iura tueri ac promovere ad cuiusvis potestatis civilis officium essentialiter pertinet[5]. Debet igitur potestas civilis per iustas leges et per alia media apta efficaciter suscipere tutelam libertatis religiosae omnium civium, ac propitias suppeditare condiciones ad vitam religiosam fovendam, ut cives revera religionis iura exercere eiusdemque officia adimplere valeant et ipsa societas fruatur bonis iustitiae et pacis quae proveniunt ex fidelitate hominum erga Deum Eiusque sanctam voluntatem[6].

Si attentis populorum circumstantiis peculiaribus uni communitati religiosae specialis civilis agnitio in iuridica civitatis ordinatione tribuitur, necesse est ut simul omnibus civibus et communitatibus religiosis ius ad libertatem in re religiosa agnoscatur et observetur.

Denique a potestate civili providendum est, ne civium aequalitas iuridica, quae ipsa ad commune societatis bonum pertinet unquam sive aperte sive occulte laedatur propter rationes religiosas, neve inter eos discriminatio fiat.
Hinc sequitur nefas esse potestati publicae, per vim vel metum aut alia media civibus imponere professionem aut reiectionem cuiusvis religionis, vel impedire quominus quisquam communitatem religiosam aut ingrediatur aut relinquat. Eo magis contra voluntatem Dei et contra sacra personae et familiae gentium iura agitur, quando vis quocumque modo adhibeatur ad religionem delendam vel cohibendam sive in toto genere humano sive in aliqua regione sive in determinato coetu.

7. Ius ad libertatem in re religiosa exercetur in societate humana, ideoque eius usus quibusdam normis moderantibus obnoxius est.
In usu omnium libertatum observandum est principium morale responsabilitatis personalis et socialis: in iuribus suis exercendis singuli homines coetusque sociales lege morali obligantur rationem habere et iurium aliorum et suorum erga alios officiorum et boni omnium communis. Cum omnibus secundum iustitiam et humanitatem agendum est.

Praeterea cum societas civilis ius habet sese protegendi contra abusus qui haberi possint sub praetextu libertatis religiosae, praecipue ad potestatem civilem pertinet huiusmodi protectionem praestare; quod tamen fieri debet non modo arbitrario aut uni parti inique favendo, sed secundum normas iuridicas, ordini morali obiectivo conformes, quae postulantur ab efficaci iurium tutela pro omnibus civibus eorumque pacifica

6. Das Gemeinwohl der Gesellschaft besteht in der Gesamtheit jener Bedingungen des sozialen Lebens, unter denen die Menschen ihre eigene Vervollkommnung in größerer Fülle und Freiheit erlangen können; es besteht besonders in der Wahrung der Rechte und Pflichten der menschlichen Person[4]. Somit obliegt die Sorge für das Recht auf Religionsfreiheit sowohl den Bürgern wie auch den sozialen Gruppen und den Staatsgewalten, der Kirche und den anderen religiösen Gemeinschaften, dies je nach ihrer eigenen Weise und je nach der Pflicht, die sie dem Gemeinwohl gegenüber haben.

Der Schutz und die Förderung der unverletzlichen Menschenrechte gehört wesenhaft zu den Pflichten einer jeden staatlichen Gewalt[5]. Die Staatsgewalt muß also durch gerechte Gesetze und durch andere geeignete Mittel den Schutz der Religionsfreiheit aller Bürger wirksam und tatkräftig übernehmen und für die Förderung des religiösen Lebens günstige Bedingungen schaffen, damit die Bürger auch wirklich in der Lage sind, ihre religiösen Rechte auszuüben und die religiösen Pflichten zu erfüllen, und damit der Gesellschaft selber die Werte der Gerechtigkeit und des Friedens zugute kommen, die aus der Treue der Menschen gegenüber Gott und seinem heiligen Willen hervorgehen[6].

Wenn in Anbetracht besonderer Umstände in einem Volk einer einzigen religiösen Gemeinschaft in der Rechtsordnung des Staates eine spezielle bürgerliche Anerkennung gezollt wird, so ist es notwendig, daß zugleich das Recht auf Freiheit in religiösen Dingen für alle Bürger und religiösen Gemeinschaften anerkannt und gewahrt wird.

Endlich muß die Staatsgewalt dafür sorgen, daß die Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz, die als solche zum Gemeinwohl der Gesellschaft gehört, niemals entweder offen oder auf verborgene Weise um der Religion willen verletzt wird und daß unter ihnen keine Diskriminierung geschieht. Hieraus folgt, daß es für die öffentliche Gewalt ein Unrecht wäre, den Bürgern durch Zwang oder Furcht oder auf andere Weise das Bekenntnis oder die Verwerfung irgendeiner Religion aufzuerlegen oder jemand daran zu hindern, sich einer religiösen Gemeinschaft anzuschließen oder sie zu verlassen. Um so mehr wird gegen den Willen Gottes und gegen die geheiligten Rechte der Person und der Völkerfamilie gehandelt, wenn auf irgendeine Weise Gewalt angewendet wird zur Zerstörung oder Behinderung der Religion, sei es im ganzen Menschengeschlecht oder in irgendeinem Lande oder in einer bestimmten Gemeinschaft.

7. Das Recht auf Freiheit in religiösen Dingen wird innerhalb der menschlichen Gesellschaft verwirklicht, und deshalb ist ihre Ausübung gewissen umgrenzenden Normen unterworfen. Beim Gebrauch einer jeden Freiheit ist das sittliche Prinzip der personalen und sozialen Verantwortung zu beobachten: Die einzelnen Menschen und die sozialen Gruppen sind bei der Ausübung ihrer Rechte durch das Sittengesetz verpflichtet, sowohl die Rechte der andern wie auch die eigenen Pflichten den anderen und dem Gemeinwohl gegenüber zu beachten. Allen Menschen gegenüber muß man Gerechtigkeit und Menschlichkeit walten lassen.

Da die weltliche Gesellschaft außerdem das Recht hat, sich gegen Mißbräuche zu schützen, die unter dem Vorwand der Religionsfreiheit vorkommen können, so steht es besonders der Staatsgewalt zu, diesen Schutz zu gewähren; dies darf indessen nicht auf willkürliche Weise oder durch unbillige Begünstigung einer Partei geschehen, sondern nur nach rechtlichen Normen, die der objektiven sittlichen Ordnung ent-

[4] Vgl. Johannes XXIII., Enz. Mater et Magistra: AAS 53 (1961) 417; Ders., Enz. Pacem in terris: AAS 55 (1963) 273.
[5] Vgl. Johannes XXIII., Enz. Pacem in terris: AAS 55 (1963) 273 f.; Vgl. Pius XII., Radiobotschaft vom 1. Juni 1941: AAS 33 (1941) 200.
[6] Vgl. Leo XIII., Enz. Immortale Dei, 1. November 1885: ASS 18 (1885) 161.

compositione, et a sufficienti cura istius honestae pacis publicae quae est ordinata conviventia in vera iustitia, et a debita custodia publicae moralitatis. Haec omnia partem boni communis fundamentalem constituunt et sub ratione ordinis publici veniunt. Ceterum servanda est integrae libertatis consuetudo in societate, secundum quam libertas debet quam maxime homini agnosci, nec restringenda est nisi quando et prout est necessarium.

sprechen, wie sie für den wirksamen Rechtsschutz im Interesse aller Bürger und ihrer friedvollen Eintracht erforderlich sind, auch für die hinreichende Sorge um jenen ehrenhaften öffentlichen Frieden, der in einem geordneten Zusammenleben in wahrer Gerechtigkeit besteht, und schließlich für die pflichtmäßige Wahrung der öffentlichen Sittlichkeit. Dies alles gehört zum grundlegenden Wesensbestand des Gemeinwohls und fällt unter den Begriff der öffentlichen Ordnung. Im übrigen soll in der Gesellschaft eine ungeschmälerte Freiheit walten, wonach dem Menschen ein möglichst weiter Freiheitsraum zuerkannt werden muß, und sie darf nur eingeschränkt werden, wenn und soweit es notwendig ist.

8. Nostrae aetatis homines varia ratione premuntur et in periculum veniunt ne proprio libero consilio destituantur. Ex altera autem parte non pauci ita propensi videntur, ut specie libertatis omnem subiectionem reiiciant ac debitam oboedientiam parvi faciant.

8. In unserer Zeit stehen die Menschen unter vielfachem äußerem Druck und geraten dabei in Gefahr, die eigene Wahlfreiheit zu verlieren. Auf der anderen Seite zeigen manche die Neigung, unter dem Vorwand der Freiheit jederlei Unterordnung abzulehnen und den schuldigen Gehorsam geringzuschätzen.

Quapropter haec Vaticana Synodus omnes hortatur, praesertim vero eos qui curam habent alios educandi, ut homines formare satagant, qui ordini morali obsequentes legitimae auctoritati oboediant et genuinae libertatis amatores sint; homines nempe, qui proprio consilio res in luce veritatis diiudicent, activitates suas cum sensu responsabilitatis disponant, et quaecumque sunt vera atque iusta prosequi nitantur, operam suam libenter cum ceteris consociando.

Deshalb richtet das Vatikanische Konzil die Mahnung an alle, besonders aber an die, denen es obliegt, andere zu erziehen, daß sie danach streben, Menschen zu bilden, die der sittlichen Ordnung gemäß der gesetzlichen Autorität gehorchen und zugleich Liebhaber der echten Freiheit sind; Menschen, die die Dinge nach eigener Entscheidung im Licht der Wahrheit beurteilen, ihr Handeln verantwortungsbewußt ausrichten und bemüht sind, was immer wahr und gerecht ist, zu erstreben, wobei sie zu gemeinsamem Handeln sich gern mit anderen zusammenschließen.

Religiosa igitur libertas etiam ad hoc inservire et ordinari debet, ut homines in suis ipsorum officiis adimplendis in vita sociali maiore cum responsabilitate agant.

So muß denn die Religionsfreiheit auch dazu dienen und dahin geordnet werden, daß die Menschen bei der Erfüllung ihrer Pflichten im Leben der Gesellschaft mit Verantwortung handeln.

II. Libertas Religiosa sub luce Revelationis

9. Quae de iure hominis ad libertatem religiosam declarat haec Vaticana Synodus, fundamentum habent in dignitate personae, cuius exigentiae rationi humanae plenius innotuerunt per saeculorum experientiam. Immo haec doctrina de libertate radices habet in divina Revelatione, quapropter eo magis a Christianis sancte servanda est. Quamvis enim Revelatio non expresse affirmet ius ad immunitatem ab externa coercitione in re religiosa, tamen humanae personae dignitatem in tota eius amplitudine patefacit, observantiam Christi erga hominis libertatem in exsequendo officio credendi verbo Dei demonstrat, atque de spiritu nos edocet, quem discipuli talis Magistri debent in omnibus agnoscere et sequi. Quibus omnibus principia generalia illustrantur super quae fundatur doctrina huius Declarationis de libertate religiosa. Praesertim libertas religiosa in societate plene est cum libertate actus fidei christianae congrua.

II. Die Religionsfreiheit im Licht der Offenbarung

9. Was das Vatikanische Konzil über das Recht des Menschen auf Religionsfreiheit erklärt, hat seine Grundlage in der Würde der Person, deren Forderungen die menschliche Vernunft durch die Erfahrung der Jahrhunderte vollständiger erkannt hat. Jedoch hat diese Lehre von der Freiheit ihre Wurzeln in der göttlichen Offenbarung, weshalb sie von Christen um so gewissenhafter beobachtet werden muß. Denn obgleich die Offenbarung das Recht auf Freiheit von äußerem Zwang in religiösen Dingen nicht ausdrücklich lehrt, so läßt sie doch die Würde der menschlichen Person in ihrem ganzen Umfang ans Licht treten; sie zeigt, wie Christus die Freiheit des Menschen in Erfüllung der Pflicht, dem Wort Gottes zu glauben, beachtet hat, und belehrt uns über den Geist, den die Jünger eines solchen Meisters anerkennen und dem sie in allem Folge leisten sollen. All dies verdeutlicht die allgemeinen Prinzipien, auf welche die Lehre dieser Erklärung über die Religionsfreiheit gegründet ist. Besonders ist die Religionsfreiheit in der Gesellschaft völlig im Einklang mit der Freiheit des christlichen Glaubensaktes.

10. Caput est ex praecipuis doctrinae catholicae, in verbo Dei contentum et a Patribus constanter praedicatum[7], hominem debere Deo voluntarie respondere credendo; invitum proinde

10. Es ist ein Hauptbestandteil der katholischen Lehre, in Gottes Wort enthalten und von den Vätern ständig verkündet[7], daß der Mensch freiwillig durch seinen Glauben Gott

[7] Lactantius, Divinarum Institutionum V 19: CSEL 19, 463 f., 465; PL 6,614 und 6,16 (Kap. 20); Ambrosius, Ep. ad Valentianum Imp., Ep. 21: PL 16,1005; Augustinus, Contra litt. Petiliani II Kap. 83: CSEL 52, 112; PL 43, 315; vgl. C. 23 q. 5 c. 33 (Friedberg 939); Ders., Ep. 23: PL 33, 98; Ders., Ep. 34: PL 33,132; Ders., Ep. 35: PL 33, 135; Gregor d. Gr., Ep. ad Virgilium et Theodorum Episcopos Massiliae Galliarum, Registrum Epistolarum I 45: MGH Ep. 1, 72; PL 77, 510 f. (I Ep. 47); Ders., Ep. ad Joannem Episcopum Constantinopolitanum, Registrum Epistolarum III 52: MGH Ep. 1, 210: PL 77, 649 (III Ep. 53): vgl. D. 45 c. 1 (Friedberg 160); IV. Konzil von Toledo, c. 57: Mansi 10, 1. Zeile V 6,9 (Friedberg 774); Innozenz III., Ep. ad Arelatensem Archiepiscopum X 42,3 (Friedberg 646).

neminem esse cogendum ad amplectendam fidem[8]. Etenim actus fidei ipsa sua natura voluntarius est, cum homo, a Christo Salvatore redemptus et in adoptionem filiorum per Iesum Christum vocatus[9], Deo Sese revelanti adhaerere non possit, nisi Patre eum trahente[10] rationabile liberumque Deo praestiterit fidei obsequium. Indoli ergo fidei plene consonum est ut, in re religiosa, quodvis genus coercitionis ex parte hominum excludatur. Ac proinde ratio libertatis religiosae haud parum confert ad illum rerum statum fovendum, in quo homines expedite possint invitari ad fidem christianam, illam sponte amplecti atque eam in tota vitae ratione actuose confiteri.

antworten soll, daß dementsprechend niemand gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf[8]. Denn der Glaubensakt ist seiner Natur nach ein freier Akt. da der Mensch, von seinem Erlöser Christus losgekauft und zur Annahme an Sohnes Statt durch Jesus Christus berufen[9], dem sich offenbarenden Gott nicht anhangen könnte, wenn er nicht, indem der Vater ihn zieht[10], Gott einen vernunftgemäßen und freien Glaubensgehorsam leisten würde. Es entspricht also völlig der Wesensart des Glaubens, daß in religiösen Dingen jede Art von Zwang von seiten der Menschen ausgeschlossen ist. Und deshalb trägt der Grundsatz der Religionsfreiheit nicht wenig bei zur Begünstigung solcher Verhältnisse, unter denen die Menschen ungehindert die Einladung zum christlichen Glauben vernehmen, ihn freiwillig annehmen und in ihrer ganzen Lebensführung tatkräftig bekennen können.

11. Deus quidem homines ad inserviendum Sibi in spiritu et veritate vocat, unde ipsi in conscientia vinciuntur, non vero coecentur. Rationem enim habet dignitatis personae humanae ab Ipso conditae, quae proprio consilio duci et libertati frui debet.

11. Gott ruft die Menschen zu Seinem Dienst im Geiste und in der Wahrheit, und sie werden deshalb durch diesen Ruf im Gewissen verpflichtet, aber nicht gezwungen. Denn er nimmt Rücksicht auf die Würde der von ihm geschaffenen menschlichen Person, die nach eigener Entscheidung in Freiheit leben soll ...

12. Ecclesia igitur, evangelicae veritatis fidelis, viam Christi et Apostolorum sequitur quando rationem libertatis religiosae tamquam dignitati hominis et Dei revelationi consonam agnoscit eamque fovet. Doctrinam a Magistro et ab Apostolis acceptam, decursu temporum, custodivit et tradidit. Etsi in vita Populi Dei, per vicissitudines historiae humanae peregrinantis, interdum exstitit modus agendi spiritu evangelico minus conformis, immo contrarius, semper tamen mansit Ecclesiae doctrina neminem esse ad finem cogendum.

12. Somit verfolgt die Kirche in Treue zur Wahrheit des Evangeliums den Weg Christi und der Apostel, wenn sie anerkennt und dafür eintritt, daß der Grundsatz der Religionsfreiheit der Würde des Menschen und der Offenbarung Gottes entspricht. Sie hat die Lehre, die sie von ihrem Meister und von den Aposteln empfangen hatte, im Laufe der Zeit bewahrt und weitergegeben. Gewiß ist bisweilen im Leben des Volkes Gottes auf seiner Pilgerfahrt — im Wechsel der menschlichen Geschichte — eine Weise des Handelns vorgekommen, die dem Geist des Evangeliums wenig entsprechend, ja sogar entgegengesetzt war; aber die Lehre der Kirche, daß niemand zum Glauben gezwungen werden darf, hat dennoch die Zeiten überdauert.

Evangelicum fermentum in mentibus hominum sic diu est operatum atque multum contulit, ut homines temporum decursus agnoscerent dignitatem personae suae et maturesceret persuaio in re religiosa ipsam immunem servandam esse in civitate a quacumque humana coercitione ...

Der Sauerteig des Evangeliums hat sich so im Geist der Menschen schon lange ausgewirkt und hat viel dazu beigetragen, daß die Menschen im Laufe der Zeit die Würde ihrer Person besser erkannten und daß die Überzeugung heranreifte, in religiösen Dingen müsse sie in der bürgerlichen Gesellschaft vor jedem menschlichen Zwang geschützt werden ...

15. Constat igitur praesentis aetatis homines optare ut libere possint religionem privatim publiceque profiteri, immo libertatem religiosam in plerisque Constitutionibus iam ut ius civile declarari et documentis internationalibus sollemniter agnosci[11].

15. Zweifellos verlangen die Menschen unseres Zeitalters danach, die Religion privat und öffentlich in Freiheit bekennen zu können; bekanntlich ist die Religionsfreiheit auch in den meisten Verfassungen schon zum bürgerlichen Recht erklärt[11], und sie wird in internationalen Dokumenten feierlich anerkannt.

At non desunt regimina in quibus, etsi in eorum Constitutione libertas cultus religiosi agnoscitur, tamen ipsae publicae potestates conantur cives a religione profitenda removere et communitatibus religiosis vitam perdifficilem ac periclitantem reddere.

Anderseits gibt es auch Regierungsformen, in denen die öffentlichen Gewalten trotz der Anerkennung der religiösen Kultusfreiheit durch ihre Verfassung doch den Versuch machen, die Bürger vom Bekenntnis der Religion abzubringen und den religiösen Gemeinschaften das Leben aufs äußerste zu erschweren und zu gefährden.

Illa fausta huius temporis signa laeto animo salutans, haec vero deploranda facta cum moerore denuntians, Sacra Synodus Catholicos hortatur, exorat autem homines universos, ut perattente considerent quantopere libertas religiosa necessaria sit in praesenti potissimum familiae humanae condicione.

Indem das Konzil jene glückhaften Zeichen unserer Zeit mit Freude begrüßt, diese beklagenswerten Tatsachen jedoch mit großem Schmerz feststellt, richtet es die Mahnung an die Katholiken und die Bitte an alle Menschen, daß sie sich angelegentlich vor Augen stellen, wie notwendig die Religionsfreiheit ist, besonders in der gegenwärtigen Situation der Menschheitsfamilie.

---

8 Vgl. CIC c. 1351; Pius XII., Anspr. an die Prälaten usw. des Gerichtshofes der Hl. Röm. Rota, 6. Oktober 1946: AAS 38 (1946) 394; Enz. Mystici Corporis, 29. Juni 1943: AAS 35 (1943) 243.

9 Vgl. Eph 1,5.

10 Vgl. Jo 6,44.

11 Vgl. Johannes XXIII., Enz. Pacem in terris, 11. April 1963: AAS 55 (1963) 295 f.

Manifestum est enim cunctas gentes magis in dies unum fieri, homines diversa culturae et religionis arctioribus inter se devinciri rationibus, augeri denique conscientiam propriae cuiusque responsabilitatis. Proinde ut pacificae relationes et concordia in genere humano instaurentur et firmentur, requiritur ut ubique terrarum libertas religiosa efficaci tutela iurudica muniatur atque observentur suprema hominum officia et iura ad vitam religiosam libere in societate ducendam.

Faxit Deus et Pater omnium ut familia humana, diligenter servata libertatis religiosae ratione in societate, per gratiam Christi et virtutem Spiritus Sancti adducatur ad sublimem illam ac perennem «libertatem gloriae filiorum Dei» (Rom. 8, 21).

Romae, apud S. Petrum, die VII mensis december anno MCMLXV.

Denn es ist eine offenbare Tatsache, daß alle Völker immer mehr eine Einheit werden, daß Menschen verschiedener Kultur und Religion enger miteinander in Beziehung kommen und daß das Bewußtsein der eigenen Verantwortlichkeit im Wachsen begriffen ist. Damit nun friedliche Beziehungen und Eintracht in der Menschheit entstehen und gefestigt werden, ist es erforderlich, daß überall auf Erden die Religionsfreiheit einen wirksamen Rechtsschutz genießt und daß die höchsten Pflichten und Rechte des Menschen, ihr religiöses Leben in der Gesellschaft in Freiheit zu gestalten, wohl beachtet werden.

Gebe Gott, der Vater aller, daß die Menschheitsfamilie unter sorgsamer Wahrung des Grundsatzes der Religionsfreiheit in der Gesellschaft durch die Gnade Christi und die Kraft des Heiligen Geistes zu jener höchsten und ewigen herrlichen „Freiheit der Söhne Gottes" (Röm 8, 21) geleitet werde ...

Rom, bei St. Peter, am 7. Dezember 1965

3. Zwei Stimmen zu dem Dekret

Aus der Vielzahl von Äußerungen greifen wir die beiden folgenden heraus, die etwas Charakteristisches aussagen.

Von jüdischer Seite schreibt dazu Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Basel[12]:

„... ihre eigentliche Abrundung erfährt die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen durch das ‚Dekret über die Religionsfreiheit'. Ohne dieses Dokument bleibt etwa auch die Erklärung über die jüdische Religion ein nicht organisch eingebettetes Einzelstück. Erst das ‚Dekret über die Religionsfreiheit' erhellt uns voll den Hintergrund. Hier sind auch sehr praktische Auswirkungen involviert. Alles, was unter dem arg belasteten Namen *Judenmission* jahrhundertelang — nicht selten — unrühmlich bekannt war, sollte nun im Licht der Erklärung über die Religionsfreiheit neu überdacht werden. Vor allem aber dürften Juden etwa in Spanien sehr bald die Früchte dieser Erklärung genießen können: ‚Wenn in Anbetracht besonderer Umstände in einem Volk einer einzigen religiösen Gemeinschaft in der Rechtsordnung des Staates eine spezielle bürgerliche Anerkennung gezollt wird, so ist es notwendig, daß zugleich das Recht auf Freiheit in religiösem Denken für *alle* Bürger und religiösen Gemeinschaften anerkannt und gewahrt wird.' Hatte bereits die Erklärung über die jüdische Religion zum brüderlichen Dialog aufgerufen, so unterstreicht das ‚Dekret über die Religionsfreiheit' einmal mehr, daß die Wahrheit auf dem Wege der freien Forschung gesucht werden soll, die Menschen daran gemahnt werden, durch Gedankenaustausch und Dialog sich gegenseitig bei der Erforschung der Wahrheit zu Hilfe zu kommen. Hier stehen sich nun gleichberechtigte Partner gegenüber, nicht ein Objekt, welches durch ein Subjekt mehr oder weniger gewaltsam zur Erkenntnis der einen in der Kirche allein aufbewahrten Wahrheit gebracht werden soll. Daß die Kirche selbst ihren eigenen Wahrheitsanspruch nicht aufgeben kann, ist nur selbstverständlich und kein Grund zur Entrüstung. Die Frage allein ist, wie sie diesen Anspruch in der Welt durchsetzen will, und die Erklärung über die Religionsfreiheit ist dazu angetan, jeden Mißbrauch und jede Gewaltsamkeit zu verhindern. ‚Endlich muß die Staatsgewalt dafür sorgen, daß die Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz, die als solche zum Gemeinwohl der Gesellschaft gehört, niemals entweder offen oder auf verborgene Weise um der Religion willen verletzt wird, und daß unter ihnen keine Diskriminierung geschieht.' Hieraus folgt, daß es für die öffentliche Gewalt ein Unrecht wäre, den Bürgern durch Zwang oder Furcht oder auf andere Weise das Bekenntnis oder die Verwerfung irgendeiner Religion aufzuerlegen oder jemand daran zu hindern, sich einer religiösen Gemeinschaft anzuschließen oder sie zu verlassen. Um so mehr wird dann gegen den Willen Gottes und gegen die geheiligten Rechte der Person und der Völkerfamilie gehandelt, wenn auf irgendeine Weise Gewalt angewendet wird zur Zerstörung oder Behinderung der Religion, sei es im ganzen Menschengeschlecht oder in irgendeinem Lande oder in einer bestimmten Gemeinschaft.'

Es wäre also eine grobe Vereinfachung, das ‚Dekret über die jüdische Religion' zu isolieren, und nicht mit anderen Texten zusammen zu interpretieren. Diese Schemata bzw. Erklärungen ergänzen einander und bieten erst die Möglichkeit eines sinngemäßen Verständnisses, auf dessen Hintergrund dann die praktische Anwendung zu erfolgen hat ..."

Aus der Rede des Erzbischofs von Prag, Kardinal Josef Beran (Rom) bringen wir, aus der sehr lebhaften Debatte der 131. Generalkongregation vom 20. 9. 1965, auszugsweise das Folgende:

„In der Heiligen Schrift wird offen gesagt: ‚Alles, was nicht aus gläubiger Überzeugung', das heißt (nach dem Kontext des Römerbriefes) aus aufrichtigem Gewissen geschieht, ist Sünde (Röm 14, 23). Wer also jemanden durch physische oder moralische Gewalt zum Handeln gegen sein Gewissen zwingt, der verführt ihn zur Sünde gegen Gott. Auch für uns, Ehrwürdige Brüder, gilt die Ermahnung des hl. Jakobus: ‚Redet und handelt als solche, die durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden' (Jak 2, 12).

Diese Grundsätze werden auch durch die Erfahrung bestätigt. Und hier wage ich es, demütig mein persönliches Zeugnis anzuführen.

Seit dem Augenblick, in dem in meiner Heimat die Gewissensfreiheit radikal beschränkt wurde, war ich Zeuge der schweren Versuchungen, die dieser Zustand für viele mit sich brachte ... Immer und überall erzeugt die Unterdrückung der Gewissensfreiheit bei vielen die Heuchelei. Und vielleicht kann man sagen, daß eine Heuchelei, die den Glauben vortäuscht, der Kirche mehr schadet als eine Heuchelei, die den

---

[12] Dr. Ehrlich ist der Europa-Direktor der B'nai-Brith Vereinigung. Entnommen aus: Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns Juden? Basel. Friedrich-Reinhardt-Verlag. S. 206 f.; Sonderdruck sowie in dem nach Redaktionsschluß erscheinenden: Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns ... Protestanten? Römisch-Katholiken? Alt-Katholiken? Anglikaner? Orthodoxe? Juden? Sechs Vorträge von O. Cullmann, Joh. Fleiner, H. Aldenhoven, Patrick C. Rodger, A. Nissiotis, E. L. Ehrlich. Hrsg. von Werner Schatz. Basel 1966 ebda. 217 Seiten (s. u. S. 162).

Glauben verheimlichen will, was heute weit häufiger vorkommt.
So scheint die katholische Kirche in meiner Heimat heutzutage eine schmerzhafte Sühne für jene Sünden und Fehler zu leisten, die in der Vergangenheit gegen die Gewissensfreiheit in ihrem Namen begangen wurden, wie zum Beispiel die Verbrennung des Priesters Johannes Hus oder der äußere Zwang zur Wiederaufnahme des katholischen Glaubens, der im 17. Jahrhundert auf einen großen Teil des tschechischen Volkes ausgeübt wurde, indem man den Grundsatz befolgte: ‚Wem das Land gehört, der bestimmt auch die Religion ... So ermahnt uns auch die Geschichte, daß wir in diesem Konzil den Grundsatz der Religions- und Gewissensfreiheit mit klaren Worten erklären, ohne jede Einschränkung, die aus opportunistischen Gründen hervorgehen würde. Wenn wir das tun, und zwar auch im Geiste der Buße für solche Sünden der vergangenen Jahrhunderte, wird die moralische Autorität unserer Kirche zum Vorteil der Völker wachsen ... Dieses Konzil wird eine neue moralische Kraft erlangen und sich bei ihnen für die verfolgten Brüder einsetzen ...“ [13]

---

[13] In: Mario von Galli/Bernhard Moosbrugger: Das Konzil und seine Folgen S. 276 ff. (s. u. S. 140).
Ebda. S. 298 entnehmen wir die folgenden Angaben über die Religionsfreiheit:
1963: 18.—21. 11. Debatte (als 5. Kapitel des Ökumeneschemas).
1964: 23.—28. 9. Debatte über die als Anhang zum Ökumenedekret geplante „Erklärung“.
1965: 15.—22. 9. Debatte über die völlig umgearbeitete Erklärung.
26./27. 10. Erste Abstimmung. 19. 11. Abst. über Modi.
7. 12. Feierliche Schlußabstimmung und Promulgierung.
Vergangenheit: Religionsfreiheit als ein Recht hielt man für das Produkt eines relativistischen Denkens und daher für unannehmbar, da nur die Wahrheit ein Recht haben könne. Toleranz als Duldung der geringeren Übel ließ man gelten, doch soweit man konnte, suchte man jede Propaganda des Irrtums zu unterdrücken ...
Zukunft: Gegründet auf die Würde der menschlichen Person, hat jeder Mensch das Recht auf freie Religionsausübung, privat und öffentlich, als einzelner und in Gemeinschaft. Darum darf niemand mit Gewalt an seiner Religionsausübung behindert oder wegen seiner Religion benachteiligt werden. In die Bestellung ihrer Seelsorge, in den freien Verkehr mit Glaubensbrüdern und Kirchenleitungen im Ausland darf sich die öffentliche Gewalt nicht einmischen. Die Aufgabe des Staates ist es, neben Gesellschaft und Kirche die Religionsfreiheit als grundlegendes Gut des Gemeinwohles zu schützen. Wo das Recht anderer oder die öffentliche Ordnung eine Einschränkung der Religionsfreiheit erfordern, muß sie sich auf das Notwendige beschränken. Wo einer bestimmten Religionsgemeinschaft aus geschichtlichen Gründen eine Sonderstellung zuerkannt wird, darf dadurch das Recht aller andern auf Religionsfreiheit nicht geschmälert werden.

C. Dogmatische Konstitution über die Kirche

Zur Auswahl der Texte siehe die Einführung u. S. 7

I. Kapitel: *Die Kirche — ein Geheimnis* [1]

1. Der Wortlaut von Artikel 1 und 2 [1a]

1. Einheit und Solidarität der Menschheit [1]

1. Lumen gentium cum sit Christus, haec Sacrosancta Synodus, in Spiritu Sancto congregata, omnes homines claritate Eius, super faciem Ecclesiae resplendente, illuminare vehementer exoptat, omni creaturae Evangelium annuntiando (cf. Marc. 16, 15). Cum autem sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis, naturam missionemque suam universalem, praecedentium Conciliorum argumento instans, pressius fidelibus suis et mundo universo declarare intendit. Condiciones huius temporis huic Ecclesiae officio urgentiorem vim addunt, ut nempe homines cuncti, variis hodie vinculis socialibus, technicis, culturalibus articus coniuncti, plenam etiam unitatem in Christo consequantur.

1. Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet (vgl. Mk 16, 15). Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit. Deshalb möchte sie das Thema der vorausgehenden Konzilien fortführen, ihr Wesen und ihre universale Sendung ihren Gläubigen und aller Welt eingehender erklären. Die gegenwärtigen Zeitverhältnisse geben dieser Aufgabe der Kirche eine besondere Dringlichkeit, daß nämlich alle Menschen, die heute durch vielfältige soziale, technische und kulturelle Bande enger miteinander verbunden sind, auch die volle Einheit in Christus erlangen.

2. Der Heilsratsschluß Gottes

2. Aeternus Pater, liberrimo et arcano sapientiae ac bonitatis suae consilio, mundum universum creavit, homines ad participandam vitam [6] divinam elevare decrevit, eosque lapsos in Adamo non dereliquit, semper eis auxilia ad salutem praebens, intuitu Christi, Redemptoris, «qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae» (Col. 1, 15). Omnes autem electos Pater ante saecula «praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit Ipse primogenitus in multis fratribus» (Rom. 8, 29).

Credentes autem in Christum convocare statuit in sancta Ecclesia, quae iam ab origine mundi praefigurata, in historia populi Israel ac foedere antiquo mirabiliter

2. Der ewige Vater hat die ganze Welt nach dem völlig freien, verborgenen Ratschluß seiner Weisheit und Güte erschaffen. Er hat auch beschlossen, die Menschen zur Teilhabe an dem göttlichen Leben zu erheben. Und als sie in Adam gefallen waren, verließ er sie nicht, sondern gewährte ihnen jederzeit Hilfen zum Heil um Christi, des Erlösers, willen, „der das Bild des unsichtbaren Gottes ist, der Erstgeborene aller Schöpfung“ (Kol 1, 15). Alle Erwählten aber hat der Vater vor aller Zeit „vorhergekannt und vorherbestimmt, gleichförmig zu werden dem Bild seines Sohnes, auf daß dieser der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern“ (Röm 8, 29).

Die aber an Christus glauben, beschloß er in der heiligen Kirche zusammenzurufen. Sie war schon seit dem Anfang der Welt vorausbedeutet; in der Geschichte des

[1] Der Untertitel ist von uns hinzugefügt (Red. d. FR).
[1a] s. o. S. 8 Anm. *.

praeparata[1], in novissimis temporibus constituta, effuso Spiritu est manifestata, et in fine saeculorum gloriose consummabitur. Tunc autem, sicut apud sanctos Patres legitur, omnes iusti inde ab Adam, «ab Abel iusto usque ad ultimum electum»[2] in Ecclesia universali apud Patrem congregabuntur.

Volkes Israel und im Alten Bund wurde sie auf wunderbare Weise vorbereitet[1], in den letzten Zeiten gestiftet, durch die Ausgießung des Heiligen Geistes offenbart, und am Ende der Weltzeiten wird sie in Herrlichkeit vollendet werden. Dann werden, wie bei den heiligen Vätern zu lesen ist, alle Gerechten von Adam an, „von dem gerechten Abel bis zum letzten Erwählten"[2], in der allumfassenden Kirche beim Vater versammelt werden.

[1] Vgl. Cyprian, Epist. 64, 4: PL 3, 1017; CSEL (Hartel), III B, 720. Hilarius v. Poitiers. In Mt 23, 6: PL 9, 1047. Augustinus, passim. Cyrill v. Alex., Glaph. in Gen. 2, 10: PG 69, 110 A.

[2] Vgl. Gregor d. Gr., Hom. in Evang. 19, 1: PL 76, 1154 B. Augustinus, Serm. 341, 9, 11: PL 39, 1499 f. Johannes v. Damaskus, Adv. Iconocl. 11: PG 96, 1357.

2. Kommentar zu Artikel 1 und 2[1]

Von Professor Dr. Aloys Grillmeier SJ, Frankfurt a. M.

Zu Artikel 1. Die Konstitution über die Kirche beginnt mit einem programmatischen Leitwort: *Lumen Gentium*, Licht der Völker. Johannes XXIII. hatte damit verschiedentlich die Konzilsidee zusammengefaßt. so besonders in der Radioansprache vom 11. 9. 1962, kurz vor Beginn des Konzils: lumen Ecclesiae: lumen gentium. Das Licht, das Christus ist, auch das Licht der Kirche. In Christus ist die Kirche das Licht der Völker. Am Schluß der Rede: „Dieses Licht leuchtet und wird leuchten durch die Jahrhunderte, ja das Licht Christi, die Kirche Christi, das Licht der Völker."[2] Damit ist schon das ekklesiologisch-missionarische Reformprogramm des Konzils umrissen. Die Herrlichkeit Christi, das neue Schöpfungslicht (vgl. 2 Kor 4, 6) soll auf dem Antlitz der Kirche widerstrahlen und allen Völkern aufleuchten durch die Verkündigung des Evangeliums. Im Laufe des Konzils wurde auf das Augustinuswort hingewiesen: „Durch seine Kirche kommt er (Christus) zu den Völkern, und durch die Kirche spricht er zu den Völkern."[3] Von hier aus ist das Reformprogramm des Konzils verständlich, „daß das Zeichen Christi auf dem Antlitz der Kirche klarer erstrahle" (Artikel 15, Schluß).

Diese Berufung, in Christus Licht der Vöker zu sein, wird durch einen für die Gesamtekklesiologie der Konstitution grundlegenden Satz gegeben: „Die Kirche ist nämlich in Christus gleichsam das Sakrament..." Diese Idee, die Kirche als „Sakrament" zu bezeichnen — und dies in einem noch näher zu bestimmenden Sinn —, kehrt in der Konstitution und in anderen Dokumenten des Konzils öfters wieder[4]. Im Namen von etwa 130 Vätern war sie im Konzil ausdrücklich gefordert, von nur 3 Vätern abgelehnt[5] und schließlich allgemein angenommen worden. Wenn die Konstitution in der Ausdrucksweise auch zurückhaltend bleibt, so findet sie wohl gerade durch die Idee von der Kirche als Sakrament des Heils einen engen Anschluß an die patristische und moderne Ekklesiologie. Wir finden im Text keine Definition von Sakrament und keine Erklärung darüber, wie dieser Begriff auf die Kirche anzuwenden sei. Die Katechismen und theologischen Handbücher gehen von dem engeren kirchlichen Sprachgebrauch aus und verstehen unter Sakrament die sieben Einzelsakramente und diese als von Christus eingesetzte Zeichen, die eine verborgene Gnade anzeigen und sie in ihrem Vollzuge bewirken. Bekanntlich wurde dieser engere Sinn, angewandt auf die Siebenzahl der Einzelsakramente, seit der Frühscholastik üblich. Der erweiterte Sinn, den die Konstitution hier voraussetzt, ist aber älter. Artikel 9, 3 weist auf ein Wort Cyprians hin, der die Kirche als „das unauflösliche Sakrament der Einheit" bezeichnet[6]. Zum Verständnis der Idee „Kirche als universales Heilssakrament" müssen wir zurückgreifen auf den biblischen Ausdruck μυστήριο (mysterium), der in Artikel 3, 1 in bedeutsamer Weise aufgenommen wird. Darunter wird die gesamte Heilsökonomie verstanden, das heißt der ewige Heilsratschluß Gottes, in Christus die Welt zur Heilsgemeinschaft mit sich zu führen. Über die lateinischen Bibelübersetzungen, die μυστήριον mit sacramentum wiedergeben[7], kommt der Brauch in die Vätertheologie, „Christus selbst, die Heilige Schrift, die gottesdienstlichen Riten und eben auch die Kirche als mysterion/sacramentum zu bezeichnen"[8]. Die Absicht der Konstitution ist es nun, im Sinne dieses alten Sprachgebrauchs der Kirche eine sakramentale Zeichenhaftigkeit und Werkzeuglichkeit im Ganzen der göttlichen Heilsökonomie für die gesamte Menschheit und ihre Geschichte zuzuschreiben. Sie ist „allumfassendes Heilssakrament" (Artikel 48, 2). Die Einleitung begnügt sich damit, diesem Heilszeichen zwei Wirkungen zuzuschreiben: innigste Vereinigung mit Gott und Einheit der ganzen Menschheit. Wer sich der Kirche Christi angliedert, tritt durch ihre Vermittlung in eine letzte Gottgemeinschaft und zugleich in eine tiefere Gemeinschaft der Menschen unter sich, eine Gemeinschaft also, die nicht auf dem Wege der gewöhnlichen zwischenmenschlichen Beziehungen zustande kommt, sondern kraft der einenden Selbstmitteilung Gottes in Christus und dem Geist. Damit tritt schon ein wesentlicher Charakter des in Christus geschenkten Heils in Erscheinung: Sich der Kirche eingliedern, heißt schon jetzt real, wenn auch wiederum nur anfangs- und verborgenerweise, hineingenommen werden in die eschatologische Familie der Kinder Gottes, deren Mitte Gott und Christus, deren einendes Band der Geist ist. Weil es für die Gesamtmenschheit kein anderes Ziel gibt als diese Kirche der Vollendung, muß das Konzil die universale Bedeutung dieses Heilszeichens mit aller Kraft zum Bewußtsein bringen. Auch die Zeichen der Zeit weisen in Richtung der Einheit der Gesamtmenschheit. Die Kirche kann über alle menschlichen Möglichkeiten hinaus die volle Einheit bringen — in Christus. Dieses

[1] Mit freundlicher Erlaubnis der Schriftleitung entnommen dem Ergänzungsband „Das Zweite Vatikanische Konzil" I zum „Lexikon für Theologie und Kirche".

[2] Johannes XXIII., Nuntius Radiophonicus, Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Ser. II., vol. I (Città del Vaticano 1964) 350 u. 355. Vgl. auch die Sondernummmer des Osservatore Romano (CII), Nr. 233, zur Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils (11. 10. 1962). Ein vom Generalsekretariat des Konzils zwischen der 1. und 2. Sitzungsperiode ausgegebenes Verzeichnis aller (17) Schemata trägt die Gesamtüberschrift: „Ecclesia Christi: lumen gentium". Als Eingangswort der Konstitution wurde „lumen gentium" von dem im Februar 1963 eingereichten Textvorschlag der Konferenz der deutschsprachigen und skandinavischen Bischöfe verwendet. Die belgischen Bischöfe forderten in ihrer Eingabe den Ausbau dieser „hochwichtigen Idee". Die Schwierigkeiten, daß „gentes" nach Lk 2, 32 die Heiden im Gegensatz zu Israel meine, während hier einfachhin alle Völker im Sinne der erlösungsbedürftigen Menschheit gemeint seien, wurde mit Hinweis auf diese schon weitere Verwendung bei Cyprian (De un. Eccl., Hartel III A, p. 211) beantwortet (in der Ausgabe des Schemas vom 3. Juli 1964, p. 18).

[3] Augustinus, Tract. 89 in Jo: PL 35, 1875.

[4] So in Artikel 9, 3 mit Berufung auf Cyprian; vgl. auch 26, 1. Wichtig ist 48, 2. Vgl. Konstitution über die Heilige Liturgie, Artikel 5, 2; Paul VI., Eröffnungsrede zur 2. Sitzungsperiode des Konzils: „Ecclesia enim ... interea apparet ut fermentum vivificum et instrumentum salutis eiusdem humanae consortionis ...": AAS 55 (1963) 854—855.

[5] Ein Redner wies auf den Mißbrauch der Idee durch George Tyrell hin. Die anderen fürchteten eine Verwirrung der Begriffe.

[6] Cyprian, Ep. 69, 6: Hartel 3 B 754 (PL 3, 1142 B): inseparabile unitatis sacramentum. Es bedeutet hier: a) Geheimnis (als Übersetzung des griech. *μυστηριον*), dann aber b) sichtbare Einheit mit dem rechtmäßigen Bischof, die für die nicht gegeben ist, welche „außerhalb der Kirche" sind.

[7] Die afrikanischen Bibeln übersetzen *μυστηριον* fast ausschließlich mit sacramentum.

[8] Vgl. Mühlen II 275 mit Hinweis auf C. Vagaggini, Theologie der Liturgie (Einsiedeln 1959) 342—348, wo dies ausführlich belegt ist.

Motiv der Einheit klingt durch die ganze Konstitution hindurch immer wieder auf (vgl. Artikel 9, 3; 28, 5).

Zu Artikel 2. In Artikel 2—4 wird — ohne Berücksichtigung theologischer Kontroversen und Feinheiten — die *heilsökonomische Herkunft der Kirche* umschrieben und so ihr Dasein, ihr Wesen, ihre Geschichte und Geschichtlichkeit aus den letzten göttlichen Ursachen abgeleitet. Ihr letzter Grund ist der eine Gott der Schöpfung und der übernatürlichen Berufung und Selbstmitteilung. Kirche beruht auf freiem Gnadenakt Gottes, auf Erwählung und absolut gnadenhafter Schenkung. Sie ist somit zuerst Setzung von oben. Sie verwirklicht sich dennoch in Welt und Geschichte als dem Ort freier menschlicher Entscheidung, die *„in Adam"*, dem Haupt der Menschheit, für diese als ganze zum Unheil ausgefallen ist, in Christus aber zum Heil gewendet wird. Der ewigen Berufung zur Gemeinschaft im ewigen Sohne Gottes (als „Söhne im Sohne") entspricht das geschichtliche Gnadenangebot in der Zeit, die den ersten und den letzten Menschen umfaßt. Was unter der kirchenstiftenden Gnadenwirksamkeit Gottes vom Anfang der Welt an bis zur ersten Phase, da in Israel „Heilsgemeinde" als „Volk" in Erscheinung tritt, verstanden wird, ist nicht gesagt. Das Schema von 1963 enthielt zahlreiche patristische Hinweise, besonders eine Origenesstelle, die betont, daß man von Kirche nicht erst mit der Ankunft Christi sprechen dürfe, sondern schon „vom Anfang des Menschengeschlechtes, ja der Weltschöpfung an"[9]. Die geschichtliche Kirche sammelte sich von Adam an; sie ist eine „Ecclesia ab Abel", dem ersten verstorbenen Gerechten[10]. Alle kommen zum Heil durch Christus, den neuen Adam, den einzigen Mittler, dessen Heilsursächlichkeit Orte und Zeiten übersteigt. Die Geschichte des Volkes Israel bedeutet eine neue Sichtbarmachung des Heilswillens Gottes „im Bund" und in der Erwählung als „Volk". Die Heilsgemeinde wird im eigentlichen Sinne zur Kirche Christi in der Inkarnation, in Tod, Auferstehung und Erhöhung Jesu Christi, und in der Ausgießung des Geistes. Ihre raumzeitliche Entschränkung und volle Offenbarung erfolgt aber erst am Ende der Zeiten. Damit ist die heilsgeschichtliche Perspektive der Kirche aufgezeigt.

9 Origenes, In Cant. Cantic., lib. 2: PG 13, 134 AB; GCS 33, 157.

10 Vgl. Y. M.- J. Congar, Ecclesia ab Abel: Abhandlungen über Theologie und Kirche (Festschrift für K. Adam), hrsg. v. M. Reding (Düsseldorf 1952) 79—108; J. Beumer: MThZ 3 (1952) 161—175.

II. Kapitel Artikel 9 und 16:

Vom Volk Gottes

Zu diesem Kapitel II bringen wir zuerst die „Vorbemerkung" aus dem Kommentar von Professor Dr. Grillmeier[1], woraus der Stellenwert und die Gesamtkonzeption dieses Kapitels deutlich werden sollen. Es folgt der ganze Artikel 9 samt Kommentar, endlich Artikel 16 mit Kommentar. Von diesem Artikel 16, der thematisch der Erklärung über die nichtchristlichen Religionen am nächsten kommt (vgl. Anmerkung 11, s. u. S. 25 f.), haben wir die zwei letzten Sätze abgetrennt. Tatsächlich beginnt mit diesen zwei Sätzen bereits das folgende Thema, das in Nr. 17 mit der „Sendung" des „Sohnes" vom Vater einsetzt. Daß wir zu dieser Einteilung berechtigt sind, bestätigt der Kommentar von Professor Grillmeier, der ebenfalls an der Stelle aufhört, wo wir den Text enden lassen[1] (Die Redaktion des FR).

1. Vorbemerkung aus dem Kommentar[1]

Von Professor Dr. Aloys Grillmeier SJ, Frankfurt a. M.

Unter „Volk Gottes" wird hier nicht die Schar der Gläubigen im Gegensatz zur Hierarchie verstanden, sondern die Kirche in ihrer Gesamtheit, mit all ihren Gliedgruppen. Dieses Kapitel bietet darum eine neue Betrachtung der ganzen Wirklichkeit der Kirche unter dem Gesichtspunkt „Volk Gottes". Zur Geschichte dieser Schau der Kirche vgl. die in der Anmerkung genannte Literatur[2].

Die Konzilsdiskussion selbst erbrachte und betonte verschiedene Gesichtspunkte für die Bedeutung von „Volk Gottes". 1. Zur tieferen Deutung der Kirche: „Volk Gottes" ist Ausdruck der Liebe und Barmherzigkeit Gottes gegenüber dem Menschen (Erwählungsidee); besonders gut läßt sich damit die Kontinuität, aber auch der Unterschied zwischen AT und NT (Bundesschluß und Verheißung) aufzeigen; Jesus selbst hat das Thema der „Herrschaft Gottes über sein Volk" zum Ausdruck der neuen Beziehung zwischen Gott und Mensch gemacht. Das Reich soll bevölkert werden durch die, welche seiner Botschaft glauben. Damit wird „Volk Gottes" zu einer eschatologischen Größe. — 2. Zur tieferen Verwirklichung der Kirche als Communio. *Koinonia*: Erzbischof Ziadé sah in diesem II. Kapitel die Verbindung von östlicher und westlicher Ekklesiologie. „Der Vorteil des Volk-Gottes-Gedankens für den Ökumenismus ist unbestritten, vor allem für den Dialog mit den Protestanten" (Y. M.-J. Congar: Concilium 1 [1965] 11). Entscheidend ist, daß von einem tieferen Erfassen dieser Idee ein Anstoß ausgehen kann zur tieferen Verwirklichung der innerkirchlichen Communio selbst in Gegenwart und Zukunft. Die Wiederentdeckung von „Volk Gottes" war besonders von dem Gedanken gefördert, über den mehr juridischen Aspekt einer geschichtlich-punktuell bestimmten Kirchengründung durch Christus hinauszugehen und die Entwicklung des göttlichen Heilsplanes in der ganzen Schrift zu suchen. Daraus ergaben sich: die Entdeckung der Kontinuität zwischen Israel und Kirche: das Verständnis der Kirche aus den größeren Zusammenhängen der Heilsgeschichte und der messianischen Verheißungen: die Neuentdeckung der historischen Dimension der Offenbarung und der Heilssituation mit ihrem Endpunkt in der Eschatologie. In der neueren Diskussion sind auch die *Grenzen* der Idee „Volk Gottes" deutlich gemacht worden: Diese theologisch und pastoral so fruchtbare Idee sei für sich allein unzureichend, um die ganze Wirklichkeit der Kirche zu erfassen: „In der neuen Heilsordnung, in der durch die Menschwerdung des Sohnes und die Gabe des Geistes (der ‚Verheißene') die Verheißungen in Erfüllung gegangen sind, erhält nun das Gottesvolk ein Grundgesetz, das sich nur mit der Terminologie und Theologie vom ‚Leib Christi' aufzeigen läßt" (Y. M.-J. Congar: Concilium 1 [1965] 13). Anders M. D. Koster, Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil: ThQ 145 (1965) 13—41. Nach ihm ist „Volk Gottes" das einzige Leitbild des Konzils, wobei der Begriff „Leib Christi" praktisch mit „Volk Gottes" identifiziert wird (19—23). „Volk Gottes" und „Leib Christi" bedeuten inhaltlich die gleiche Wirklichkeit: das „Volk Gottes und Christi". Die volle Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis beider Ideen wird erst möglich

1 s. o. S. 21 Anm. 1.

2 M. Schmaus, Katholische Dogmatik III/1 (1958) 204—239; U. Valeske, Votum Ecclesiae (München 1962) 201—209, 237—250. Für die theologische Bedeutsamkeit dieser Idee traten besonders ein: Y. M.-J. Congar, Esquisses du Mystère de l'Église (Paris 1941, abgefaßt 1937) 11 ff.; M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden (Paderborn 1940), er will Volk Gottes als die einzige „bildlose und sehr deutliche Sachbezeichnung" der Kirche gelten lassen (143); K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts (1943, [11]1964); L. Cerfaux, La Théologie de l'Église suivant S. Paul (Paris 1942); I. Backes, Die Kirche ist das Volk Gottes im Neuen Bund: TThZ 69 (1960) 111 bis 117; ders., Gottesvolk im Neuen Bund: ebd. 70 (1961) 80—93; H. Assmussen, I. Backes u. a., Die Kirche — Volk Gottes (Stuttgart 1961). Zur biblischen Grundlegung s. die Literatur-Übersicht bei R. Schnackenburg — J. Dupont: Concilium 1 (1965) 47—51, bes. Anm. 8, und bei W. Beinert, Um das dritte Kirchenattribut II (Essen 1964) 333 Anm. 62. Zur patristischen und dogmatischen Entwicklung der Volk-Gottes-Idee: J. Eger, Salus gentium (Diss. München 1947); W. Gruber: ThPQ 112 (1964) 94; Y. M.-J. Congar: Concilium 1 (1965) 5—14; M. D. Koster: ThQ 145 (1965) 16 Anm. 4.

sein, wenn die Herkunft der Idee „Leib Christi" noch weiter geklärt und ihre Funktion in der paulinischen Theologie gut bestimmt ist[3].

[3] Vgl. dazu A. Oepke, Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus: ThLZ 79 (1954) 363—368.

Jedenfalls darf der Volk-Gottes-Gedanke nicht so einseitig betont werden, daß der neutestamentliche Gehalt von „Kirche" auf den alttestamentlichen Gehalt von „Volk Gottes" reduziert wird.

2. Wortlaut von Artikel 9[1]

Geschichte Israels als Geschichte unseres Heils[2]

In omni quidem tempore et in omni gente Deo acceptus est quicumque timet Eum et operatur iustitiam (cf. Act. 10, 35). Placuit tamen Deo homines non singulatim, quavis mutua connexione seclusa, [13] sanctificare et salvare, sed eos in populum constituere, qui in veritate Ipsum agnosceret Ipsique sancte serviret. Plebem igitur israeliticam Sibi in populum elegit, quocum foedus instituit et quem gradatim instruxit, Sese atque propositum voluntatis suae in eius historia manifestando eumque Sibi sanctificando.

Haec tamen omnia in praeparationem et figuram contigerunt foederis illius novi et perfecti, in Christo feriendi, et plenioris revelationis per Ipsum Dei Verbum carnem factum tradendae. „Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et feriam domui Israel et domui Iuda foedus novum ... Dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum scribam eam, et ero eis in Deum, et ipsi erunt Mihi in populum ... Omnes enim cognoscent Me a minimo usque ad maximum, ait Dominus" (Ier. 31, 31—34). Quod foedus novum Christus instituit, novum scilicet testamentum in suo sanguine (cf. 1 Cor. 11, 25), ex Iudaeis ac gentibus plebem vocans, quae non secundum carnem sed in Spiritu ad unitatem coalesceret, essetque novus Populus Dei. Credentes enim in Christum, renati non ex semine corruptibili, sed incorruptibili per verbum Dei vivi (cf. 1 Petr. 1, 23), non ex carne sed ex aqua et Spiritu Sancto (cf. Io. 3, 5—6), constituuntur tandem „genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis ... qui aliquando non populus, nunc autem populus Dei" (1 Petr. 2, 9—10).

Populus ille messianicus habet pro capite Christum, „qui traditus est propter delicta nostra et resurrexit propter iustificationem nostram" (Rom. 4, 25), et nunc nomen quod est super omne nomen adeptus, gloriose regnat in caelis. Habet pro conditione dignitatem libertatemque filiorum Dei, in quorum cordibus Spiritus Sanctus sicut in templo inhabitat. Habet pro lege mandatum novum diligendi sicut ipse Christus dilexit nos (cf. Io. 13, 34). Habet tandem pro fine Regnum Dei, ab ipso Deo in terris inchoatum, ulterius dilatandum, donec in fine saeculorum ab Ipso etiam consummetur, cum Christus apparuerit, vita nostra (cf. Col. 3, 4), et „ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei" (Rom. 8, 21). Itaque populus ille messianicus, quamvis universos homines actu non comprehendat, et non semel ut pusillus grex appareat, pro toto tamen genere humano firmissimum est germen unitatis, spei et salutis. A Christo in communionem vitae, caritatis et veritatis constitutus, ab Eo etiam ut instrumentum redemptionis omnium adsumitur, et tamquam lux mundi et sal terrae (cf. Matth. 5, 13—16), ad universum mundum emittitur.

[1] S. o. S. 8 Anm. *.

[2] Der Untertitel ist von uns hinzugefügt [Red. d. FR].

9. Zu aller Zeit und in jedem Volk ruht Gottes Wohlgefallen auf jedem, der ihn fürchtet und gerecht handelt (vgl. Apg 10, 35). Gott hat es aber gefallen, die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volke zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll. So hat er sich das Volk Israel zum Eigenvolk erwählt und hat mit ihm einen Bund geschlossen und es Stufe für Stufe unterwiesen. Dies tat er, indem er sich und seinen Heilsratsschluß in dessen Geschichte offenbarte und sich dieses Volk heiligte.

Dies alles aber wurde zur Vorbereitung und zum Vorausbild jenes neuen und vollkommenen Bundes, der in Christus geschlossen, und der volleren Offenbarung, die durch das Wort Gottes selbst in seiner Fleischwerdung übermittelt werden sollte. „Siehe, es kommen Tage, spricht der Herr, da schließe ich mit dem Hause Israel und dem Hause Juda einen neuen Bund ... Ich werde mein Gesetz in ihr Inneres geben, und ihrem Herzen will ich es einschreiben, und ich werde ihnen Gott sein, und sie werden mir zum Volke sein ... Alle nämlich werden mich kennen, vom Kleinsten bis zum Größten, spricht der Herr" (Jr 31, 31—34). Diesen neuen Bund hat Christus gestiftet, das Neue Testament nämlich in seinem Blute (vgl. 1 Kor 11, 25). So hat er sich aus Juden und Heiden ein Volk berufen, das nicht dem Fleische nach, sondern im Geiste zur Einheit zusammenwachsen und das neue Gottesvolk bilden sollte. Die an Christus glauben, werden nämlich durch das Wort des lebendigen Gottes (vgl. 1 Petr 1, 23) wiedergeboren nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen, nicht aus dem Fleische, sondern aus dem Wasser und dem Heiligen Geist (vgl. Jo 3, 5—6), schließlich gemacht zu „einem auserwählten Geschlecht, einem königlichen Priestertum ... einem heiligen Stamm, einem Volk der Erwerbung ... Die einst ein Nicht-Volk waren, sind jetzt „Gottes Volk" (1 Petr 2, 9—10).

Dieses messianische Volk hat zum Haupte Christus, „der hingegeben worden ist wegen unserer Sünden und auferstanden ist um unserer Rechtfertigung willen" (Röm. 4, 25) und jetzt voll Herrlichkeit im Himmel herrscht, da er den Namen über allen Namen erlangt hat. Seinem Stande eignet die Würde und die Freiheit der Kinder Gottes, in deren Herzen der Heilige Geist wie in einem Tempel wohnt. Sein Gesetz ist das neue Gebot (vgl. Jo 13, 34), zu lieben, wie Christus uns geliebt hat. Seine Bestimmung endlich ist das Reich Gottes, das von Gott selbst auf Erden grundgelegt wurde, das sich weiter entfalten muß, bis es am Ende der Zeiten von ihm auch vollendet werde, wenn Christus, unser Leben (vgl. Kol 3, 4), erscheinen wird und „die Schöpfung selbst von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes befreit wird" (Röm 8, 21). So ist denn dieses messianische Volk, obwohl es tatsächlich nicht alle Menschen umfaßt und gar oft als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils. Von Christus als Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit gestiftet, wird es von ihm auch als Werkzeug der Erlösung angenommen und als Licht der Welt und Salz der Erde (vgl. Mt 5, 13—16) in alle Welt gesandt.

Sicut vero Israel secundum carnem, qui in deserto peregrinabatur, Dei Ecclesia iam appellatur (2 Esdr. 13, 1; cf. Num. 20, 4; Deut. 23, 1 ss.) [14], ita novus Israel qui in praesenti saeculo incedens, futuram eamque manentem civitatem inquirit (cf. Hebr. 13, 14), etiam Ecclesia Christi nuncupatur (cf. Matth. 16, 18), quippe quam Ipse sanguine suo acquisivit (cf. Act. 20, 28), suo Spiritu replevit, aptisque mediis unionis visibilis et socialis instruxit. Deus congregationem eorum qui in Iesum, salutis auctorem et unitatis pacisque principium, credentes aspiciunt, convocavit et constituit Ecclesiam, ut sit universis et singulis sacramentum visibile huius salutiferae unitatis[2]. Ad universas regiones extendenda, in historiam hominum intrat, dum tamen simul tempora et fines populorum transcendit. Per tentationes vero et tribulationes procedens Ecclesia virtute gratiae Dei sibi a Domino promissae confortatur, ut in infirmitate carnis a perfecta fidelitate non deficiat, sed Domini sui digna sponsa remaneat, et sub actione Spiritus Sancti, seipsam renovare non desinat, donec per crucem perveniat ad lucem, quae nescit occasum.

Wie aber schon das Israel dem Fleische nach auf seiner Wüstenwanderung Kirche Gottes genannt wird (2 Esr 13, 1; vgl. Nm 20, 4; Dt 23, 1 ff), so wird auch das neue Israel, das auf der Suche nach der kommenden und bleibenden Stadt (vgl. Hebr 13, 14) in der gegenwärtigen Weltzeit einherzieht, Kirche Christi genannt (vgl. Mt 16, 18). Er selbst hat sie ja mit seinem Blute erworben (vgl. Apg 20.28), mit seinem Geiste erfüllt und mit geeigneten Mitteln sichtbarer und gesellschaftlicher Einheit ausgerüstet. Gott hat die Versammlung derer, die zu Christus als dem Urheber des Heils und dem Ursprung der Einheit und des Friedens glaubend aufschauen, als seine Kirche zusammengerufen und gestiftet, damit sie allen und jedem das sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit sei[2]. Bestimmt zur Verbreitung über alle Länder, tritt sie in die menschliche Geschichte ein und übersteigt doch zugleich Zeiten und Grenzen der Völker. Auf ihrem Weg durch Prüfungen und Trübsal wird die Kirche durch die Kraft der ihr vom Herrn verheißenen Gnade Gottes gestärkt, damit sie in der Schwachheit des Fleisches nicht abfalle von der vollkommenen Treue, sondern die würdige Braut ihres Herrn verbleibe und unter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes nicht aufhöre, sich selbst zu erneuern, bis sie durch das Kreuz zum Lichte gelangt, das keinen Untergang kennt.

---

2 Vgl. Cyprian, Epist. 69, 6: PL 3, 1142 B; Hartel 3 B, 754: „Das unauflösliche Sakrament der Einheit".

3. Kommentar zu Artikel 9[1]

Von Professor Dr. Grillmeier SJ, Frankfurt a. M.

Erster Abschnitt: Der zentrale Gedanke dieses Abschnittes ist grundlegend für das ganzes Kapitel: Die Verwirklichung des Heils geschieht auf dem Wege der Bildung einer Heilsgemeinde. Wohl fällt die Entscheidung eines jeden Menschen personal und individuell. Jeder steht frei vor seinem Gott in Christus und dem Geiste. Darum wird auch im Einleitungssatz betont, daß Gottes Wohlgefallen rechte innere Haltung und gerechtes Handeln des Einzelnen voraussetzt, so sehr, daß Gott seine Erwählung nicht an bestimmte Perioden der Geschichte und nicht an Zugehörigkeit zu einem Volk bindet. Dennoch zentriert sich das Heilshandeln Gottes in der Geschichte auf die Bildung einer Heilsgemeinde, die jedoch erst in der Endzeit ihre Vollendung und ihre restlose Absolutheit erhalten wird. In der irdischen Geschichte geht Gott stufenweise voran. Die erste Stufe ist die Erwählung und Führung des Volkes Israel. In ihm existierte das „Volk Gottes" in einer geschichtlichen Volksgemeinschaft von menschlicher, sozialer, völkischer Besonderheit. Die israelitische Volksgeschichte war das Medium der Offenbarung und Verwirklichung von Gottes Heilsratschluß, der aber schon der Gesamtheit der Menschen galt. Durch diese starke Bindung an ein konkretes Volk war die Universalität des Heils gefährdet oder verdeckt. Der Neue Bund in Christus, dem fleischgewordenen Sohn Gottes, dem Haupt der ganzen Menschheit, hat dagegen Eigenschaften, welche die Heilsgemeinschaft auf eine neue Grundlage stellen: Nun ist im „Worte Gottes" die volle Offenbarung gekommen, ist echte Innerlichkeit und tiefste personale Aneignung des Heils auf Grund der vollen Gotteserkenntnis und der Ausgießung des Heiligen Geistes möglich. Die neue Heilsgemeinschaft nimmt nicht von der fleischlichen Abstammung und Volksgemeinschaft ihren Ausgangspunkt, sondern von der Bundesstiftung in Christi Blut und der Annahme des Wortes Gottes im Glauben, der Besiegelung dieses Glaubens in der Taufe und der Neugeburt aus dem Geiste. Aber Glaubensannahme und -bekenntnis, Taufe und die damit gegebene Neuschöpfung, sind nicht als Faktoren der Heiligung des Einzelnen gedacht, sondern der Einzelne wird so geheiligt, daß er ein Glied des neuen Gottesvolkes werde. Gerade dadurch bildet sich aus isolierten Einzelnen, dem „Nicht-Volk" der Ungetauften, die neue Volksgemeinde der Getauften.

Zweiter Abschnitt: Die Eigenständigkeit des neuen messianischen Volkes wird nun in vier Punkten gekennzeichnet, und dies in einer kurzen Zusammenfassung der Aussagen von Kapitel I: 1. Seine entscheidende Prägung erfährt das neue Volk von seinem Haupt, Christus, her; dessen irdische Geschichte wie dessen Erhöhung ist dafür in gleicher Weise bedeutsam. — 2. Die Zugehörigkeit zu diesem Volk bedeutet Freiheit in Gotteskindschaft (gegenüber der Knechtschaft der nicht in Christus Erneuerten). — 3. Die Ordnung dieses Volkes fließt aus der Liebe als seinem Gesetz. — 4. Mit dem geschichtlich messianischen Volk bereitet sich aber die Vollverwirklichung der Gottesherrschaft am Ende der Zeiten vor. Weil es so das Organ der Herbeiführung dieser Herrschaft ist, muß es sich (in geschichtlicher Entwicklung) auf Erden ausbreiten. So ergibt sich die universal-menschheitliche Bedeutung dieses Volkes. Die „kleine Herde" birgt für die gesamte Menschheit lebendige Kräfte der Einigung und der steten Aufwärtsbewegung zum Heil in sich (vgl. oben zu Artikel 1, mit Anm. 4). In Christus wird sie zur Vermittlerin der Erlösung an die ganze Welt.

Dritter Abschnitt: **Die Volk- und Kirchwerdung hat aber eine Geschichte. Israel ist schon die „Gemeinde Gottes" (q'hal Jahwe, was die LXX mit ἐκκλησία übersetzt), weil von ihm gesammelt (ἐκκλησία bedeutet darum nicht die demokratische Volksversammlung im antiken Sinn, sondern die vor dem Bundesgott versammelte Kult- und Heilsgemeinde).** Das neue Israel ist als „Gemeinde Christi" verwirklicht. Das neue Gottesvolk ist nicht eine ungesteigerte oder bruchlose Fortsetzung des alten Israel: Seine Neuheit liegt darin, daß Christus es durch seinen Kreuzestod als sein Eigentum erworben, mit seinem Geist begnadet und durch Stiftung sichtbar-sozialer Bande geeinigt hat und immerdar zusammenhält (siehe Artikel 3[1a]). In einer kurzen Synthese werden letzte Herkunft, innerer fortdauernder Grund der Existenz und die Zielsetzung der Kirche markant herausgehoben: letzte Quelle der Kirche als Heilsgemeinde ist der setzende, berufende, sammelnde Gnadenwille Gottes; unmittelbare geschichtliche (Verdienst-)Ursache ist Christus, dessen Gabe Heil, Einheit und Friede sind; Kirche ist aber nicht ohne das freie Ja des Menschen. Das Ja zum Heil in der Kirche und durch sie

---

1 s. o. S. 21 Anm. 1.

bedeutet auch ein Ja zur Verwirklichung der Einheit der Menschheit in der Familie der Kinder Gottes. Die Konstitution nimmt also eine Grundidee des AT und des NT auf: Das Subjekt des Heils, an das Gottes Erbarmen sich wendet, ist zunächst immer das Volk, die Gesamtheit der Völker, ist die Kirche als der Partner des Bundes, und der einzelne immer nur als Glied an diesem Volk der Verheißung[2]. Alle Heilswege Gottes führen in die Gemeinschaft. Auch die Menschen, welche diese letzte Konkretisierung des Heilswillens Gottes, die Kirchenbildung nämlich als das „sichtbare Heilszeichen" der eschatologischen Gemeinschaft, nicht erkennen und darum ausdrücklich nicht mitvollziehen, dennoch ihrem Gewissen folgen, sind auf dem Wege zu dieser Einheit. Auch sie leisten ihren Beitrag zur „Erbauung der Stadt Gottes"[3]. Mit großem Ernst werden zum Abschluß die Spannungen, die im Wesen der Kirche liegen, hervorgehoben: Geschichtliche und geographische Universalität und doch zeitlich und räumlich beschränkte Geschichtlichkeit im Wachstum, irdische Trübsal und Berufung zur Herrlichkeit, Schwachheit des Fleisches und doch Verheißung ewiger Bundestreue im Heiligen Geiste (vgl. Artikel 4 und 8, 3—4)[4].

Artikel 10—12[4] sind zusammenzunehmen. Sie zeigen die neue Würde des Volkes Gottes und Christi von seiner Berufung her zur Teilnahme am Königtum, Priestertum und Prophetentum Christi. Während das „Königtum" nur kurz erwähnt wird, ist vor allem der Idee des „Priestertums" breiter Raum gewidmet. Darin wird eine Spiritualität grundgelegt, die aus dem Gedanken der Kirche gespeist wird. Wohl waren verschiedene Väter von der Furcht vor einer Einebnung des Weihepriestertums erfüllt. Den Orientalen vor allem ist die Idee des allgemeinen oder gemeinsamen (commune) Priestertums wenig vertraut. Sie fürchten, daß damit die Gefahr einer Einmischung der Laien in das Amt wächst. Die biblischen Grundlagen für das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen sind aber fest genug, um einen stärkeren Ausbau dieser Idee zu tragen, den übrigens schon die Enzyklika „Mediator Dei" und die Konstitution über die Heilige Liturgie eingeleitet haben.

[2] Vgl. K. Rahner, Kirche und Sakramente (Freiburg [2]1963) 78.

[3] Dies betont die Relatio zu unserem Abschnitt, abgedruckt in der Folio-Ausgabe des Schemas vom Jahre 1964. Vgl. Artikel 16.

[4] [Fehlt in diesem Auszug. Red. d. FR.]

4. Der Wortlaut von Artikel 16[1]

Der umfassende Heilswille Gottes[2]

16. **Ii tandem qui Evangelium nondum acceperunt, ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur[2a]. In primis quidem populus ille cui data fuerunt testamenta et promissa et ex quo Christus ortus est secundum carnem (cf. Rom. 9, 4—5), poulus secundum electionem carissimus propter patres: sine poenitentia enim sunt dona et vocatio Dei** (cf. Rom. 11, 28—29). Sed propositum salutis et eos amplecitur, qui Creatorem agnosunt, inter quos imprimis, Musulmanos, qui fidem Abrahae se tenere profitentes, nobiscum Deum adorant unicum, misericordem, homines die novissimo iudicatorum. Neque ab aliis, qui umbris et imaginibus Deum ignotum quaerunt, ab huiusmodi Deus ipse longe est, cum det omnibus vitam et inspirationem et omnia (cf. Act. 17, 25—28), et Salvator velit omnes homines salvos fieri (cf. 1 Tim, 2, 4). Qui enim Evangelium Christi Eiusque Ecclesiam sine culpa ignorantes, Deum tamen sincero corde quaerunt, Eiusque voluntatem per conscientiae dictamen agnitam, operibus adimplere, sub gratiae influxu, conantur, aeternam salutem consequi possunt[3]. Nec divina Providentia auxilia ad salutem necessaria denegat his qui sine culpa ad expressam agnitionem Dei nondum pervenerunt et rectam vitam non sine divina gratia assequi nituntur. Quidquid enim boni et veri apud illos inventur, ab Ecclesia tamquam praeparatio evangelica aestimatur[4] et ab Illo datum qui illuminat omnem hominem, ut tandem vitam habeat . . .

Diejenigen endlich, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weisen hingeordnet[2a]. In erster Linie jenes Volk, dem der Bund und die Verheißungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist (vgl. Röm 9, 4—5), dieses seiner Erwählung nach um der Väter willen so teure Volk: Die Gaben und Berufung Gottes nämlich sind ohne Reue (vgl. Röm 11, 28—19). Der Heilswille umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird. Aber auch den anderen, die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen, auch solchen ist Gott nicht ferne, da er allen Leben und Atem gibt (vgl. Apg 17, 25—28) und als Erlöser will, daß alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 Tim 2, 4). Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen[3]. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen. Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft[4], und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe . . .

[1] s. o. S. 8 Anm. *.

[2] s. o. S. 23 Anm. 2.

[2a] Vgl. Thomas v. Aquin, Summa Theol. III, q. 8, a. 3, ad 1.

[3] Vgl. Brief des Heiligen Offiziums an den Erzbischof von Boston: Denz. 3869—3872.

[4] Eusebius v. Caes., Praeparatio Evangelica 1, 1: PG 21, 28 AB.

5. Kommentar zu Artikel 16[1]

Von Professor Dr. Aloys Grillmeier, SJ

Der gegenüber der Vorlage von 1963 bedeutend erweiterte Text handelt von den Nichtchristen[1a]: 1. von den Juden, 2. von den Anhängern des Islam, 3. von den Völkern, welche die jüdisch-christliche Offenbarung nicht kennen, aber dennoch den Gott der Vorsehung und der Vergeltung verehren; 4. von den Atheisten oder vielmehr von solchen, die sich zwar als religionslos bezeichnen, in Wirklichkeit aber eine absolute Gerechtigkeit und den Frieden, also absolute Werte, suchen und bejahen. Ursprünglich (1963) war in diesem Abschnitt die Missionsaufgabe der Kirche gegenüber allen Nichtchristen unmittelbar in den Blick genommen. Darum lautete auch die Überschrift: Von den Nichtchristen, die zur Kirche zu führen sind. Nun wird Artikel 16 als Fortführung von Artikel 14 und 15 aufgefaßt und die verschiedene *Zuordnung* (ordinantur) der je verschiedenen nichtchristlichen Gruppen zum „Gottesvolk" zum Thema gemacht. Die Relatio zu Artikel 16 . . . betont, daß als Grundvoraussetzung

[1] s. o. S. 21 Anm. 1.

[1a] [Vgl. FR XVI/XVII, S. 5 r.] — Nach einer Nota der Relatio (1964) zu Artikel 15 sind zu den Nichtchristen auch jene Gruppen zu rechnen, die sich zwar als „Christen" bezeichnen, aber die christliche Taufe ablehnen. Mit Berufung auf Jo 3, 5 wird die Taufe als Unterscheidungsmerkmal zwischen Christen und Nichtchristen hervorgehoben.

zu gelten hat: Christus hat objektiv alle Menschen erlöst, und er beruft und lenkt alle zur Kirche hin. Jede Gnade (Christi) habe eine gemeinschaftsbezogene und ekklesiale Eigenart (omnis autem gratia quandum indolem communitariam induit et ad Ecclesiam respicit). Damit sollte der Kritik an der alten Fassung von 1963 begegnet werden, welche den individualistischen Zug des früheren Textes (Artikel 10 [s. o. S. 25 l. o., 4] gerügt hatte. Die Idee vom Gottesvolk wird nun noch einmal in Erinnerung gebracht. Es geht um die verschiedene Zuordnung der oben genannten Gruppen von Nichtchristen zu diesem populus Dei. Die Konstitution führt in ihrer Darstellung von innen nach außen, von größerer Nähe zu größerer Ferne[2].

Die stärkste Zuordnung zum Christenvolk ist beim jüdischen Volk gegeben. Dies auf Grund seiner Berufung im Bund und durch die Verheißungen, die in Christus so neu zur Erfüllung kommen sollten, daß ein gläubiges Israel eben das neue Gottesvolk gebildet hätte, das nun die Kirche darstellt. Sie hat das Erbe Israels aufgenommen, das aber dem erstberufenen Volk immer noch angeboten bleibt. Die Eschatologie des Römerbriefes (11, 25—32), auf die kurz hingewiesen wird, schließt die Rettung von ganz Israel mit ein. Im Gegensatz zur Erklärung über die nichtchristlichen Religionen geht es hier nur um die theologische Basis der Beziehung zwischen Volk Gottes und Judentum unter der Sicht des Heiles. Dort wird — zusammen mit einer erweiterten Darstellung auch des den „Christen und Juden gemeinsamen geistigen Erbes" — besonders von den menschlichen Beziehungen gesprochen (mutua cognitio et aestimatio).

Der Glaube an den einen Schöpfergott, den Barmherzigen und den Richter, Anteil an der an Abraham ergangenen Offenbarung eint Juden, Christen und Muselmanen. In der Fassung I von 1964 war die Gemeinsamkeit des Islam mit dem Judentum in der „Offenbarung" des Alten Bundes stärker betont: nec revelationi Patribus factae extranei sunt filii Ismael, qui, Abraham patrem agnoscentes, in Deum quoque Abrahae credunt[2a]. Nun ist die Linie nicht vom Islam zum Judentum gezogen, sondern der „Glaube Abrahams" wie überhaupt der für den Islam so betonte Ein-Gott-Glaube (der freilich eine Trinität ausschließt) wird als Anknüpfungspunkt des Heilswillens Gottes hingestellt. Die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen beschreibt die Gemeinsamkeit zwischen Islam und Christentum noch genauer, um daraus die Notwendigkeit und Möglichkeit der gegenseitigen menschlichen Annäherung zu begründen.

Damit ist der Kreis der Religionen, die unmittelbar, ganz oder teilweise, an der auf Christus hin gegebenen Offenbarung Gottes teilhaben, geschlossen. Dennoch ist eben dieser Gott des Heiles in Christus schon befaßt mit denen, die den „unbekannten Gott" in Schatten und Bildern (in der Natur, vor allem im Menschen als Einzelperson und als Gemeinschaft, in der Geschichte von Mensch und Kosmos) ehrlichen Herzens suchen. Im eigenen Gewissen vernehmen sie Gottes Stimme und können seinen Willen unter dem Einfluß seiner (heilenden, helfenden, inneren) Gnade erfüllen. Der Gott, den sie damit erfassen, ist objektiv nicht nur der Gott der Schöpfung, sondern der eine Gott von Schöpfung und Heil. Dieser Gott des Heils (Salvator) ist auch für den Unwissenden, aber ehrlich Suchenden schon präsent und tätig, bis sich die Begegnung mit ihm in der Rechtfertigung vollzieht. Der Ausgangspunkt für die Begegnung mit Gott ist darum ein anderer, als er in einer Welt ohne Christus und Kirche wäre: „Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnte, ihnen ihre Vergehen nicht anrechnete und das Wort der Versöhnung in uns legte" (2 Kor 5, 19). Es gibt objektive Vorgegebenheiten für das Heil, wie den allgemeinen Heilswillen Gottes, die Einheit des Menschengeschlechtes und seiner Geschichte, die wirkliche Einheit Christi mit diesem Menschengeschlecht kraft der Inkarnation und eben die von Paulus als Initiative Gottes hingestellte Versöhnungstat in Christus, die daraus hervorgegangene Kirche als Ort der Gegenwart des Gottes des Heils in der Welt. Sofern der Einzelne Glied dieser Menschheit ist und in ihr etwa einem Volk mit ganz besonderen religiösen Voraussetzungen angehört und die konkrete menschliche Geschichte erlebt, wird er davon schon in seinen Entscheidungen getragen und bestimmt. Wie schließlich die eigentliche Rechtfertigung (in Glaube und Liebe) geschieht, davon spricht die Konstitution nicht. Ihr kommt es nur darauf an, zu zeigen, daß alle Verbindung mit Gott schon auf die Annahme des Gottes des Heils zielt und damit auch zu einer Hinordnung auf das Gottesvolk wird. Darin besteht die Gemeinsamkeit zwischen Gottesvolk und diesen Gottsuchern[3].

Wieweit die einzelnen nichtchristlichen Religionen schon eine Disposition auf das Heil in Christus sind, wird in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (Artikel 1 und 2) näher ausgeführt. Dabei wird klar und eindeutig betont, daß der eigentliche Heilsweg Christus ist und bleibt (Artikel 2, 2 [s. u. S. 27 f.]).

Das Konzil sucht noch nach einem letzten Anknüpfungspunkt für das Heil und die Zuordnung zum Volk Gottes bei jenen, die ohne Schuld nicht zu einer ausdrücklichen Anerkennung Gottes gelangt sind, aber den rechten Weg mit Hilfe der göttlichen Gnade zu gehen suchen. Es wird über sie nur gesagt, daß ihnen die heilschaffende Gnade nicht versagt wird. *Wie* diese das Heil wirkt, ob dies auch möglich ist *innerhalb* dieses schuldlosen theoretischen Atheismus (etwa durch einen Theismus im unreflexen sittlichen Daseinsvollzug unter der Gnade, die Offenbarung und Glaube impliziert) oder nur dadurch, daß die Gnade aus diesem Atheismus herausführt (wann?), darüber schweigt der Text. Wenn auch außerhalb des Bereichs des explizit gepredigten Evangeliums heilschaffende Gnade möglich ist[4], so ist wohl auch hier die erste Möglichkeit nicht ausgeschlossen. Jedenfalls wird die sittliche Einstellung eines solchen Atheisten eine „praeparatio evangelica[5] genannt. Wie von diesen Voraussetzungen her die Gnade Gottes die Menschen ergreift, ist nicht gesagt. Daß ein innerer Prozeß der Hinführung angenommen wird, folgt aus dem Wortlaut, der von dem „Guten und Wahren" spricht „als Gabe dessen ... der jeden Menschen erleuchtet, damit er *schließlich* (tandem) das Leben habe"[6].

---

2 Anders [d. h. gerade umgekehrt! D. Red. d. FR] die Erklärung über das Verhalten der Kirche zu den nichtchristlichen Relegionen. Vgl. J. Masson, La Déclaration sur les religions non-chrétiennes: NR Th 87 (1965) 1066—1083. Fr. Ricken, „Ecclesia ... universale salutis sacramentum": Scholastik 40 (1965) 381—388, mit Literatur.

2a s. FR XVI/XVII, S. 6.

3 Darum sagt Erzbischof Garonne in seiner Relatio zum II. Kapitel (17. 9 1964): „Ne omnio licet illos ut pure alienos habere a Populo Dei in quibus quadem inveniuntur ... de his quae populi Dei sunt (zunächst sind Judentum und Islam gemeint), vel etiam illos quorum corda a gratia Dei secreto sollicitari credimus (Nr. 16). Et his concludendum est, ut ex toto Capite profluit, in Ecclesia semper et ubique impetum et aestum a Spiritu moveri, a quo nemo se abstrahare potest, et cuius symbolum simul et medium in Missionibus datur (Nr. 17)."

4 Im Decretum de activitate missionali Ecclesiae 7 wird (unbeschadet der Notwendigkeit der Mission) die Möglichkeit eines heilschaffenden Glaubens in solchen bejaht, die schuldlos das Evangelium explizit nicht vernommen haben. Dabei wird freilich betont, daß das *Wie* solchen Glaubens dunkel sei („Deus viis sibi notis ..."). Mit dieser Betonung der Schwierigkeit einer solchen Erklärung ist ein weiterer theologischer Klärungsversuch nicht untersagt.

5 Das Schema von 1963, Pars I, bringt in nota 38 (p. 19—20) reiche Belege und die verschiedenen Formen dieser Idee: 1. de seminibus veritatis (Justin, Tertullian, Origenes); 2. de affinitate (syngeneia) inter Creatorem et creaturam (Laktanz, Augustinus); de paedagogia divina, qua misericordia Dei ... ad Evangelium praeparat (Irenäus, Gregor v. Nazianz).

6 Zu den verschiedenen theologischen Auslegungsmöglichkeiten vgl. Fr. Ricken, „Ecclesia ... universale salutis sacramentum": Scholastik 40 (1965), 386—388. Dazu wäre jetzt der in Anm. 13 angeführte Text aus dem „Decretum de activitate missionali Ecclesiae" zu beachten. Zum Ganzen sind auch die Ausführungen über den Atheismus in der Pastoralkonstitution „De Ecclesia in mundo temporis", Artikel 19—20, heranzuziehen. Vgl. auch Paul VI., „Ecclesiam suam", III: AAS 56 (1964) 637—659.

D. Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, insbesondere zu den Juden

1. Der Wortlaut der Erklärung [1]

Declaratio de ecclesiae habitudine ad religiones christianas

1. Prooemium. Nostra aetate, in qua genus humanum in dies artius unitur et necessitudines inter varios populos augentur, Ecclesia attentius considerat quae sit sua habitudo ad religiones non-christianas. In suo munere unitatem et caritatem inter homines, immo et inter gentes, fovendi ea imprimis hic considerat quae hominibus sunt communia et ad mutuum consortium ducunt.

Una enim communitas sunt omnes gentes, unam habent originem, cum Deus omne genus hominum inhabitare fecerit super universam faciem terrae [1], unum etiam habent finem ultimum, Deum, cuius providentia ac bonitatis testimonium et consilia salutis ad omnes se extendunt [2], donec uniantur electi in Civitate Sancta, quam claritas Dei illuminabit, ubi gentes ambulabunt in lumine eius [3].

Homines a variis religionibus responsum exspectant de reconditis condicionis humanae aenigmatibus, quae sicut olim et hodie corda hominum intime commovent: quid sit homo, quis sensus et finis vitae nostrae, quid bonum et quid peccatum, quem ortum habeant dolores et quem finem, quae sit via ad veram felicitatem obtinendam, quid mors, iudicium et retributio post mortem, quid demum illud ultimum et ineffabile mysterium quod nostram existentiam amplectitur, ex quo ortum sumimus et quo tendimus.

2. Iam ab antiquo usque ad tempus hodiernum apud diversas gentes invenitur quaedam perceptio illius arcanae virtutis, quae cursui rerum et eventibus vitae humanae praesens est, immo aliquando agnitio Summi Numinis vel etiam Patris. Quae perceptio atque agnitio vitam earum intimo sensu religioso penetrant. Religiones vero cum progressu culturae connexae subtilioribus notionibus et lingua magis exculta ad easdem quaestiones respondere satagunt. Ita in Hinduismo homines mysterium divinum scrutantur et exprimunt inexhausta foecunditate mythorum et acutis conatibus philosophiae, atque liberationem quaerunt ab angustiis nostrae conditionis vel per formas vitae asceticae vel per profundam meditationem, vel per refugium ad Deum cum amore et confidentia. In Buddhismo secundum varias eius formas radicalis insufficientia mundi huius mutabilis agnoscitur et via docetur qua homines, animo devoto et confidente, sive statum perfectae liberationis acquirere, sive, vel propriis conatibus vel superiore auxilio innixi, ad summam illuminationem pertingere valeant. Sic ceterae quoque religiones, quae per totum mundum inveniunter. inquietudini cordis hominum variis modis occurrere nituntur proponendo vias, doctrinas scilicet ac praecepta vitae, necnon ritus sacros.

Ecclesia catholica nihil eorum, quae in his religionibus vera et sancta sunt reicit. Sincera cum observantia considerat illos modos agendi et vivendi, illa praecepta et doctrinas, quae, quamvis ab iis quae ipsa tenet et proponit in multis discrepent, haud raro referunt tamen radium illius Veritatis, quae illu-

Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen

1. Vorwort. In unserer Zeit, da sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zu vereinen sucht und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren, erwägt die Kirche mit um so größerer Aufmerksamkeit, in welchem Verhältnis sie zu den nichtchristlichen Religionen steht. Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern, faßt sie vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt.

Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ [1a]; auch haben sie Gott als ein und dasselbe letzte Ziel. Seine Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Ratschlüsse des Heils erstrecken sich auf alle Menschen [2], bis die Erwählten vereint sein werden in der Heiligen Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird; werden doch alle Völker in seinem Lichte wandeln [3].

Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?

2. Von den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist, und nicht selten findet sich auch die Anerkenntnis einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters. Diese Wahrnehmung und Anerkenntnis durchtränkt ihr Leben mit einem tiefen religiösen Sinn. Im Zusammenhang mit dem Fortschreiten der Kultur suchen die Religionen mit genaueren Begriffen und in einer mehr durchgebildeten Sprache Antwort auf die gleichen Fragen. So erforschen im Hinduismus die Menschen das göttliche Geheimnis und bringen es in einem unerschöpflichen Reichtum von Mythen und in tiefdringenden philosophischen Versuchen zum Ausdruck und suchen durch aszetische Lebensformen oder tiefe Meditation oder liebend vertrauende Zuflucht zu Gott Befreiung von der Enge und Beschränktheit unserer Lage. Der Buddhismus anerkennt in seinen verschiedenen Formen das radikale Ungenügen dieser veränderlichen Welt und lehrt einen Weg, auf dem die Menschen frommen und vertrauenden Herzens entweder den Zustand vollkommener Befreiung zu erreichen vermöchten oder, sei es durch eigenes Bemühen oder durch Hilfe von oben, zur höchsten Stufe der Erleuchtung gelangen könnten. So sind auch die übrigen in der ganzen Welt verbreiteten Religionen bemüht, der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen, indem sie Wege weisen: Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten.

Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht

---

1 s. o. S. 8 Anm. *.

1a Vgl. Apg 17, 26

2 Vgl. Weish 8, 1; Apg 14, 17; Röm 2, 6—7; 1 Tim 2, 4.

3 Vgl. Apg 21, 23 f.

indesinenter Christum, qui est „via, veritas et vita" (Io. 14, 6), in quo homines plenitudinem vitae religiosae inveniunt, in quo Deus omnia Sibi reconciliavit [4].

Filios suos igitur hortatur, ut cum prudentia et caritate per colloquia et collaborationem cum asseclis aliarum religionum, fidem et vitam christianam testantes, illa bona spiritualia et moralia necnon illos valores socio- culturales, quae apud eos inveniuntur, agnoscant, servent et promoveant.

3. Ecclesia cum aestimatione quoque Muslimos respicit qui unicum Deum adorant, viventem subsistentem misericordem et omnipotentem, Creatorem coeli et terrae [5], homines allocutum, cuius occultis etiam decretis toto animo se submittere student, sicut Deo se submisit Abraham ad quem fides islamica libenter sese refert. Iesum, quem quidem ut Deum non agnoscunt, ut prophetam tamen venerantur, matremque eius virginalem honorant Mariam et aliquando eam devote etiam invocant. Diem insuper iudicii expectant cum Deus omnes homines resuscitatos remunerabit. Exinde vitam moralem aestimant et Deum maxime in oratione, eleemosynis et ieiunio colunt.

Quodsi in decursu saeculorum inter Christianos et Muslimos non paucae dissensiones et inimicitiae exortae sint, Sacrosancta Synodus omnes exhortatur, ut, praeterita oblivisccntes, se ad comprehensionem mutuam sincere exerceant et pro omnibus hominibus iustitiam socialem, bona moralia necnon pacem et libertatem communiter tueantur et promoveant.

4. Mysterium Ecclesiae perscrutans, Sacra haec Synodus meminit vinculi, quo populus Novi Testamenti cum stirpe Abrahae spiritualiter coniunctus est.

Ecclesia enim Christi agnoscit et electionis suae initia iam apud Patriarchas, Moysen et Prophetas, iuxta salutare Dei mysterium, inveniri. Confitetur omnes Christifideles, Abrahae filios secundum fidem [6], in eiusdem Patriarchae vocatione includi et salutem Ecclesiae in populi electi exitu de terra servitutis mystice praesignari. Quare nequit Ecclesia oblivisci se per populum illum, quocum Deus et ineffabili misericordia sua Antiquum Foedus inire dignatus est, Revelationem Veteris Testamenti accepisse et nutriri radice bonae olivae, in quam inserti sunt rami oleastri Gentium [7]. Credit enim Ecclesia Christum, Pacem nostram, per crucem Iudaeos et Gentes reconciliasse et utraque in Semetipso fecisse unum [8].

Semper quoque prae oculis habet Ecclesia verba Apostoli Pauli de cognatius eius, „quorum adoptio est filiorum et gloria et testamentum et legislatio et obsequium et promissa, quorum patres et ex quibus est Christus secundum carnem" (Rom. 9, 4—5), filius Maria Virginis. Recordatur etiam ex populo iudaico natos esse Apostolos, Ecclesiae fundamenta et columnas, atque plurimos

selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkündigen Christus, der ist „der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Jo 14, 6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat [4].

Deshalb mahnt sie ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.

3. Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde [5], der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten.

Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslim kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen.

4. Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist.

So anerkennt die Kirche Christi, daß nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten, finden. Sie bekennt, daß alle Christgläubigen als Söhne Abrahams dem Glauben nach [6] in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind und daß in dem Auszug des erwählten Volkes aus dem Lande der Knechtschaft das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist. Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, daß sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testamentes empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind [7]. Denn die Kirche glaubt, daß Christus, unser Friede, Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt hat [8].

Die Kirche hat auch stets die Worte des Apostels Paulus vor Augen, der von seinen Stammesverwandten sagt, daß „ihnen die Annahme an Sohnes Statt und die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen gehören, wie auch die Väter, und daß aus ihnen Christus dem Fleische nach stammt" (Röm 9, 4—5), der Sohn der Jungfrau Maria. Auch hält sie gegen-

---

4 Vgl. 2 Kor 5, 18—19
5 Vgl. Gregor VII. Ep. XXI Ad Anzir (Nazir) regem Mauritaniae: PL 148, 450 f.
6 Vgl. Gal 3, 7.
7 Vgl. Röm 11, 17—24.
8 Vgl. Eph 2, 14—16

illos primos discipulos, qui Evangelium Christi mundo annuntiaverunt.

wärtig, daß aus dem jüdischen Volk die Apostel stammen, die Grundfesten und Säulen der Kirche, sowie die meisten jener ersten Jünger, die das Evangelium Christi der Welt verkündet haben.

Teste Sacra Scriptura, Ierusalem tempus visitationis suae non cognovit[9], atque Iudaei magna parte Evangelium non acceperunt, immo non pauci diffusioni eius se opposuerunt[10]. Nihilominus, secundum Apostolum, Iudai Deo, cuius dona et vocatio sine poenitentia sunt, adhuc carissimi manent propter patres[11]. Una cum Prophetis eodemque Apostolo Ecclesia diem Deo soli notum expectat, quo populi omnes una voce Dominum invocabunt et „servient ei humero uno" (Soph. 3, 9)[12].

Wie die Schrift bezeugt, hat Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt[9], und ein großer Teil der Juden hat das Evangelium nicht angenommen, ja nicht wenige haben sich seiner Ausbreitung widersetzt[10]. Nichtsdestoweniger sind die Juden nach dem Zeugnis des Apostels immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich[11]. Mit den Propheten und mit demselben Apostel erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit e i n e r Stimme den Herrn anrufen und ihm „einträchtig dienen" (Soph 3, 9)[12].

Cum igitur adeo magnum sit patrimonium spirituale Christianis et Iudaeis commune, Sacra haec Synodus mutuam utriusque cognitionem et aestimationem, quae praesertim studiis biblicis et theologicis atque fraternis colloquiis obtinetur vul, fovere et commendare.

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

Etsi auctoritates Iudaeorum cum suis asseclis mortem Christi urserunt[13], tamen ea quae in passione Eius perpetrata sunt nec omnibus indistincte Iudaeis tunc viventibus, nec Iudaeis hodiernis imputari possunt. Licet autem Ecclesia sit novus populus Dei, Iudaei tamen neque ut a Deo reprobati neque ut maledicti exhibeantur, quasi hoc ex Sacris Litteris sequatur. Ideo curent omnes ne in catechesi et in Verbi Dei praedicatione habenda quidquam doceant, quod cum veritate evangelica et spiritu Christi non congruat.

Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben[13], kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen. Gewiß ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern. Darum sollen alle dafür Sorge tragen, daß niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang steht.

Praterea, Ecclesia, quae omnes persecutiones in quosvis homines reprobat, memor communis cum Iudaeis patrimonii, nec rationibus politicis sed religiosa caritate evangelica impulsa, odia, persecutiones, antisemitismi manifestationes, quovis tempore et a quibusvis in Iudeos habita, deplorat.

Im Bewußtsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt [bedauert zutiefst Anm. d. Red. d. FR] die Kirche[13a], die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben.

Ceterum Christus, uti semper tenuit et tenet Ecclesia, propter peccata omnium hominum voluntarie passionem suam et mortem immensa caritate obiit, ut omnes salutem consequantur. Ecclesiae praedicantis ergo est annuntiare crucem Christi tamquam signum universalis Dei amoris et fontem omnis gratiae.

Auch hat ja Christus, wie die Kirche immer gelehrt hat und lehrt, in Freiheit, um der Sünden aller Menschen willen, sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher Liebe auf sich genommen[13b], damit alle das Heil erlangen. So ist es die Aufgabe der Predigt der Kirche, das Kreuz Christi als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden zu verkünden [Hervorhebung durch Red. d. FR].

---

9 Vgl. Lk 19, 44.

10 Vgl. Röm 11, 28.

11 Vgl. Röm 11, 28—29; vgl. Dogmatische Konstitution Lumen Gentium: AAS 57 (1965) 20.

12 Vgl. Is 66, 23; Ps 65, 4; Röm 11, 11—32.

13 Vgl. Jo 19, 6.

13a Vgl. Kardinal Bea und das jüdische Volk, S. 107,3 (s. u. S. 138).

13b *Auszug aus dem Katechismus des Konzils von Trient.* Wenn man den Grund sucht, warum der Sohn Gottes ein so bitteres Leiden erduldet hat, wird man finden, daß dies vor allem, über die Erbsünde hinaus, die Verbrechen und Sünden sind, welche die Menschen vom Anbeginn der Welt bis auf den heutigen Tag begangen haben und die sie noch bis zum Ende der Zeiten begehen werden . . .

Es ist klar, daß alle, die immer wieder in ihre Sünden zurückfallen, an diesem Vergehen Schuld tragen. Tatsächlich sind es unsere Sünden, die unseren Herrn Jesus Christus die Marter des Kreuzes erleiden ließen, und zweifelsohne kreuzigen jene, die sich in Unordnung und Übel stürzen, „den Sohn Gottes für ihre Person abermals und machen ihn zum öffentlichen Gespött" (Hebr 6, 6). Wir müssen uns eingestehen, daß unser Verbrechen in diesem Falle größer als das der Juden ist, denn der Apostel versichert uns (1 Kor 2, 8): „Hätten sie den Herrn der Herrlichkeit erkannt, hätten sie ihn nicht gekreuzigt." Wir hingegen behaupten, daß wir ihn kennen, und wenn wir ihn in unseren Werken verleugnen,

5. Nequimus vero Deum omnium Patrem invocare, si erga quosdam homines, ad imaginem Dei creatos, fraterne nos gerere renuimus. Habitudo hominis ad Deum Patrem et habitudo hominis ad hominis fratres adeo connectuntur, ut Scriptura dicat: „qui non diligit, non novit Deum" (1 Io. 4, 8).

Fundamentum ergo tollitur omni theoriae vel praxi qute inter hominem et hominem, inter gentem et gentem, discrimen quoad humanam dignitatem et iura exinde dimanantia inducit.

Ecclesia igitur quamvis hominum discriminationem aut vexationem stirpis vel coloris, condicionis vel religionis causa factam tamquam a Christi mente alienam, reprobat. Proinde, Christfideles Sacra Synodus, vestigia Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli premens, ardenter obsecrat ut „conversationem inter gentes habentes bonam" (1 Petr. 2, 12) si fieri potest, quod in eis est cum omnibus hominibus pacem habeant[14], ita ut vere sint filii Patris qui in coelis est[15].

Haec omnia et singula, quae in hac Declaratione edicta sunt, placuerunt Sacrosancti Concilii Patribus. Et Nos, Apostolica a Christo Nobis tradita potestate, illa, una cum Venerabilibus Patribus, in Spiritu Sancto approbamus, decernimus ac statuimus et quae synodaliter statuta sunt ad Dei gloriam promulgari iubemus.

Romae, apud S. Petrum, die XXVIII mensis octobris anno MCMLXV.

5. Wir können aber Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern. Das Verhalten des Menschen zu Gott dem Vater und sein Verhalten zu den Menschenbrüdern stehen in so engem Zusammenhang, daß die Schrift sagt: „Wer nicht liebt, kennt Gott nicht" (1 Jo 4, 8).

So wird also jeder Theorie oder Praxis das Fundament entzogen, die zwischen Mensch und Mensch, zwischen Volk und Volk bezüglich der Menschenwürde und der daraus fließenden Rechte einen Unterschied macht.

Deshalb verwirft die Kirche jede Diskriminierung eines Menschen oder jeden Gewaltakt gegen ihn um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen, weil dies dem Geist Christi widerspricht. Und dementsprechend ruft die Heilige Synode, den Spuren der heiligen Apostel Petrus und Paulus folgend, die Gläubigen mit leidenschaftlichem Ernst dazu auf, daß sie „einen guten Wandel unter den Völkern führen" (1 Petr 2, 12) und womöglich, soviel an ihnen liegt, mit allen Menschen Frieden halten[14], so daß sie in Wahrheit Söhne des Vaters sind, der im Himmel ist[15].

Was in dieser Erklärung im gesamten und im einzelnen ausgesprochen ist, hat die Zustimmung der Väter gefunden. Und Wir, kraft der von Christus Uns übertragenen Apostolischen Vollmacht, billigen, beschließen und verordnen es zusammen mit den Ehrwürdigen Vätern im Heiligen Geiste und gebieten zur Ehre Gottes die Veröffentlichung dessen, was so durch das Konzil verordnet ist.

Rom, bei St. Peter, am 28. Oktober 1965.

---

erheben wir gleichsam unsere Verbrecherhände gegen ihn. (Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini, Pars I, cap. 5, § 11; ed. Romani 1845, pp. 34—35). — Dazu ferner:

1. Die erste Stufe des Korans beginnt folgendermaßen: „Im Namen Gottes, des ‚Sehr-Barmherzigen' . . ." Unsere Aufmerksamkeit wird hier auf die Beifügung zum Worte „Gott" gelenkt. Diese von den Mohammedanern geprägte Apposition, welche ebenso die Juden wie auch die Christen als Ausdruck ihrer Religion beanspruchen, entspricht dem allgemeinen Plane der Erklärung, nämlich: aufzufordern, das Vergangene zu vergessen und nach dem Beispiel des verzeihenden Gottes, des Sehr-Barmherzigen, Frieden zu stiften (Auszug aus einem vom Pressedienst stammenden Text [s. u.]).

2. Die Führer des jüdischen Volkes und ihre Helfershelfer wußten nicht, wer der war, dessen Tod sie verlangten. Vgl. Lk 23, 34; Apg 3, 17 und 13, 27; 1 Kor 2, 8.

3. In dem vom Konzil am 20. November 1964 approbierten Text stand hier: „noch des Gottesmordes schuldig". Als S. E. Kardinal Bea am 14. Oktober 1965 den nach den „modi" korrigierten Text vorlegte, erklärte er die Weglassung dieses Ausdruckes folgendermaßen: „Es ist bekannt, daß die Schwierigkeiten und Streitigkeiten — als ob das Schema im Widerspruch zum Evangelium stünde — tatsächlich vor allem im Gebrauch des Wortes ‚Gottesmord' ihren Ursprung hatten. Anderseits wird jedem, der den jetzigen Text liest, klar, daß der Gedanke, den wir mit diesem Wort im früheren Text des Schemas ausdrücken wollten, in dem jetzigen genau und vollständig zum Ausdruck kommt. Ich weiß wohl, daß mancher diesem Wort eine große psychologische Bedeutung zumißt. Doch meine ich: Wenn dieses Wort in so vielen Gegenden falsch verstanden wird, dieselbe Sache aber mit anderen und sogar besseren Worten klarer ausgedrückt werden kann, verbieten dann nicht die pastorale Klugheit und die christliche Liebe, dieses Wort zu gebrauchen?" (s. u. S. 33).

4. Das Kreuz Christi. In Anbetracht der zweitausendjährigen Verfolgungen in sogenannten christlichen Ländern ist das Kreuz des Herrn für die Juden zu einem Zeichen geworden, das in ihrem Inneren Gefühle der Angst und Verbitterung auslöst. Die gewissermaßen öffentliche Inquisition und die Kreuzzüge haben im Laufe der Geschichte grausamerweise das Kreuz und den Tod der Juden oder der „Ungläubigen" miteinander verbunden.

Im europäischen Orient hat sich das christliche Volk oft nach den Karfreitagszeremonien mit an der Spitze getragenem Kreuze oder einer Ikone auf die Judenviertel gestürzt. Vgl. Lovsky: Antisémitisme et mystère d'Israël . . .

Daraus erwächst für die Christen unserer Tage die Verpflichtung, dieses den Juden durch lange Zeit hindurch gezeigte falsche Bild des Kreuzes zu zerstören und erkennen zu lassen, daß das Kreuz „das Zeichen der alles umspannenden Liebe Gottes" ist: Vgl.: Joh 11, 52: „Jesus mußte sterben . . ., um die zerstreuten Kinder Gottes zu einem Ganzen zu vereinigen."

(Entnommen aus der vorläufigen nichtamtlichen Übersetzung der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Hrsg. von der Kathpress-Dokumentation Linz [1965], S. 9 f.)

14 Vgl. Röm 12, 18.

15 Vgl. Mt 5, 45.

2 Die „Judenerklärung" in bereinigter Fassung

von Ludwig Kaufmann SJ, Zürich

Mit Genehmigung des Verfassers entnehmen wir den folgenden Beitrag der Wochenbeilage ‚Christliche Kultur' (Nr. 35) der ‚Neuen Zürcher Nachrichten' vom 9. 10. 1965.

Der am 30. September den Konzilsvätern ausgeteilte Text der Erklärung über die *Stellung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* ist gegenüber der am Ende der letzten Session bereits durch die erdrückende Mehrheit des Konzils angenommenen Fassung nur noch durch kleine Zusätze und Streichungen verändert, die die zuständige Kommission, das Sekretariat zur Förderung der christlichen Einheit, auf Grund der eingereichten Vorbehalte angebracht hat.

Der bereinigte Text ist parallel zum bisherigen gedruckt. Jeder Zusatz ist durch Kursivschrift hervorgehoben und, eine Neuerung, jede Streichung durch eine eingefügte leere Klammer angezeigt[1]. Der Konzilshumor will wissen, das Sekretariat

1 Da mittlerweile die genaue Übersetzung vorliegt (s. o. S. 8 Anm. *), stimmen einige hier zitierte Stellen mit dieser Übersetzung nicht mehr ganz überein.

wolle mit diesen leeren Klammern andeuten, daß hier wieder etwas einzufügen sei, nämlich entweder das „non placet" gegenüber der Auslassung oder ganz einfach die bisher dort stehenden Worte. Es wäre aber ungerecht, nur die Auslassungen und nicht auch die Zusätze zu beachten. Ja, müßte man eigentlich nicht versuchen, dem Text, wie er als ganzer nun dasteht, gerecht zu werden, anstatt die Zusätze und Streichungen, die Verstärkungen und die Streichungen minutiös gegeneinander abzuwägen?

Auf lange Sicht betrachtet, wenn man an die definitive Konzilsaussage denkt, wie sie einmal in der Sammlung der kirchlichen Dokumente stehen wird, ist das richtig. Im Augenblick steht aber die konziliare Textgeschichte doch noch so sehr im Bewußtsein, daß der Verzicht auf einen Vergleich mit der letztjährigen Fassung im Hinblick auf die psychologische Wirkung auf die öffentliche Meinung völlig unrealistisch wäre.

Aus dem Wortlaut der Judenerklärung

Der Text über die Juden bildet den weitaus längsten Abschnitt der Erklärung und steht wie bisher an vierter Stelle nach einer Einleitung, einem Abschnitt über die verschiedenen nichtchristlichen Religionen unter besonderer Berücksichtigung des Hinduismus und der „verschiedenen Formen des Buddhismus" und einem Abschnitt über den Islam. Ein erster Unterschied fällt bei der Überschrift auf: bisher hieß es: Von den Juden. Jetzt heißt es: *Von der jüdischen Religion.* Dieselbe Änderung wurde aber auch beim Titel von Abschnitt 3 („Von der Religion des Islam" statt „Von den Mohammedanern") vollzogen. Diese Titel stehen zudem in Klammern und gehören nicht zum eigentlichen Text[1a].

Dieser entwickelt wie bisher zunächst die positive biblische Lehre von dem „Band", durch das das Volk des Neuen Bundes auf geistliche Weise mit Abrahams Nachkommenschaft verbunden ist, und wie die Kirche Christi nach Gottes Heilsgeheimnis den Ursprung ihres Glaubens und ihrer Auserwählung bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten findet. In diesem ganzen Abschnitt, der vor allem die Lehre des Apostels Paulus im Römerbrief über die Erwählung von „Juden und Heiden" und die nicht zurückgenommenen Verheißungen an die Juden darlegt, ist nichts geändert als das kleine schöne Wort, „dankbaren Herzens" anerkenne die Kirche, was sie dem Volk des Alten Bundes verdanke. Man hat generell einige als rhetorisch gerügte Pleonasmen gestrichen, hier aber ist die Streichung gewiß zu bedauern, da sie engherzig wirkt und der eingebrachte Vorbehalt wenig überzeugt, man könnte folgern, wir seien für diese Schätze den *heutigen Juden* zu Dank verpflichtet. Der Sache nach wird nämlich weiter unten im unveränderten Text zugegeben, daß wir auch heute noch durch den Kontakt mit den Juden besonders beim biblischen und theologischen Studium und im brüderlichen Gespräch, in dem, was uns gemeinsam ist, Bereicherung empfangen.

Auf die positiven Ausführungen folgt wie bisher der Einwand, die Juden hätten aber doch zum großen Teil das Evangelium nicht angenommen. Hier ist im neuen Text hinzugefügt: *„Und nicht wenige haben sich der Ausbreitung des Evangeliums widersetzt"*, nachdem *„Jerusalem nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt"* hat. „Nichtsdestoweniger", fährt dann aber der Text unverändert fort, „sind die Juden, wie der Apostel (Paulus) sagt, Gott, der seine Gaben und seine Auserwählung nicht bereut, um der Väter willen überaus lieb geblieben." Deshalb erwartet die Kirche im Sinne der Propheten den Tag, den Gott allein kennt, an dem alle Völker einstimmig Gott anrufen und ihm (nach Sophonias 3, 9) „unter demselben Joch dienen werden".

[1a] Diese Titel fehlen im vorstehenden Text der Konzilserklärung (Red. d. FR).

Der Tod Jesu

Der eigentlich umstrittene Abschnitt aber ist derjenige über die Passion und *Kreuzigung Christi.* Hier fällt sofort auf, daß er im Umfang um ein Drittel erweitert ist. Wir setzen hier den ganzen neuen Text im *Wortlaut* hin und heben die *Zusätze mit Kursivdruck* hervor. Die Auslassungen bezeichnen wir mit einer Klammer und einer Ziffer.

„Obwohl die jüdischen Führer und ihr Anhang auf den Tod Christi hindrängten, so kann doch das, was in seiner Passion begangen wurde, *weder unterschiedslos allen damals lebenden Juden noch den heutigen Juden angerechnet werden. Obwohl die Kirche das neue Gottesvolk ist, dürfen die Juden* doch weder *als* von Gott *verworfen* noch *als verflucht* (1) betrachtet werden, *als ob sich dies aus der Heiligen Schrift ergäbe.* Deshalb sollen alle Sorge tragen, daß weder im Religionsunterricht noch in der Predigt irgend etwas gelehrt wird, *was nicht der Wahrheit des Evangeliums und dem Geist Christi entspricht.*

Die Kirche verurteilt zudem jegliche Verfolgung gegen jegliche Menschen, wer immer sie seien, und macht sich dabei besonders ihr gemeinsames Erbe mit den Juden bewußt. Deshalb beklagt (2) sie, *nicht von politischen Überlegungen, sondern einzig von der religiösen, evangelischen Liebe, geleitet,* den Haß, die Verfolgungen *und alle Äußerungen des Antisemitismus, zu welcher Zeit und von wem immer sie gegen die Juden gerichtet wurden.* Im übrigen hielt die Kirche immer und hält auch heute daran fest, daß Christus für die Sünden aller Menschen sein Leiden und seinen Tod freiwillig aus unendlicher Liebe auf sich genommen hat, *damit* alle zum Heil gelangen. Deshalb ist es Pflicht der Kirche, das Kreuz Christi als allumfassendes Zeichen der Liebe und als Quell aller Gnade zu verkünden."

Wer diesen ganzen Text prüft, wird feststellen, daß die Zusätze vor allem *Präzisierungen* enthalten, die offensichtlich auf gemachte *Einwendungen* aus der Heiligen Schrift antworten. Man warf ja dem Text von verschiedener Seite vor, er verleugne oder unterschlage klare Aussagen der Evangelien. Diese Vorwürfe wurden nicht etwa nur von Bischof Carli und von orientalischer Seite, sondern auch von protestantisch-fundamentalistischer Seite, besonders aus Sektenkreisen erhoben. Die Kirche, der nach dem Konzil von Trient die autoritative Auslegung der Heiligen Schrift zukommt, erklärt nun, daß *auch angesichts der von den Gegnern der Erklärung angeführten Schriftstellen* niemand das Recht habe, daraus Anschuldigungen gegen die Juden zu erheben, als ob sie von Gott verworfen oder verflucht wären. Eigens wird betont, daß *solche Anschuldigungen vor der Wahrheit des Evangeliums und dem Geist Christi nicht bestehen können,* was zugleich darauf hinweist, wie einzelne Bibelstellen immer im Licht der *gesamten Botschaft* zu lesen sind.

Bedeutsam ist auch der Zusatz, der „alle Äußerungen von *Antisemitismus"* verurteilt. Damit ist unmißverständlich gesagt, daß man in dieser Hinsicht nicht nur von der „jüdischen Religion" spricht, wie ja dann auch im Schlußabschnitt des ganzen Dokuments noch eigens alle Verfolgungen um der Religion oder der Rasse willen verurteilt werden.

Zum Schluß ein Wort zu den beiden *Auslassungen.* Die zweite betrifft lediglich ein Wort: „Und verdammt". Uns dünkt, man könne diese Streichung so verstehen, daß die jetzige Fassung weniger pathetisch und demütiger ist. Die Kirche „beklagt", was geschehen ist: das schließt auch ihre eigene Reue ein. Das „verdammen" hätte pharisäisch wirken können[2].

[2] Dieser persönliche Eindruck ging von der Überzeugung aus, daß es der Kirche nicht besonders gut ansteht, sozusagen vom hohen Roß herab Verurteilungen auszusprechen, wo sie selber, sei es in früheren Epochen der Geschichte, sei es auch noch in jüngster Vergangenheit, mitgefehlt hat. Wir haben aber mit dieser Interpretation kaum Anklang gefunden, weil seitens der für die Abänderungen zuständigen Instanzen keine Äußerung zu dieser Interpretation Anlaß bot. Vielmehr bekam man von dort zweierlei Antworten: die eine suchte die Abänderung des „damnat" damit zu rechtfertigen, daß die Kirche auf diesem Konzil überhaupt keine „Verurteilungen"

Der Ausdruck „deicid"

Die erste Auslassung betrifft den strittigen Ausdruck *„deicid"* oder „Gottesmord", der bekanntlich in der Öffentlichkeit hochgespielt wurde. Jedermann kann aus dem Gesamttext ersehen, was über Schuld und Nichtschuld hinsichtlich der Kreuzigung Christi gesagt ist. Der Ausdruck „des Gottesmordes schuldig" ist durch den gesamten Kontext der Sache nach deutlich und ausführlich verurteilt. Man hat ihn aber gestrichen, weil daraus (von jüdischer wie von arabischer Seite) falsche Schlußfolgerungen gezogen wurden, als ob die Kirche überhaupt von der Aussage sich absetze, daß „derjenige, der am Kreuz für uns gestorben ist, der Sohn Gottes war". Vor allem aber wurde auf die Monophysiten (Kopten usw.) Rücksicht genommen, die hier einen Angriff auf ihr fundamentalstes Christusbekenntnis witterten.

Diese beiden Begründungen werden in der offiziellen Erklärung der Kommission, die über die Behandlung jedes einzelnen Vorbehalts Rechenschaft gibt, ausdrücklich angeführt, wenn auch die Monophysiten nicht genannt werden, sondern nur allgemein die „ökumenische Rücksichtnahme". Eine weitere Begründung dürfte mindestens im Augenblick weniger überzeugen. Die Kommission sagt, der Ausdruck „Christkillers", „Gottesmörder" (man führt verschiedene Sprachen an) müsse überhaupt aus dem Vokabular der Christen verschwinden, und er klinge in jeglichem Kontext so übel, daß man ihn hier nicht habe festnageln und damit von neuem einprägen wollen. Dieser Grund wäre gewiß an sich sehr ehrenwert. Aber nachdem nun eben die Konzilsdebatte vor aller Welt um diesen Ausdruck ging, dürfte er zunächst weniger günstig aufgenommen werden.

Es bleibt nun den Konzilsvätern an sich das volle Recht, alle Änderungen abzulehnen, so daß der *alte Text* zur Schlußabstimmung gelangen müßte. Es ist aber nicht damit zu rechnen, daß es zu einem solchen Entscheid kommt, da manches im neuen Text auch von den Freunden der Erklärung als wirklich besser und deutlicher empfunden wird. Daß der Papst derselben Überzeugung ist, kann man daraus schließen, daß der neue Text gerade noch vor seiner Reise nach New York ausgeteilt wurde, wo er ja auch mit Vertretern der jüdischen Gemeinschaft zusammentreffen wollte.

3. Zur Geschichte der endgültigen Fassung der Judenerklärung

Nachdem wir den definitiven Text der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen mit der im 4. Abschnitt hervorgehobenen „Judenerklärung" brachten und diese mit der letztjährigen Fassung von P. Kaufmann verglichen und kommentiert wurde, wenden wir uns nun der Schlußphase ihrer Entwicklung und der Verkündung zu. Einige weitere Kommentare, Echos, auch von evangelischer und jüdischer Seite, mit einer Diskussion über den Platz unserer Erklärung sowie ein Ausblick beschließen diese Dokumentation.

a Relatio von Augustin Kardinal Bea vor der Abstimmung der Modi zur Vorlage der Erklärung „Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen", gehalten in der Konzilsaula am 14. Oktober 1965[1]

Unmittelbar nach der Endabstimmung über die Erklärung zur christlichen Erziehung verlas Kardinal Bea den folgenden Wortlaut der Relatio:

Ehrwürdige Väter!

Erlauben Sie, daß ich vor der Abstimmung der Modi [der letzten Textbereinigungen], die zum Schema der Erklärung „Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" vorgeschlagen worden sind, nur ganz kurz einiges bemerke. Das Sekretariat für die Einheit der Christen hat mit Dank alle Vorschläge zur Kenntnis genommen und hat sie aufmerksam und ehrlich geprüft und, wie es so geht, von ihnen einige angenommen und andere nicht. Der Grundsatz, nach dem diese Prüfung durchgeführt worden ist, war kein anderer, als daß das Schema einerseits — soweit es möglich ist — klarer und genauer werde, dabei aber anderseits der Text, den Sie letztes Jahr mit großer Mehrheit gutgeheißen haben[1a], *der Sache nach treu gewahrt bleiben sollte.*

Was die ersten drei Paragraphen angeht, so scheint es, daß jetzt der Zweck der Erklärung klarer zum Ausdruck kommt. Dieser Zweck ist nämlich nicht der, eine *vollständige* Darstellung der verschiedenen Religionen und der Unterschiede zu bieten, die zwischen den einzelnen von ihnen einerseits und der katholischen Religion anderseits bestehen. Das Heilige Konzil bezweckte durch diese Erklärung eher das: die Bande, die zwischen den Menschen und den Religionen bestehen, aufzuzeigen, damit dies als Grundlage des Dialogs und der Zusammenarbeit diene. Daher wird größere Aufmerksamkeit dem gewidmet, was die Menschen *einigt* und zur Gemeinschaft untereinander führt. Natürlich muß in dieser Sache mit großer Klugheit vorgegangen werden, aber zugleich auch mit Vertrauen und Liebe. Die Modi und die Bemerkungen, die Sie vorgeschlagen haben, waren uns darin eine große Hilfe, auf daß diese Erklärung, mit der die katholische Kirche zum ersten Mal einen brüderlichen Dialog mit großen nichtchristlichen Religionen vorschlägt, diesem Ziel desto besser entspreche.

Der vierte Paragraph hat eine viel größere Aufmerksamkeit gefordert, sei es wegen der Bedeutung der darin behandelten Frage, sei es wegen der vielen und verschiedenen Bemerkungen, die dazu vorgeschlagen worden sind. Bei der Behandlung dieser Frage hat das Sekretariat folgende Methode befolgt. Außer der genauen Prüfung der vorgeschlagenen Modi, die in langen Diskussionen vorgenommen worden ist, sind auch noch verschiedene Reisen gemacht worden, um mit den Mitgliedern der heiligen katholischen und nichtkatholischen Hierarchie jener verschiedenen Gegenden in Kontakt zu treten, in denen wegen dieser Vorlage letztes Jahr größere Schwierigkeiten entstanden sind. Alle diese Bemühungen bezweckten: 1. den Mißverständnissen und falschen Deutungen der im Schema vorgelegten theologischen Lehre, soweit es möglich ist, vorzubeugen; 2. den ausschließlich religiösen Charakter

---

aussprechen wolle, die andere gab dem Ersatzwort „deplorat" aus dem kirchlichen Sprachgebrauch heraus mehr Gewicht, als das bloße deutsche Wort „beklagt" hergibt, so daß es im Deutschen mindestens heißen müsse, *„bedauert zutiefst"*. (Vgl. Kardinal Bea: Die Kirche und das jüdische Volk. 107, 3.) Diese zweite Antwort ist wohl richtig, wird aber nicht alle Juden befriedigen, die nun einmal auf eine „Verurteilung" gewartet haben; die erste erscheint uns deshalb wenig überzeugend, da eine Verurteilung des Antisemitismus als *verwerfliche Haltung* sicher nicht auf derselben Ebene gelegen wäre wie die an diesem Konzil vermiedenen klassischen „Anatheme" von *Irrlehren*, z. B. die (ebenfalls vermiedene) Verurteilung des marxistisch-atheistischen Kommunismus [Anmerkung d. Verf.]. Dazu Mario von *Galli* in seinem Bericht vom 16. 10. 1965: „Wenn das Wort ‚verdammt' bei den Judenverfolgungen ausfällt, so belehrt uns der Anhang, daß dies aus philologischen Gründen geschah, weil im technischen Wortsinn ‚verdammen' sich auf eine Lehre bezieht, hier aber von Handlungen die Rede geht. Im ganzen kann, glaube ich, gesagt werden, daß die neue Fassung in allen wesentlichen Aussagen einen Schritt zurückgewichen ist. Doch merkt man ihr die heftigen Angriffe an, die in der Zwischenzeit auf sie gerichtet wurden. Sie nimmt daher eine Verteidigungsstellung ein gegenüber den Anfeindungen politischer und theologischer Art, und diese Frontstellung verdeckt jetzt ein wenig den herzlichen Ton, der in der vorigen Fassung gegenüber den Juden vorgeherrscht hatte. Das ist eine relative Schwäche. Doch wäre es töricht, sich dadurch die Freude verderben zu lassen an einer Erklärung, die im wesentlichen der ökumenischen Wende dieses Konzils durchaus entspricht . . ." (Aus Mario von Galli/B. Moosbrugger: Das Konzil, Kirche und Welt. Vierter Text- und Bildbericht. Mainz 1966. Matthias Grünewald Verlag S. 33.) [Anm. d. Red. d. FR.]

[1] Entnommen aus: Kardinal Bea, Die Kirche und das jüdische Volk, S. 163 ff. (s. u. S. 138).

[1a] Vgl. FR XVI/XVII, S. 20 f.

des Schemas klar zum Ausdruck zu bringen, so daß mit allen Mitteln jeder politischen Deutung der Weg gesperrt bliebe.

1. Was nun diesen letzten Punkt angeht, war das Sekretariat der Meinung, daß bei der Verurteilung der Verfolgungen der Juden die Beweggründe der Verurteilung klar zum Ausdruck zu bringen sind, und zwar durch Einfügung folgender Worte: „Die Kirche bedauert zutiefst, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums..." Dazu wird auch noch die Verurteilung jeder gegen irgendwelche Menschen gerichteten Verfolgung hinzugefügt. Daher lautet der Text jetzt folgendermaßen: „Im Bewußtsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, bedauert die Kirche zutiefst, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben." Man darf wohl hoffen, daß auf diese Weise, außer durch die wiederholten Verlautbarungen, jede politische Deutung dieser Erklärung, von welcher Seite immer sie kommen mag, endgültig ausgeschlossen bleibt oder wenigstens deren Falschheit klar aufgezeigt wird.

2. Was dann die theologische Klarheit angeht, so sei nur dieser eine Punkt ausdrücklich erwähnt, nämlich der ganz schwierige Teil des Schemas, der die Frage der Verantwortung der Juden betrifft, für das, was in dem Leiden des Herrn geschehen ist. Um meine Erklärung klar vorzulegen, lese ich zunächst den neuen Text, wie er vom Sekretariat vorgeschlagen wird: „Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben (vgl. Jo 19, 6), kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen. Gewiß ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern." Aus diesem Text ergibt sich klar: 1. Das Schema wahrt durchaus und legt auch dar die Wahrheit des Evangeliums. 2. Es schließt aber zugleich ungerechte Behauptungen und Anklagen aus, die unterschiedslos gegen alle Juden, die damals lebten, und gegen die Juden unserer Zeit vorgebracht werden, daß sie nämlich alle an der Verurteilung des Herrn schuldig und deshalb von Gott verworfen und verflucht worden seien[2].

3. Das Konzil ermahnt alle, dafür zu sorgen, daß diesbezüglich die Katechese und die Predigt mit der Wahrheit des Evangeliums und mit dem Geiste Christi im Einklang stehen. Aus dem Vergleich des neuen Textes mit dem, den Sie letztes Jahr gutgeheißen haben, ergibt sich auch, daß das Sekretariat den Vorschlag macht, den Ausdruck „des Gottesmordes schuldig" aus dem Text auszulassen. Warum? Es ist bekannt, daß die Schwierigkeiten und Streitigkeiten, als ob das Schema im Widerspruch zum Evangelium stünde, *tatsächlich* vor allem im Gebrauch dieses Wortes ihren Ursprung hatten. Anderseits wird jedem, der den eben gelesenen und erklärten Text sieht, klar, daß die Sache, die wir mit diesem Wort im früheren Text des Schemas ausdrücken wollten, in dem jetzigen genau und vollständig zum Ausdruck kommt. Ich weiß wohl, daß mancher diesem Wort eine große psychologische Bedeutung zumißt. Doch meine ich: wenn dieses Wort in so vielen Gegenden falsch verstanden wird, dieselbe Sache aber mit andern, und sogar besseren Worten klarer ausgedrückt werden kann, verbieten dann nicht die pastorale Klugheit und die christliche Liebe, dieses Wort zu gebrauchen? Fordern sie nicht, daß wir die Sache eben mit anderen Worten erklären? Ich meine, das fordert jene gleiche „religiöse Liebe des Evangeliums", die Papst Johannes XXIII. bewogen hat, diese Erklärung vorbereiten zu lassen und die auch Euch letztes Jahr deren Gutheißung eingegeben hat. Das Sekretariat ist der Meinung, daß diese Verbesserung von großer Bedeutung ist, damit die Erklärung selbst richtig verstanden und, trotz den verschiedenen Schwierigkeiten, überall angenommen wird. *Daher möchte ich dringend bitten, diese Verbesserung im Lichte der pastoralen Klugheit und der Liebe des Evangeliums erwägen zu wollen.*

Unsere Erklärung möchte an jener gleichen Sendung mitarbeiten, der sich der Heilige Vater selbst in seinen Enzykliken, Ansprachen und anderen Akten widmet. Es ist dies die Sendung, von der geschrieben steht: „Selig sind die Friedensstifter, denn sie werden Söhne Gottes heißen" (Mt 5, 9). Es ist jene Sendung, auf die das ganze Werk des Friedensfürsten gerichtet war, der eben in seiner Person Juden und Heiden zu dem neuen Menschen vereinigt hat, den Frieden stiftete, und uns zum Frieden ward (vgl. Eph 2, 14—16). Während die Kirche dieses Werk ihres Hauptes und ihres Bräutigams treu weiterführt, erwägt sie heute noch aufmerksamer, wie sie wohl die Einheit und die Einigkeit unter den Menschen und

---

[2] In einem Vortrag vor den brasilianischen Bischöfen sagte Kardinal *Bea* (vgl. Anfang dieses Vortrages s. o. S. 7) am 28. 9. 1965 u. a.: „... Es ist offensichtlich, welche besondere Beziehungen zwischen den Gliedern der Kirche und den Angehörigen dieses Volkes sich daraus ableiten lassen, welch besondere tiefe Hochachtung und Verehrung die Glieder der Kirche ihnen schuldig sind. In der Tat jedoch sind sich die Christen in so vielen Fällen dieser Beziehung und dieser Pflichten nicht bewußt. Vielmehr stellen wir fest, wenn wir die Geschichte betrachten — ohne irgendwem den Prozeß zu machen —, daß die Christen sich sehr oft haben irreführen lassen, soweit, daß sie sich eigenmächtig gegenüber den Angehörigen dieses Volkes zu Rächern der Verurteilung Jesu machen wollten, durch Diskriminierung, Verfolgung usw., indem sie dieses Volk als von Gott verworfen und verdammt bezeichneten. Hiermit haben wir schon angedeutet, wo das eigentliche Problem unserer Einstellung zu den Angehörigen dieses Volkes liegt, so daß wir nun die Situation des Volkes Israel nach der ungerechten Verurteilung Jesu erfassen. Die so gewonnene Auffassung kann man folgendermaßen zusammenfassen. Indem das jüdische Volk die ungerechte Verurteilung Jesu verlangte, sie vielmehr durch Pilatus vom Hohen Rat als der rechtmäßigen Autorität des Volkes erzwang, hat es sich des „Gottesmordes" schuldig gemacht und seine Vorrechte verloren: nicht mehr Israel ist das von Gott auserwählte Volk, sondern die Kirche, das „Israel dem Geiste nach". Die von Gott verliehenen Gnadengaben haben sich für Israel vielmehr in die Ursachen größerer Strafe gewandelt. Darum ist es von Gott verworfen und verdammt worden, wie es unter anderem die von Jesus vorhergesagten schweren Schicksalsschläge beweisen, die in den Jahrzehnten nach dem Tode Jesu bis zur endgültigen Zerstörung Jerusalems und der Zerstreuung des Volkes unter Hadrian über dasselbe hereingebrochen sind. Mit andern Worten, nach der ungerechten Verurteilung Jesu und infolge derselben werden dem jüdischen Volk seine Vorrechte und darüber hinaus seine einzigartige Stellung abgestritten, die sich aus seiner Auserwählung und der Bedeutung herleiten, die es in der Vorbereitung und der Verwirklichung des Erlösungswerkes hatte: es wird infolgedessen geradewegs als in religiöser Hinsicht minderwertiger als irgendein anderes Volk betrachtet, eben weil es Gottesmörder und von Gott verworfen und verdammt ist."

Nach einem eingehenden Studium der diesbezüglichen Texte des Neuen Testamentes ist der Redner zu folgenden Ergebnissen gekommen:

„Es kann nicht von einer Schuld des jüdischen Volkes am Verbrechen des Gottesmordes gesprochen werden; nicht einmal seine Führer können eines solchen Verbrechens beschuldigt werden, da ja angezweifelt werden muß, daß sie die *menschlich-göttliche* Natur Jesu hinreichend erfaßt hatten.

Stellen des Neuen Testamentes, die ausdrücklich von der Verantwortung für die Kreuzigung Jesu sprechen, beziehen sich entweder auf den Hohen Rat oder auf die Bewohner Jerusalems. Wenn in diesem letzten Fall von einer Ausdehnung der Verantwortung die Rede ist, so kann man auch immer wieder die Hindeutung auf eine gewisse sozusagen Verbündung oder wenigstens ein stillschweigendes Einverständnis mit den Haupttätern und deren Opposition gegen Gott und gegen Christus, Seinen Gesalbten, feststellen. Niemals jedoch wird der gegen die Bewohner Jerusalems erhobene Vorwurf auch auf die Bewohner anderer Städte bezogen, sei es in Palästina selbst oder außerhalb in der Diaspora, mit Ausnahme eines Falles im 1. Thessalonicherbrief, wo die Verfolgung der Jünger Jesu durch die Juden schließen läßt, daß diese Juden aus dem gleichen Geiste handeln, der die Führer Jerusalems dazu bewegt hat, Jesus zu verurteilen. Auch hier bezieht sich daher die vorgeworfene Verantwortlichkeit für die Hinrichtung Jesu nicht auf die Zugehörigkeit zum Volk, sondern auf die Übereinstimmung mit dem Geist der Führer Jerusalems.

Die von Jesus angedrohten und vorhergesagten *Strafen* bedeuten nicht, daß Gott Sein Volk verstoßen habe; im Gegenteil, Gott bleibt nicht nur Seiner Auserwählung treu, er bietet auch weiterhin Seine Gnadengaben an, indem er die Verkünder des Evangeliums in erster Linie zu den Söhnen Israels sendet, sowohl innerhalb wie außerhalb Palästinas. Auf diese Weise haben in einem jahrzehntelangen Prozeß die einzelnen Städte, Gemeinden und auch der einzelne Mensch die Möglichkeit, sich persönlich zu

Völkern pflegen und fördern könnte. Es gebe Gott, durch die Fürsprache der seligen Jungfrau und aller heiligen Schutzpatrone des Konzils, daß diese Erklärung durch Eure Bemühungen und Eure Stimme zu einem wirksamen Werkzeug für die Erfüllung dieser Sendung werde.

b Letzte Textbereinigungen (Modi) zur endgültigen Fassung der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (14/15. Oktober 1965)[1]

Die Modi einer Gruppe von etwa 250 Gegnern, die eine Schuld aller Juden am Tod Christi statuieren wollen, weist die Kommission ab. Die Abstimmungen erreichen relativ hohe Zahlen an Nein-Stimmen, die bei der Aussage „die Juden dürfen weder als von Gott verworfen noch als verflucht dargestellt werden" bis auf 245 steigen. Die Schlußabstimmung über den ganzen Text ergibt bei 2023 Abstimmenden 1763 Ja- und 250 Nein-Stimmen, bei 10 ungültigen Stimmen. Viele sind der Meinung, daß der Papst, um eine größere Einmütigkeit zu erzielen, weitere Abschwächungen anordnen wird. Tatsächlich aber wird er das nicht tun.

c Der Papst sprach zum Fenster hinaus

Am Fenster seines Studierzimmers betete Paul VI. am 17. 10. 1965 beim Angelus und mit etwa 3000 Gläubigen, die auf dem Petersplatz versammelt waren, das traditionelle Gebet zu Maria („Der Engel des Herrn"). Zur Einleitung sagte der Papst einige Worte aus Anlaß des Konzilsgeschehens. Welche Bedeutung sie hatten, berichtet uns unser L. K. als Augenzeuge:

Es war zwei Tage nach der Schlußabstimmung über das Dekret. Noch wußte man nicht, ob ein letzter Angriff den Papst zu Änderungen an diesem Text veranlassen würde. Noch weniger konnte man damit rechnen, daß die Tagesordnung der am 28. Oktober 1965 angesetzten öffentlichen Sitzung noch erweitert werden könnte. Mit dieser Ansprache am Sonntagmittag (17. 10. 1965) um 12.00 Uhr stand fest, daß der Papst den Beschluß der Bischöfe, der formell noch nicht rechtsgültig war, vollinhaltlich und vorbehaltslos anerkannte und persönlich unterstützte. Und die Folge war, daß dieses Dekret schon am 28. 10. 1965 promulgiert wurde, obwohl die Tagesordnung schon vorher publiziert war ohne dieses Dekret. Der Papst führte aus:

„... Ihr wißt gewiß schon, daß das Konzil das Schema approbiert hat, das die Beziehungen zwischen der Kirche und den nichtchristlichen Religionen regelt.
Wenn auch feststeht, daß die wahre Religion, die von Gott gewollt ist, eine einzige ist und daß wir das Glück und die Gnade haben, sie auszuüben, so erkennen wir doch an, daß wir Respekt haben müssen den anderen Religionen gegenüber, soweit sie Gutes und Wahres enthalten und daß wir jene gut behandeln und lieben müssen, die zu diesen Religionen gehören. Das große Gesetz der Liebe muß allen gegenüber befolgt werden. Deshalb geben wir heute das Beispiel des Gebetes für die Nichtchristen, *besonders für jene, die in ihrem Glauben von dem Vater Abraham abstammen und mit unserem Glauben einen geistigen Ursprung haben: die Hebräer; außer ihnen auch die Muselmanen.* Die Madonna will ihnen sicher wohl, und wir wollen jetzt für sie beten."[2]

d Am 25. Oktober 1965: Endlich die Verkündung mit der Homilie Paul VI.: „... das schöner gewordene Antlitz der katholischen Kirche ..."

Bei der ersten öffentlichen Generalkongregation am 28. Oktober 1965, die mitten in einer Session stattfand, wurden promulgiert die Dekrete über die Hirtenaufgaben der Bischöfe in der Kirche, die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, die Priestererziehung, die Erklärung über die christliche Erziehung sowie die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen.
Nach den Endabstimmungen über die Dokumente hielt *Paul VI. eine Homilie* und sprach über die Lebendigkeit der Kirche. Zum Schluß kam er auf die Nichtchristen und besonders die Juden zu sprechen.
Der Papst ging bei dieser Ansprache noch weiter als am 17. Oktober (s. o.) und führte aus: „... *auf diese Bekundung des schöner gewordenen Antlitzes der katholischen Kirche mögen hinblicken* unsere lieben christlichen Brüder, die noch von ihrer vollen Gemeinschaft getrennt sind. Es mögen ebenso hinblicken die Anhänger der anderen Religionen *und zuallererst diejenigen, mit denen wir durch die Verwandtschaft von Abraham her vereinigt sind, besonders die Hebräer, die fürwahr nicht Gegenstand der verwerfenden Ablehnung oder des Mißtrauens bilden, sondern im Gegenteil unserer Wertschätzung, Liebe und Hoffnung ...*"[3]
Nach der Messe erfährt man das Ergebnis der Abstimmung: Gegen das Bischofsdekret wurden 2 Nein-Stimmen abgegeben, gegen das Dekret über das Ordensleben 4, gegen das über die Priestererziehung 3, gegen jenes über die christliche Erziehung 35, gegen die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen schließlich 88[1] (2221 placet, 2 placet juxta modum, 1 ungültige Stimme[4])[5].
Der Papst nahm nach Verlesung der Texte (in Auszügen), Abstimmung und Billigung der Väter die offizielle Verkündung dieser fünf neuen Dokumente des Zweiten Vatikanums vor.

---

entscheiden, indem sie sich entweder für das Evangelium und damit für Gott entscheiden oder aber sich gegen Ihn auflehnen, so wie es die Führer Jerusalems in ihrem Mangel an Glauben getan haben. Diese Entscheidung vollzieht sich zwar unter dem Einfluß ungünstiger Umstände und sozialer Zusammenhänge — konkret gesprochen unter dem Einfluß der Glaubenslosigkeit der Führer Jerusalems —, sie bleibt aber dennoch frei.
Auch das große *Gericht über Jerusalem* setzt die Existenz einer Kollektivschuld des Volkes für die Kreuzigung Jesu weder voraus noch beweist es diese. Die Schwere dieses Gerichtes liegt vielmehr darin begründet, daß es sich um die Folge einer ganzen Geschichte der Auflehnung und des Ungehorsams Gott gegenüber sowie der an den Boten Gottes begangenen Verbrechen handelt. Darüber hinaus läßt die Schwere dieses Gerichtes, das ja ein Vorbild des Weltgerichtes ist, mit dem die Geschichte der Menschheit abschließen wird, die Bedeutung des Gegenbildes begreifen und enthüllt der Menschheit zu ihrer Ermahnung die Strenge Gottes. Insofern das Gericht von Jerusalem ein Vorbild des Weltgerichtes ist, ist es auch durch die Werke der Menschen charakterisiert und in ihnen begründet. Indem es das Volk als solches betrifft, ist ihm auch die oben erwähnte allmähliche, aber progressive Entscheidung nicht fremd, durch welche die verschiedenen Gemeinschaften und die Einzelnen sich nach und nach der Entscheidung der Führer Jerusalems anschließen und sich somit gegen Gott auflehnen. Auf der andern Seite wird denen, die sich von diesen Führern abwenden, von Christus selbst die Möglichkeit geboten, den Heimsuchungen dieses Gerichtes zu entfliehen.
Es kann somit nicht von einer Kollektivverantwortung oder -schuld des Volkes Israel für die Kreuzigung Jesu die Rede sein: um so weniger kann dieses Volk als Gottesmörder und von Gott verworfen angesehen werden ..." [s. o. S. 33].

1 Mario von Galli/Bernhard Moosbrugger, Das Konzil und seine Folgen, S. 59.

2 „*Ne daremo noi stessi oggi l'esempio pregando per i non cristiani, per quelli specialimente, che derivando dal padre Abramo le loro credenze, hanno una parentela spirituale con la nostra fede, gli Ebrei; e, oltre ad essi, anche i Musulmani. La Madonna vuol certo bene anche a loro, e noi per essi la pregheremo.*" Osservatore Romano, 18./19. 10. 1965.

3 Vgl. Katholische Nachrichten Agentur Nr. 72. Bonn, 19. 10. 1965. S. 9.

4 Römische Warte (VI/42). Würzburg, 16. 11. 1965.

5 Übersicht zum Verlauf der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen:
1963: 18.—21. 11. Debatte (als 4. Kapitel zum Ökumenedekret: Das Verhältnis zu den Nichtchristen und vor allem zu den Juden).
1964: 28.—30. 9. Debatte über die als zweiter Anhang zum Ökumenedekret gedachte Erklärung „Über die Juden und Nichtchristen".
20. 11. Erste Abstimmung, jetzt selbständige Erklärung.
1965: 14./15. 10. Abstimmungen über Modi [Textbereinigungen].
28. 10. Feierliche Schlußabstimmung und Promulgierung.
(In: Mario v. Galli / B. Moosbrugger: Das Konzil und seine Folgen. S. 297 [s. u. S. 140].)

4. Weitere Kommentare und Stellungnahmen

Von Weihbischof W. Kampe

In einer ausführlichen Stellungnahme analysierte *Weihbischof Kampe* die 250 Nein-Stimmen, die bei der Schlußabstimmung abgegeben worden waren, folgendermaßen: „... Ohne Zweifel kamen sie nicht nur von den Gegnern des Abschnittes über die Juden, sondern auch von seinen Fürsprechern, denen die jetzige Fassung nicht genügend zu sein schien. Zu ihnen gesellten sich wohl auch mehrere Missionsbischöfe, die von den wohlwollenden Aussagen über die heidnischen Religionen eine Gefahr für den missionarischen Elan der Kirche befürchteten ..." [1] [2]

Zum endgültigen Text bemerkte der Weihbischof:

„... Er scheint nicht mehr ganz so ausdrucksstark zu sein wie der vorjährige Text. Aber bei näherem Zusehen stellt man fest, daß er abgerundeter und ausgeglichener ist und den Gegnern weniger Angriffsflächen bietet. Streichungen, Zusätze und Umstellungen ergeben eine größere Klarheit. Der Wortlaut sollte absolut hieb- und stichfest sein und keinen Mißdeutungen ausgesetzt werden. Das dürfte auch gelungen sein.

Der früheren Vorlage hatte man vorgeworfen, sie enthalte zahlreiche Überlegungen, die die Juden entlasten sollten, aber sie unterschlage die Aussage der Heiligen Schrift, die an vielen Stellen deutliche Hinweise auf das Versagen der damaligen Juden gegenüber der Botschaft Jesu enthalte. Es wäre ein ernster Vorwurf gegen ein Konzilsdokument gewesen, wenn es tatsächlich das biblische Zeugnis verkürzt hätte, um den Juden freundliche Worte zu sagen. Es ist deswegen klar ausgesagt, daß Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt und die meisten Juden das Evangelium nicht angenommen, ja sich seiner Verbreitung widersetzt haben. Ebenso wird nicht verschwiegen, daß die verantwortlichen Führer des Volkes mit ihren Anhängern auf den Tod Jesu gedrängt haben. Trotzdem hat Gott sein Volk nicht verworfen, sondern ihm die Bundestreue gehalten. Erst auf diesem dunklen Hintergrund leuchtet die Güte und das Erbarmen Gottes in hellem Lichte auf. Aber ebenso muß gerechterweise auch gesagt sein, daß keineswegs allen Juden der damaligen Zeit und erst recht nicht den Juden von heute die Passion Christi angerechnet werden kann. Die Heilige Schrift bietet keinerlei Argumente für eine jüdische Kollektivschuld an der Kreuzigung des Herrn. Sie sagt im Gegenteil, daß die Juden nicht erkannt haben, was sie tun. Das gilt schon vom Gebet Jesu am Kreuz und ebenso von dem Wort des heiligen Petrus in der Apostelgeschichte über die Unwissenheit derer, die Jesus verurteilten, wie auch von manchen Aussagen des heiligen Paulus.

Warum aber — so ist man jetzt geneigt zu fragen — ist die Anklage auf „Gottesmord" nicht ausdrücklich zurückgewiesen worden? Man mag das bedauern, muß aber die Gründe beachten, aus denen dies geschah. Der Sache nach ist deutlich gesagt, niemand dürfe die Juden ohne Unterscheidung für den Tod des Herrn verantwortlich erklären. Aber der Ausdruck, der ja in manchen modernen Sprachen ein ausgesprochenes Schimpfwort ist, ist darum vermieden worden. Er müsse aus dem christlichen Sprachschatz völlig ausgetilgt werden, heißt es in den erklärenden Ausführungen des Sekretariats. Auch klinge die Verurteilung dieses Wortes für die Ohren der orientalischen Christen so, als ob die katholische Kirche leugnen wolle, daß der Gekreuzigte wirklich Gott sei. Bischof Willebrands, der Vertreter von Kardinal Bea, scheint bei seiner Reise durch den Nahen Orient in diesem Sommer solche Erfahrungen gemacht zu haben. Durch Streichung dieses Ausdrucks dürfte man die Zustimmung der orthodoxen Patriarchen zu dem jetzigen Text erreicht haben. Aus ökumenischen Gesichtspunkten war das Sekretariat gerade daran sehr interessiert.

Man muß also dieses Dokument sehr aufmerksam lesen und muß seine Hintergründe verstehen, wenn man seinen vollen Sinn erfassen will. Es will ein Friedensvertrag sein, der einen fast zweitausendjährigen Streit zwischen Christen und Juden abschließen will ..."

Von Dr. Willem Visser't Hooft, dem Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen

Von evangelischer Seite bringen wir die Stellungnahme von *Dr. Visser 't Hooft* (vgl. o. S. 3) und eine Diskussion über den Platz der „Judenerklärung" [1].

Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. *Visser 't Hooft*, gab am 15. 10. 1965 über die nichtchristlichen Religionen folgende Erklärung ab:

„Wir sind glücklich, daß das Konzil des Vatikans diese Erklärung über die jüdische Religion angenommen hat. Sie bringt klar eine biblische Wahrheit zum Ausdruck, die man in allen Kirchen vergessen hatte, nämlich, daß sich Gott zuerst durch das jüdische Volk den Menschen geoffenbart hat und daß das feste Band zwischen Juden und Christen nicht nur eine Erinnerung, sondern eine aktuelle Realität ist. Der Antisemitismus bedeutet also eine Verleugnung des christlichen Glaubens selber. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat das auf seiner Versammlung in Neu-Delhi im Jahre 1961 [s. u. S. 90, 2] zu sagen versucht. Wir sind glücklich, daß man nun alle Kirchen eine neue Haltung gegenüber dem jüdischen Volk einnehmen sehen kann, womit man beginnt, die Irrtümer der Vergangenheit gutzumachen. Es handelt sich dabei nicht um eine Demarche politischer Natur, sondern um die Wiederentdeckung einer tiefen Wahrheit, die in unserem gemeinsamen biblischen Erbgut verwurzelt ist."

Eine Diskussion über den Platz der „Judenerklärung" innerhalb der Konzilsdokumente

Die Gegenüberstellung von Rev. H. D. Leuner, dem Europasekretär der Internationalen Judenchristlichen Allianz, wie auch von Professor Cullmann und anderer evangelischer Kommentatoren bedauern den Platz der „Judenerklärung" in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Das sei eine Beleidigung der Juden, daß sie mit Heiden und Götzenanbetern zusammen im gleichen Dokument stehen. H. D. Leuner geht soweit und sagt: „Am deutlichsten zeigt sich dieses theologische Versagen darin, daß man die Deklaration in einem Gesamtabschnitt eingeordnet hat, der geradezu eine Beleidigung darstellt. Man hat die Deklaration nicht in das Schema über die Ökumene eingeordnet [2], wo es ursprünglich geplant war, man hat ihr auch nicht einen eigenen Platz unter den verschiedenen Schemata eingeräumt, sondern sie mit den Erklärungen über

---

1 Entnommen dem ‚Konradsblatt' (49/45). Karlsruhe, 7. 11. 1965. S. 6.

2 Robert A. Graham, SJ, bemerkt (in seiner Einleitung zu der Erklärung über die nichtchristlichen Religionen in: The Documents of Vatican II by Walter M. Abbott, SJ u. a. London-Dublin 1966. Geoffrey Chapman, p. 658): „Indem sich die Bischöfe aus der ganzen Welt gemeinsam trafen und so das ganze Ausmaß der Anliegen der Kirche erfuhren, weitete sich ihr Horizont beträchtlich. Die Bischöfe Europas hatten einige Erfahrung von dem, was Kardinal Bea anrührte, als er in einer Ansprache an das Konzil zugab, daß antijüdische Gedanken in der Geschichte der Christen dem Nationalsozialismus Vorschub geleistet hatten. Bischöfe aus den Vereinigten Staaten mit stark jüdischer Bevölkerung waren sich sehr bewußt, daß echt christliche Haltungen gegenüber den Juden einer Abklärung bedurften. Die Bischöfe von den am meisten bevölkerten Teilen der Welt, in denen es nur wenige Juden gibt, legten jedoch dar, daß ihr vordringliches Befaßtsein den anderen großen Religionen galt. Das Ergebnis war eine weltweite Ansicht mit einem bisher noch nicht dagewesenen klaren Ausblick."

1 In: Deutsche Tagespost. Nr. 124. Würzburg, 19. 10. 1965.

2 Vgl. Mario v. Galli: Ursprünglich umfaßte das Ökumeneschema fünf Kapitel, von denen die beiden letzteren (über die Juden und über die religiöse Freiheit) zwar mit dem Ökumenismus zusammenhingen, aber zugleich über dessen Problemkreis hinausragten: Die Juden können nicht als Christen bezeichnet werden, auch wenn sie einen Teil der von den Christen anerkannten Heilsoffenbarung ihr eigen nennen, nämlich das Alte Testament .. (In: Das Konzil und seine Folgen. S. 147).

andere Religionen, wie Islam, Hinduismus, Buddhismus und dgl. zusammengetan. Dadurch finden sich die Juden in der seltsamen Gesellschaft von Heiden und Götzenanbetern. Hier liegt ein schwerer theologischer Fehler vor, denn es sieht nun so aus, als ob der Gott und Vater des Messias nicht identisch wäre mit dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Schließlich gehört das Neue Testament zum Alten Testament, also weder zum Koran noch zu den Veden der Hindus oder den Wu Ching-Schriften des Confucius. Die Heiligen Schriften Israels und der Christenheit sind eine organische untrennbare Einheit. All das Gute und Schöne, das in dem zweifellos grandiosen Wortlaut der Artikel ausgedrückt ist, wird durch die Einordnung der ‚Judenerklärung' zunichte gemacht. Warum hat man die Deklaration von der ursprünglich geplanten Position entfernt? Es gibt eigentlich nur eine Erklärung dafür: man wollte der arabischen Welt nicht wehtun. Zwar hat das Konzil im Artikel 7 ausdrücklich erklärt, daß es ‚nicht aus politischen Gründen' handelte, aber die Tatsache bleibt bestehen, daß sich die Konzilsväter dem politischen Druck gefügt haben, der ununterbrochen und lautstark von den arabischen Ländern ausging, deren christliche Gruppen darauf hinwiesen, daß die ursprünglichen Formulierungen zu ihrer Unterdrückung oder Verfolgung durch die islamitische Mehrheit führen würden. Es war das gleiche Argument, mit dem sich die Kirchen unter Hitler herauszureden versuchten, als sie auf eine eindeutig klare Opposition gegen Hitler verzichteten. Das Resultat, das immer nur dasselbe sein kann, wenn die Kirche die weltlichen Mächte mehr fürchtet als Gott, ist hinreichend bekannt, aber scheinbar hat man aus den Fehlern und dem Versagen in der Vergangenheit nicht gelernt . . ." [1]

Wird hier nicht unrealistisch die Konzilsgeschichte verkannt? Der Kampf mußte weitgehend, vor allem in der letzten Phase darum geführt werden, daß der Text der Erklärung beim Sekretariat der Einheit blieb. Die Versuche, ihn in einem anderen Dokument unterzubringen, vor allem, wie sachlich mit Recht vorgeschlagen wurde, in der Konstitution über die Kirche oder auch im Schema 13 hätten bedeutet, daß er aus den Händen derer entrissen worden wäre, die vom Papst Johannes ursprünglich mit dieser Aufgabe betraut worden waren, nämlich *Kardinal Bea.* Das sollte um jeden Preis vermieden werden, nachdem man wußte, daß in anderen Kommissionen der Tonfall sich vielleicht geändert hätte. Was aber den Platz in der Konstitution über die Kirche betrifft, so stehen — wie man eingangs sehen kann (s. o. S. 7) — die entscheidenden Sätze, die die theologische Grundlage für die positive Aussage unseres Verhältnisses zu den Juden bildet, bereits im Kapitel „Vom Volk Gottes". Freilich wird auch hierzu von Leuner Kritik laut, wenn er sagt: „Wenn die Deklaration die alte Irrlehre wiederholt, daß die Kirche das neue Volk Gottes sei, so werden die Juden nochmals in eine Schattenexistenz ohne wirkliches Leben zurückgestoßen, selbst wenn dieser Stoß durch mancherlei Hinweise auf Röm 9—11 gemildert wird. Die Deklaration schweigt über Israels Fortdauer und die heilsgeschichtliche Bedeutung dieses Phänomens. Kein Wort spricht davon, daß das jüdische Volk auch heute noch der Menschheit und besonders der Christenheit etwas zu sagen hat . . ." [1]

Das scheint doch nun auch wieder nicht der Fall zu sein, wenn empfohlen wird, gemeinsame Gespräche und Studien abzuhalten. Wenn man vom anderen nicht erwartet, daß er uns etwas zu sagen hat, wird man auch nicht mit ihm zusammen studieren oder über die Bibel sprechen.

Zu dieser Diskussion über den Platz der „Judenerklärung" hinsichtlich des Schemas über den Ökumenismus führt Willehad *Eckert* aus [2] „. . . Die Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen des Deutschen Evangelischen Kirchentages erklärte bereits am 29. Juli 1965 in Köln, daß sie in der Declaratio einen Beitrag zur ökumenischen Begegnung auch innerhalb der Christenheit sehe: ‚Die erste und tiefste Trennung im Volke Gottes ist die zwischen Juden und Christen, rechtes Verständnis und Zusammenarbeit zwischen den christlichen Kirchen ist aber nicht zu haben ohne eine neue Gemeinschaft zwischen Christen und Juden, indem evangelische und katholische Christen ihre Verbindung mit dem erwählten Volk Israel besser erkennen und bewähren, werden sie sich auch gegenseitig näher kommen' [vgl. Deutscher Evangelischer Kirchentag. Köln 1965, Dokumente. Stuttgart-Berlin 1965. S. 681] [3]. Die Arbeitsgemeinschaft weist in dem gleichen Text darauf hin, daß die Konzilserklärung in ihrer Intention der Erklärung der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi aus dem Jahre 1961 entspricht und wertet sie in diesem Sinne als ein Zeichen übergreifender ökumenischer Gemeinschaft. Zwar gehören die Juden nicht im engeren Sinn zur Ökumene, insofern darunter die Menschen verstanden sind, die sich im Bekenntnis zu Christus geeint wissen, aber neben dieser engeren Ökumene muß doch die weitere Ökumene bejaht werden, die auf der Basis der Heiligen Schrift des Alten Bundes und dem Glauben an die Berufung und Erwählung Gottes gegeben ist. Folgerichtig werden in der Weltgebetsoktav auch die Juden miteinbezogen (18.—25. Januar). Aus diesem Grund hatte Papst Johannes XXIII. Kardinal Bea, dem er den Auftrag gegeben hatte, auch das Verhältnis der Kirche zu den Juden neu zu bestimmen, aufgefordert, in das Schema über den Ökumenismus ein Kapitel für das Verhältnis der Kirche zu den Juden einzufügen. Es war dies das Kapitel 4 des Ökumeneschemas, wie es auf der II. Session 1963 vorgelegt wurde. Kapitel 4 und 5, Verhältnis zu den Juden und Religionsfreiheit, wurden zwar im Jahre 1964 aus dem Ökumeneschema ausgegliedert und in selbständige Erklärungen umgewandelt, sie stehen aber nach wie vor im engen Zusammenhang mit ihm bzw. jetzt der Konstitution über den Ökumenismus.

Wer aber den Ökumenismus bejaht, kann nicht zugleich die Mission propagieren. Mission sieht nämlich in dem zu Missionierenden gewissermaßen ein Objekt, in der ökumenischen Begegnung aber geht es um Partnerschaft. Wenn auch der Wunsch nach einer Wiedervereinigung im Glauben aus der ökumenischen Begegnung nicht wegzudenken ist, so kann doch von einer wechselseitigen Missionierung nicht die Rede sein. Wenn dies im allgemeinen gilt, so muß dieser Grundsatz auch im Verhältnis der Kirche zu den Juden Gültigkeit haben. Als im Sommer 1964 der abgeänderte Text des 4. Kapitels bekannt wurde, erregten folgende Worte bei jüdischen Lesern besonders Anstoß: ‚Darüber hinaus ist es der Erinnerung wert, daß die Vereinigung des jüdischen Volkes mit der Kirche ein Teil der christlichen Hoffnung ist. Die Kirche erwartet nämlich, wie der Apostel Paulus lehrt, mit ungeschwächtem Glauben und großer Sehnsucht das Hinzutreten dieses Volkes zur Fülle des Volkes Gottes, die Christus erneuert hat.' Darin sahen viele Juden eine mehr oder weniger indirekte Aufforderung zur Konversion. Zwar haben die Konzilsväter einmütig erklärt, daß dies ein Mißverständnis sei, aber sie haben nicht bestritten, daß man aus dem Text in der Tat eine solche Aufforderung herauslesen konnte. Am deutlichsten hat Kardinal John Carmel Heenan, der Erzbischof von Westminster, am 29. September 1964 während der großen Debatte über die Declaratio sein Bedenken an dieser Fassung zum Ausdruck gebracht und scharfe Kritik an der Änderung des Textes geübt: ‚Ich weiß nicht, wer die Theologen sind, die beauftragt wurden, den endgültigen Entwurf dieser Erklärung zu redigieren. Laßt mich ganz ehrlich reden: Sie haben sich offensichtlich bemüht, die Worte, die wir verwendet hatten, weniger warmherzig und unsere Haltung weniger hochherzig wiederzugeben. Es kann durchaus sein, daß diese Theologen mit ökumenischen Fragen sehr wenig vertraut sind. Diese delikaten Fragen müssen mit großer Sorgfalt und auch mit Fingerspitzengefühl behandelt werden. Das gilt vor allem von den Juden, denn die vielen Verfolgungen haben sie

---

1 H. D. Leuner: Der Vatikan und die Juden. In: Der Zeuge (XVII/35). London, Juni 1966. S. 6 f.

2 Ders.: Zur Erklärung des Verhältnisses der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. In: Blätter des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit (I/1) Köln, März 1966. S. 6 f.

3 Vgl. FR XVI/XVII, S. 176. — (s. u. S. 138).

besonders empfindsam gemacht ... Nach meiner Ansicht besteht kein Zweifel, daß das Zitat mit der Absicht ausgewählt wurde, unsere brüderliche Liebe und unser Verlangen nach Einheit mit allen Kindern Gottes zu bezeugen. Ich glaube, die Juden irren sich, wenn sie aus diesem Text eine Aufforderung herauslesen, ihre Religion zu verlassen. Ich muß aber hinzufügen, daß das Problem der Konversion, Einzelner wie ganzer Gemeinschaften, im Kontext des Ökumenismus keinen Platz hat. Der Gegenstand der ökumenischen Bewegung besteht darin, die Menschen der verschiedenen Religionen dahin zu bringen, daß die einen die Glaubensüberzeugungen der anderen überprüfen. Im Dialog sucht keiner der Partner den Sieg. Das Ziel des Dialogs ist größeres gegenseitiges Verständnis und größere Achtung bei allen' [s. FR XVI/XVII, 61/64. S. 14]. Diesen Bedenken trug die dritte Fassung der Erklärung Rechnung, die am 20. November 1964 den Konzilsvätern vorgelegt und von mehr als Zweidritteln von ihnen angenommen wurde [s. FR a. a. O. S. 7]. Auch in der endgültigen Form vom 28. Oktober 1965 findet sich lediglich die Bemerkung: ‚Die Kirche glaubt ja, daß Christus, unser Friede, durch das Kreuz Juden und Heiden versöhnt und in ihm beide vereinigt hat.' Die Kirche fühlt sich den Juden eng verbunden, aber sie hat deutlich zum Ausdruck gebracht, daß Proselytenmacherei ihr fern liegt" [s. o. S. 5].

Kardinal Bea selbst schreibt zu diesen Fragen: [4]

„... Wie ich bereits bei der allgemeinen Diskussion über das *Schema über den Ökumenismus* im vergangenen Jahr [1965] sagte, wurde von vielen der Wunsch geäußert, die Haltung zu den Anhängern nichtchristlicher Religionen ausführlich zu behandeln, und einige Väter verlangten auch, daß die Muslim ausdrücklich erwähnt werden. Niemand kann die Bedeutung dieser Frage in der heutigen Situation übersehen, zu einem Zeitpunkt, da auf der einen Seite Vertreter verschiedener nichtchristlicher Religionen da und dort Kontakte mit der katholischen Kirche suchen und auf der anderen Seite fast alle Religionen entweder von praktischer Ungläubigkeit oder auch vom militanten theoretischen Atheismus, die beide überall um sich greifen, eingekreist sind. Als unser Sekretariat dieses Thema zum erstenmal aufgriff, gab es noch bis zum Mai dieses Jahres [1965] keine andere Kommission oder kein anderes Sekretariat, das sich diesem Problem hätte widmen können (das Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen wurde erst um Pfingsten dieses Jahres [am 17. 5. 1964] errichtet); so blieb nur die Möglichkeit, daß unser Sekretariat auch die Sorge um diese Frage übernahm. So haben wir mit Unterstützung einiger Konzilsperiti versucht, ein erstes Schema auszuarbeiten. Nach Vorlage dieses Schemas zur Prüfung ordnete die Koordinierungskommission mit Schreiben vom 18. April an, daß in diesem Teil vor allem drei Gedanken dargestellt werden sollten: daß nämlich Gott der Vater aller Menschen ist und sie seine Kinder sind; dadurch sind sie untereinander Brüder, so daß jede Art von Diskriminierung eines Menschen, jede Gewaltanwendung oder Verfolgung gegen irgendjemanden um seiner Nationalität oder Rasse willen verurteilt werden muß. Das Sekretariat bemühte sich, diese Entscheidung nach seinen Kräften zu befolgen ...
Bevor wir zum Schluß kommen, sei mir ein Wort erlaubt über das *Verhältnis zwischen dieser Erklärung und dem Schema über den Ökumenismus.* Wie Sie sich aus der hier im vergangenen Jahr stattgefundenen Diskussion erinnern werden, fand die Einfügung dieser Fragen in das Schema über den Ökumenismus bei vielen Vätern keinen Gefallen. Das versteht sich einfach daraus, daß der Ökumenismus im strengen Sinne *die Tätigkeit bedeutet, die Einheit der Christen* zu fördern. Da jedoch die tiefreichenden besonderen Beziehungen, die zwischen der Kirche, dem erwählten Volk des Neuen Bundes, und dem erwählten Volk des Alten Bundes bestehen, allen Christen gemeinsam sind, so ist offensichtlich ein Zusammenhang vorhanden zwischen der ökumenischen Bewegung und der in dieser Erklärung behandelten Frage. Gleichwohl ist die Verbindung zwischen den Christen und dem jüdischen Volk weniger eng als die Beziehungen zwischen den Christen selbst. Daher ist die Frage unseres Verhältnisses zu den Juden in gewisser Weise vom Schema über den Ökumenismus getrennt und wird demnach nicht in einem *Kapitel* dieses Schemas behandelt, sondern für *sich* in einer Erklärung, die sich eher nur äußerlich an das oben genannte Schema anfügt. Auf diese Weise werden wir alle befriedigen können, um so mehr, als die Frage des Ortes nicht von so großer Bedeutung ist ..."

Ein vielversprechender Anfang:

Das voneinander ganz abweichende jüdische und israelische Echo auf die „Judenerklärung" ist zu vielgestaltig, als daß sich auch nur ein annähernd klares Bild darüber vermitteln ließe [4a]. Pfarrer Johann Christoph *Hampe,* der während des ganzen Konzils protestantischer Berichterstatter war, schreibt: „Noch steht eine theologische Stellungnahme von jüdischer Seite zum Konzilstext aus. Sie wird ebenso wie das Gespräch über sie und über die christliche Interpretation dieser (Konzils-)Erklärung und *ihrer Zusammenhänge überaus erleichtert werden durch das neue* ökumenische Klima, das dieses Konzil geschaffen hat [5].

Hier bringen wir aus der Vielfalt der jüdischen Stimmen die folgende abgewogene aus dem „Israelitischen Wochenblatt der Schweiz" vom 12. 11. 1965 [6].

Der jüdische Kommentator sprach über die Worte, die der Papst anläßlich der Promulgation in seiner Homilie den Juden widmete (s. o. S. 34) und besprach gleichzeitig die Erklärung über die Religionsfreiheit. Er führte aus:

„... Angesichts der teilweise recht unerfreulichen Manöver wegen dieser „Judenerklärung" ist ein solches Wort von Paul VI. zur rechten Zeit gesprochen worden: es stellt eine würdige Geste dar und beweist, daß der Papst sich die positiven Äußerungen der „Judenerklärung" voll zu eigen gemacht hat. Im übrigen sollte man diese nicht isoliert sehen, sondern im Gesamtzusammenhang sämtlicher Bekundungen, welche das ganze Thema betreffen. Dazu gehören vor allem die entsprechenden Abschnitte über das sogenanne *„Alte Testament"* in den Schemata über die Kirche und über die Offenbarung, ferner aber auch der Entwurf über die religiöse Freiheit ... Für das Zusammenleben zwischen Christen und Nichtchristen aller Konfessionen ist das Dekret über die Religionsfreiheit von gleicher Bedeutung wie das Dokument über die Juden. In dem Text über die Religionsfreiheit ist von dem wachsenden Bewußtsein von der *Personenwürde* des Menschen und von einem wachsenden Verlangen nach ihrer Verwirklichung die Rede.
Wohl bekennt sich die römische Kirche auch weiterhin dazu, die einzig wahre Religion zu sein, aber daraus folgert die Kirche geradezu die volle Anerkennung der allen zukommenden Religionsfreiheit: ‚Das Konzil will durch die Anerkennung

---

[4] Augustin Kardinal Bea: Die Kirche und das jüdische Volk. S. 153 f. (s. u. S. 138).

[4a] Bei Drucklegung dieses FR erreicht uns eine vom *Jüdischen Weltkongreß* anläßlich der 5. Vollversammlung herausgegebene Schrift (s. u. S. 95r, 2). In dem Kapitel „The christian churches and the jewish people", p. 35 heißt es u. a.: „Trotz der Abänderungen und offensichtlichen Konzessionen gegenüber den Gegnern der früheren, gradlinigeren Entwürfe bleibt dieser feierliche Ausdruck für die veränderte Einstellung der katholischen Kirche gegenüber den Juden und der jüdischen Frage von großer historischer Bedeutung. Und wie eine vom Jüdischen Weltkongreß und verschiedenen anderen jüdischen Organisationen gemeinsam gefaßte Erklärung es ausdrückt, ist der offensichtliche gute Wille und das aufrichtige Empfinden für menschliche Bruderschaft, das so viele leitende Männer der Kirche beseelte, von ebenso großem Gewicht. Sie rangen darum, daß ihre Kirche die Bewegungen öffentlich verwirft, die die katholische Lehre zu verzerren und in den Dienst von Antisemitismus zu stellen suchen. Gleichzeitig weist diese vereinigte Erklärung der jüdischen Organisationen darauf hin, daß die eigentliche Bedeutung dieser Konzilserklärung sich danach bestimmen wird, inwieweit die Kirche — überall da, wo sie Einfluß und geistige Autorität hat —, geeignete Maßnahmen ergreifen wird, um ihren Gliedern im Sinne der Erklärung Anweisung zu geben."

[5] In: Johann Christoph Hampe: Aber am Morgen ist Freude. In: W. P. Eckert: Judenhaß — Schuld der Christen? Ergänzungsheft S. 28.

[6] Nr. 46. S. 19 ff.

der Religionsfreiheit als ein der menschlichen Person wesentliches Recht die Lehre der Päpste von den unverletzlichen Personenrechten sowie von der juridischen Ordnung der Gesellschaft weiterentwickeln.' Obwohl sich die Kirche also nun zur vollen Religionsfreiheit für alle durchringt, hat sie jedoch die Tatsache nicht vergessen und verschwiegen, daß sich die Kirche in den Jahrhunderten ihrer Geschichte keineswegs immer an dieses Grundrecht der Menschen gehalten hat. ‚Wenn auch im Leben des Volkes Gottes und auf seiner Pilgerschaft durch die Wechselfälle der Geschichte bisweilen eine Handlungsweise zutage trat, die dem Geist des Evangeliums weniger entsprach, ja *ihm entgegengesetzt war*, so blieb doch stets die Lehre der Kirche erhalten, daß niemand zum Glauben gezwungen werden darf.' Im ganzen macht sich in diesen Formulierungen das Bemühen geltend, die Fehler der Vergangenheit, wenn auch in vorsichtigen Äußerungen, *einzugestehen und daraus die Konsequenzen zu ziehen* ...

Man muß sich dabei bewußt sein, daß hier im Grunde erst ein Beginn vorliegt und das Scheitern in der Begegnung mit Andersgläubigen nicht in wenigen Jahren ausgelöscht werden kann. Diese Tatsache hat auch *Kardinal Bea* anerkannt, wenn er anläßlich der Erklärung über die nichtchristlichen Religionen feststellt, daß die Kirche zum ersten Mal in ihrer Geschichte den brüderlichen Dialog mit Nichtchristen akzeptiert. Dabei sind beide Worte von Bedeutung: *„brüderlich"* und *„Dialog"*.

Über allzuviel Brüderlichkeit von seiten der Kirche hatten sich Juden bisher wahrlich nicht zu beklagen, und der Begriff „Dialog" schließt ein, daß auch die Meinung, der Glaube, die Frömmigkeit des anderen zu achten ist, seine Stimme im Konzert der Religionen gehört werden soll. Wir sind mit dem Kardinal durchaus der gleichen Auffassung, wenn er feststellt, daß es sich hier erst um einen vielversprechenden Anfang eines langen, verpflichtenden Weges handelt, der das eine steile Ziel der Menschheit hat: ‚Daß sich alle Menschen wirklich als Söhne desselben Vaters im Himmel fühlen und sich auch danach verhalten'[7].

Wir dürfen daher hoffen, daß die verschiedenen Konzilsschemata, allen voran die über die jüdische Religion und über die Religionsfreiheit, dazu dienen mögen, dieses Verhalten auf katholischer Seite zu gewährleisten. An einer *würdigen jüdischen Antwort* auf diese Umkehr zu der von der Bibel geforderten Humanität wird es dann gewiß nicht fehlen." E. Jr.

Der Weg vom Dekret des Heiligen Offiziums vom 25. März 1928 über eine Ansprache Pius' XI. bis zur „Judenerklärung" des Konzils

Wenn im Sinne der Konzilserklärung die Kirche nun erstmals die gegenseitige Kenntnis und Achtung auch durch ein brüderliches Gespräch zu fördern wünscht, so sei doch noch darauf hingewiesen, was Kardinal Bea schreibt[8]:

„... Wir sagen, ein *verhältnismäßig neues* Gebiet, um damit anzudeuten, daß die Kirche nicht zum ersten Mal, auch in neuester Zeit, zur Frage des Verhältnisses der Christen zum jüdischen Volk und insbesondere zur Frage des Antisemitismus Stellung genommen hat. Man denke an das Dekret des Heiligen Offiziums vom 25. März 1928, in dem es u. a. heißt: ‚In dieser Liebe hat der Apostolische Stuhl dieses Volk (der Juden) gegen ungerechte Verfolgung geschützt, und wie er allen Haß und alle Feindschaft unter den Völkern verwirft, so verurteilt er ganz besonders den Haß gegen das einst auserwählte Volk Gottes, nämlich jenen Haß, den man gewöhnlich Antisemitismus nennt' (vgl. AAS[9] 20 [1928] 104; deutsch in: *S. Mayer*, Neueste Kirchenrechtssammlung, Band I [Freiburg 1953] 230). Wir verweisen auch auf die berühmte *Erklärung Pius' XI.*, der in einer Ansprache u. a. sagte: ‚Schaue huldvoll darauf nieder mit gnädigem und mildem Angesicht ... So beten wir nach der Wandlung, im feierlichsten Augenblicke der heiligen Messe, wenn das göttliche Opfer wirklich dargebracht ist. Das Opfer Abels, das Opfer Abrahams, das Opfer Melchisedechs. In dieser Aufzählung ist die ganze Geschichte des Glaubens der Menschheit enthalten.

Das Opfer Abels: die Zeit Adams. Das Opfer Abrahams: die Zeit des Glaubens und der wunderbaren Geschichte Israels. Das Opfer Melchisedechs: Ankündigung des christlichen Glaubens und der Zeit des Christentums. Welch großartige Worte! Sooft wir sie lesen, sind wir von ihnen ergriffen. Das Opfer unseres Patriarchen Abraham. Bedenkt, daß Abraham, unser Patriarch, unser Vorfahr genannt wird. Der Antisemitismus ist mit dem Geist und der erhabenen Wirklichkeit, die in diesen Worten zum Ausdruck kommen, nicht zu vereinbaren. Der Antisemitismus ist eine abstoßende Bewegung, an der wir Christen keinerlei Anteil haben können.

Es ist den Christen nicht möglich, am Antisemitismus teilzunehmen. Wir erkennen jedem das Recht zu, sich zu verteidigen und die geeigneten Mittel zu gebrauchen, um sich gegen alles, was die eigenen legitimen Interessen untergräbt, zur Wehr zu setzen. Der Antisemitismus ist nicht vertretbar. *Wir sind im geistlichen Sinne Semiten*" (Ansprache an einen belgischen Pilgerzug am 6. September 1938; veröffentlicht in: La Libre Belgique vom 14. September 1938 und La Documentation Catholique 39 [1938] Sp. 1460).

Abschließend machen wir uns für unsere Dokumentation die Worte des evangelischen Pfarrers J. Chr. *Hampe* zu eigen: *„... Israel ist in den ökumenischen Horizont der katholischen Kirche heimgekehrt, und die ganze Christenheit hat an diesem Vorgang Anteil. Und in dieser Generation, die beispielloses Unrecht an den Juden gesehen und verschuldet hat, werden sich möglicherweise Juden und Christen auch ein beispielloses Recht antun, beispiellos wohl in der ganzen Kirchengeschichte ...*[10]"

---

7 Vgl. dazu: Mario v. Galli: Das Konzil und seine Folgen (S. 297 f.):
Vergangenheit: Den Weltreligionen stand die Mission zumeist rein negativ gegenüber. Man sah sie nur unter dem Gesichtswinkel der Bekehrung. Dies galt in verstärktem Ausmaß von den Moslems, die als militante Feinde der Kirche galten, und den Juden, die als halsstarriges Volk betrachtet wurden. Ein antisemitischer Zug durchzog die Auffassungen der Katholiken, ohne den selbst die Judenverfolgungen des Nationalsozialismus kaum erfolgt wären.
Zukunft: Das Wirken Gottes in allen Religionen wird anerkannt, wenn auch die Kirche von Christus und in ihm die Fülle der Wahrheit erhalten hat. Allen muß darum Verständnis und Hochschätzung entgegengebracht werden. Mit den Moslems verbindet die Kirche jedoch überdies, daß sie Jesus und die Propheten ehren. Ein einzigartiges Verhältnis jedoch muß die Kirche zu den Juden anerkennen: wegen des gemeinsamen Besitzes der Heiligen Schrift, des Alten Testamentes, und weil die Juden Gottes auserwähltes Volk sind und bleiben. Eine Gesamtschuld aller Juden an Christi Tod ist abzulehnen. Sie dürfen nicht ein verfluchtes Volk genannt werden. Aller Antisemitismus in Predigt und Schule ist in der Wurzel auszurotten, gemeinsame Bibelstudien werden eigens empfohlen.

8 In: Kardinal Bea und das jüdische Volk a. a. O. S. 12. Anm. 2.

9 Abkürzung für: Acta Apostolicae Sedis.

10 J. Chr. Hampe a. a. O. S. 28.

3 Das christlich-jüdische Verhältnis und das Zweite Vatikanische Konzil in der evangelischen Sicht

Überarbeitete Bandübertragung des Vortrages vom 31. Januar 1966 vor der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Berlin

Von Präses D Kurt Scharf, seit Februar 1966 Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg

Für diesen Beitrag sind wir besonders dankbar, weil wir in ihm den Vorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland und die Stimme unserer evangelischen Brüder hören, die uns in dieser Stunde der Wiederbegegnung unentbehrlich ist.

Freilich machen die Ausführungen zugleich spürbar, daß trotz aller Bereitschaft zu dieser Wiederbegegnung uns noch vieles trennt und wir vieles noch etwas mit anderen Augen ansehen. Daß diese Verschiedenheit gerade auch auf dem Gebiet der Beziehungen zwischen der christlichen Kirche und den anderen Religionen besteht, kommt auch in den Berichten über „Die Aufgaben der Kirchen in der neuen ökumenischen Situation" an den Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen von ihrem Generalsekretär zum Ausdruck. — Besonders auch in der Interpretation des Missionsverständnisses gehen die theologischen Ansichten heute weit auseinander.

Entscheidend aber scheint uns der Versuch des Aufeinanderzugehens, der Bereitschaft, einander zu sagen, was man noch auf dem Herzen hat, auch an Vorbehalten. Nur so werden sich unterschwellige Mißverständnisse ausräumen lassen, die die Atmosphäre stören könnten und eine Wiederbegegnung in der Wahrheit und in der Liebe ermöglichen.

Meine sehr verehrten Damen und Herren, liebe Brüder und Schwestern! Ich setze bei dem Mittelstück des genannten Themas ein, bei der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils [s. o. S. 27 ff.]. Ich werde dann die evangelische Beurteilung des hier interessierenden Konzilsgeschehens darzubieten versuchen und will zuletzt einiges über die aktuellen Aufgaben der christlich-jüdischen Zusammenarbeit sagen.

Die Stellungnahme des Konzils zur Frage Israel steht in einer Deklaration, die den Titel hat: „Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen". Die Stellungnahme zum Problem Israel macht in dieser Erklärung etwa ein Drittel des Raumes, das Mittelstück der Erklärung, aus. Der Text, wie er vorliegt, wenn wir seine Vorgeschichte nicht kennten, ist ein guter Text, ist gegenüber der früheren Haltung der beiden großen christlichen Kirchen, der Römisch-Katholischen und der Kirche der Reformation, ein sichtbarer Fortschritt. Aber auf dem Hintergrund seiner Vorgeschichte ist der Text dennoch schwach. Er ist gegenüber der ersten Vorlage, die dem Konzil unterbreitet worden ist, ein Zurücksinken.

Ich will versuchen, das zu belegen: Ursprünglich — nach dem Wortlaut der Vorlage — stand der Abschnitt „Über die Juden" — so lautete damals seine Überschrift — in enger formaler und sachlicher Beziehung zum Ökumenismusschema und zu den biblisch-heilsgeschichtlichen Aussagen über die Kirche, wie wir sie im Schema 13 vorfinden. Jetzt, in der endgültigen, promulgierten Fassung steht er in einer Erklärung, die sich mit den nichtchristlichen Religionen beschäftigt. Dadurch wird die Frage Israel eingeordnet ins Heidentum. Ursprünglich wurde zu Beginn des Textes der gemeinsamen Wurzel der Christenheit und des Volkes Israel „mit dankbarem Sinne gedacht". Der „dankbare Sinn" ist aus dem endgültigen Text gestrichen worden. Ursprünglich — und nun kommen wir zu wichtigeren Unterschieden zwischen der ersten Vorlage und dem dritten dann angenommenen Text — ursprünglich hieß es, daß die Juden von Gott nicht verworfen, nicht verflucht seien und daß sie nicht als schuldig am Morde Gottes bezeichnet werden dürften. Diese dritte Aussage („nicht schuldig am Morde Gottes") ist im endgültigen Text gestrichen, so daß es nur heißt, die Juden dürften nicht als von Gott verworfen und verflucht bezeichnet werden. Im ursprünglichen Text hieß es, die antisemitischen Bewegungen im Laufe der Kirchengeschichte werden bedauert und verurteilt. Das „und verurteilt" ist im endgültigen Text fortgefallen. Ursprünglich wird ermahnt, in der Unterweisung des christlichen Religionsunterrichts dies alles, die antisemitischen Behauptungen, Entstellungen und Tendenzen zu vermeiden, und es werden die antisemitischen Irrtümer, Vorwürfe und Sünden ausdrücklich aufgeführt. Im endgültigen Text steht, es müsse im Unterricht vermieden werden, was mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht übereinstimme. Die Konkretisierung ist fortgefallen.

Und dennoch muß als positiv, als ausgesprochen positiv gewertet werden, daß das Konzil es gewagt hat, dieses Thema zu behandeln. Es ist das heißest umstrittene auf dem Konzil gewesen. Der Text ist verabschiedet worden mit der höchsten Anzahl von Neinstimmen. Von etwa 2000 abstimmenden Konzilsvätern haben 250 gegen den Text gestimmt. In der Aussprache haben theologisch-konservative Argumente eine Rolle gespielt, aber ganz zweifellos auch politische Momente. Der Gegensatz zwischen den arabischen Staaten und Israel hat offensichtlich in die Konzilsdebatte hineingewirkt. Die christlichen Kirchen in den arabischen Staaten und ihre Bischöfe haben aus ihrer speziellen politischen und nationalen Existenz argumentiert. Dennoch — ich wiederhole mein Urteil —, daß dies Thema behandelt worden ist, daß es nicht abgesetzt wurde, daß der Kampf auf dem Konzil bis zu dem Entscheid durch eine Abstimmung ausgetragen wurde und daß das Konzil es auf sich genommen hat, auch gegen eine nennenswerte Zahl von Neinstimmen den Text zu verabschieden, ist ein Positivum, ist eine Wegmarke in der Geschichte der christlichen Kirchen und der christlichen Theologie.

Es scheint mir an dem Text besonders bemerkenswert zu sein und ist positiv zu werten, daß er bei der Frage der Lehre einsetzt, daß er eine zentraltheologische Erklärung ist, aber daß er dabei nicht im Lehrhaft-Dogmatischen steckenbleibt, sondern daß er Folgerungen zieht für die kirchliche Praxis. Er zieht sie für die Praxis im Leben des Christen gegenüber dem einzelnen Juden und zieht sie für den kirchlichen Unterricht. In diesem Abschnitt ist der Text eine Mahnung an die christlichen Kirchen überhaupt, an die Römisch-Katholische Kirche in allen Nationen, in allen Teilen der Erde — auch im vorderen Orient — und an die evangelischen Kirchen in allen Völkern und Staaten — auch im Ostblock. Wir haben den Text auch als an uns gerichtet zu hören. Unter Bezugnahme auf diese Mahnung haben französische Patres — und das ist eine erste Frucht der Erklärung — eine Untersuchung über das Vorkommen der Judenfrage und des Problems Israel in römisch-katholischen Religionsbüchern nach ihrem gegenwärtigen Stand angestellt [s. u. S. 67 ff.]. Als Ergebnis der Untersuchung weisen sie eine Liste der Schmähungen, Beschimpfungen, Verurteilungen des Juden und des Volkes Israel in der amtlichen kirchlichen Unterrichtsliteratur vor und fordern auf Grund der Entscheidung des Konzils hier Remedur. Ich meine, unter der gleichen Frage sollten die evangelischen Schulbücher in ganz Europa und Amerika und auch sonst baldigst durchgeprüft werden.

Unter den praktischen Folgerungen scheint mir an der Erklärung des Konzils zu fehlen, daß von der Katholischen Kirche der Blick nicht auch auf den Staat Israel gerichtet und etwa in das Heilige Land, in den geographischen Bezirk des Heiligen Landes hinein ein kultureller oder gar theologischer Austausch empfohlen wird. Und es scheint mir auch ein Mangel der verabschiedeten Erklärung zu sein, daß eine Folgerung für die gegenwärtige politische, die weltpolitische Lage um Israel nicht gezogen wird. Soweit die Darstellung der Leistung des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Thema!

Dies soll ich nun aus evangelischer Sicht zu beurteilen versuchen. In der evangelischen Kirche ist die Auseinander-

setzung mit der Frage Israel während des Kirchenkampfes der nationalsozialistischen Zeit und in den Jahren nach 1945 — insbesondere durch die Diskussion auf den letzten drei Kirchentagen — zu einem ständigen Thema geworden. Und ich meine, die Behandlung des Themas geschieht in der Evangelischen Kirche in Deutschland umfassender, als es durch das Vatikanische Konzil geschehen ist: in der Lehre umfassender und in den Folgerungen, in den *praktischen* Folgerungen, aus den Lehrentscheidungen umfassender, wobei ich, was die Lehrauseinandersetzung anlangt, meine, feststellen zu müssen, daß das „umfassender" nach zwei Seiten hin gilt, zum Positiven und zum Negativen hin. In der Lehrdiskussion in der evangelischen Christenheit in Deutschland über das Problem der christlich-jüdischen Zusammenarbeit ist im Gegenschlag gegen die Schuld des Antisemitismus zum Teil ein Philosemitismus entstanden, der sich nicht an die biblische Lehre hält und der auch dem menschlichen Verhältnis zwischen Christen und Juden nicht in jeder Hinsicht förderlich ist. Philosemitismus und Antisemitismus entsprechen einander und sind beide Fehlentwicklungen gegenüber dem, was die Schrift, was gerade auch das Neue Testament vom Christen, vom Jünger Jesu im Verhalten zum Gottesvolk des Alten Bundes fordert. Zur Art der Lehrauseinandersetzung in der Evangelischen Kirche und ihrer die Aussagen des Konzils überbietenden Positiva sei etwas später mehr gesagt. Was die *praktischen Folgerungen* aus neuer Lehrerkenntnis anlangt, meine ich, daß wir Evangelischen konkreter sind, daß wir den Aufgaben, die die Gegenwart im einzelnen stellt, näher zu Leibe rücken. Allerdings ist auch hier einzuräumen, daß die Konkretion und die stärkere Annäherung an die praktischen Aufgaben, etwa in Israel selbst, nun auch die Gefahr des Irrtums und der Fehler, einzelner Fehler, verstärkt haben.

In der Frage der Lehre geht es nicht darum, dem Antisemitismus einen Philosemitismus entgegenzustellen, es sollte darum gehen, einen „Judaismus" zu vermeiden und im Gespräch mit dem Volke Israel, mit der Judenheit der Welt, das Anliegen des Neuen Testamentes zu wahren, ja, es erst recht in Erscheinung treten zu lassen — im Sinne des großen Juden, des Apostels Paulus, und seiner Lehre über das Gottesvolk im Alten Bunde.

Die Römisch-Katholische Kirche und das Zweite Vatikanum sind hier zu eng und werden der Stellung des Volkes Gottes im Alten Bunde und der Aussage über das alttestamentliche Volk Gottes im Neuen Testament nicht wirklich gerecht. Denn sie sprechen — durchgängig — von dem Volk Israel als vom Gottesvolk nur in der Vergangenheit — bis zum Auftreten Jesu Christi. Israel ist zwar auch nach dem Vatikanum das Volk des Alten Bundes, aber der Alte Bund findet sein Ende und seine Erfüllung mit und in der Erscheinung Jesu Christi auf Erden. Es gibt nur ein Gottesvolk seit den Tagen Jesu und der Apostel, und das ist die christliche Kirche, nur sie ist die Heilanstalt für alle Menschen. Sie ist verwurzelt im Gottesvolk des Alten Bundes, sie ist aus dem Gottesvolk des Alten Bundes hervorgegangen, die Christenheit hat ihre Väter in Mose und den Patriarchen, in den Propheten des Alten Bundes und erkennt diese Verbindung an, aber seit Jesu Tagen gibt es das Volk der Juden als Volk Gottes nicht mehr.

Stärker als bei uns ist in der römisch-katholischen Kirche das Ja zu dem das Gottesvolk des Alten Bundes tragenden Gesetz und zu dem Anspruch, den es an den Jünger Jesu stellt. Die römische Kirche knüpft unmittelbarer an das Bild des Frommen, des „Gerechten", an, das — im jüdischen Verständnis — das Alte Testament entwirft, unmittelbarer, als beide Konfessionen der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen es tun. Man kann geradezu von einer Gleichheit in der Grundstruktur katholischer und jüdischer Lehre „über die Gerechtigkeit" sprechen, d. i. der Lehre über die Akte des menschlichen Handelns, die das Prädikat „gerecht" erstreben, und über die Eigenschaften der Person, die mit diesem Titel ausgezeichnet werden kann. Oder darf ich gar, ohne nach zwei Seiten hin zu verletzen, die These der Reformatoren von einer *stärkeren fortbestehenden Verwandtschaft* zwischen jüdischem und katholischem Schriftengebrauch und Gesetzesverständnis in der Ethik überhaupt erneuern?

Die Evangelische Kirche und die evangelische Theologie haben im Unterschiede hierzu an das Volk Gottes im Alten Bunde und an die Gesellschaft des Volkes Israel im neuen Staate Israel in Palästina die Frage: „Leidet Ihr nicht unter dem Zwang des Gesetzes, so wie Ihr es deutet und handhabt?" Professor Harder, der unter uns ist, hat in einem sehr eindrucksvollen Bericht nach seiner ersten Israelreise vor Männern der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Berlin gesagt, für ihn sei das Ergebnis seiner Beobachtungen und Gespräche die Erkenntnis, daß der moderne Staat Israel, all die verschiedenen Gruppen, die sozialen und die Glaubensgruppierungen, im Staates Israel „am Gesetze zerrten", daß sie sich wundrieben am Gesetz, auch die areligiösen, und daß sie unter dem Zwange des Gesetzes litten und davon freizukommen suchten, auch die religiös-orthodoxen. Aber im Ja und Nein zur Einzelanordnunig des mosaischen Gesetzes, in der politisch-nationalen, in der kulturellen und der religiösen Bewertung des mosaischen Gesetzes, gelinge es ihnen nicht, wirklich frei zu werden von dem Überkommenen, von der „Last", von dem „Joch", das diesem Volk im Gottesgesetz auferlegt ist.

Die hier beteiligte Theologie in der Evangelischen Kirche ist weiter — darf ich so sagen? — geradezu umgetrieben von der Frage an das heutige Israel und seine Theologen, die Rabbinen: „Wie weit verhaftet Euer Glaube Euch dem alten Äon der vergehenden Welt? Wie weit verzichtet Ihr auf eine Umgestaltung der Welt im gegenwärtigen Zeitalter, weil Eure Hoffnung nur und ausschließlich eine ferne Hoffnung ist, weil die Hoffnung und Erwartung des gläubigen Juden sich allein in die Zukunft richtet, die für ihn — eben — noch nicht begonnen hat." „Ist Euer Glaube so richtig beschrieben?: Der Messias ist bisher nicht gekommen, die Offenbarung Gottes, die dem Volk Israel zuteil geworden ist, ist nur ein Hinweis auf eine zu erfüllende Hoffnung, ist noch nicht Wirklichkeit in der Zeit. Es gibt den neuen Menschen der Hoffnung noch nicht."

Stärker als die Römisch-Katholische Kirche bejahen die Evangelische Kirche und ihre Theologie den Charakter des Volkes Gottes als eines bleibenden göttlichen Institutes. Ich darf nicht nur sagen: stärker, sondern muß sagen: wirklich eindeutig. Evangelische Theologie, die Theologie der Reformation und der Bekennenden Kirche, sieht im Volke Israel „dem Fleische nach" Gottes Volk, das neben dem Volke des Neuen Bundes Realität geblieben ist und als Gottes auserwähltes Volk Existenz behalten hat. Das Volk Israel ist Gottes Volk von eigenem Wert und eigener Notwendigkeit neben dem Volke Gottes im Neuen Bunde, neben der christlichen Kirche. Die christliche Kirche in ihrer neuen Existenz bedarf des Volkes Gottes, des erwählten Volkes des Alten Bundes, des erwählten Gottesvolkes dem Fleische nach, der wirklichen, existenten Gemeinschaft ganz besonderer, heilsgeschichtlicher Qualität innerhalb der Menschheit unserer Tage, als Frage, als Anreiz zum Glauben, als Partner des Gespräches. Die Kirche bedarf des Partners Israel. Ohne ihn verliert sie ihre geschichtliche Gebundenheit. Und Israel bedarf des Partners Kirche, christlicher Kirche. Die Existenz der christlichen Kirche ist die ständige Frage an das Volk Israel nach seiner Zukunft, nach dem Beginn seiner Zukunft, der Erfüllung seiner Erwartung.

Damit komme ich zum 3. Teil meiner Rede. Die erste *Aufgabe* christlich-jüdischer Zusammenarbeit in Deutschland ist deshalb, meines Erachtens, daß wir nicht nur im menschlichen Gespräch einander begegnen, daß Juden und Christen nicht nur Aufgaben caritativer oder humaner Art aneinander erfüllen, sondern daß wir, wie es auch die Erklärung im Vatikanischen Konzil empfiehlt, über der Bibel miteinander Dialog halten, über der Bibel des Alten Bundes und über dem Neuen Testament. Wir haben uns über der ganzen Heiligen Schrift die Frage zu stellen und dürfen sie uns nicht vorenthalten, die das Neue Testament im Blick auf die Geschichte des Volkes Israel aufwirft: „Was bedeuten Geltung des Gesetzes und Freiheit vom Gesetz nach prophetischer

Lehre?" „Was unterscheidet die Hoffnung der Juden auf den Messias, den Messias der letzten Tage, vom Glauben der Christen an den wiederkommenden Herrn Jesus Christus?" „Worin besteht das Heil der Gottesherrschaft nach der Zuversicht der Glaubenden hier und dort?" „Ist Gottes Reich transzendent oder immanent zu begreifen, und wie weit ist es beides in einem, wie weit sehen christliche und jüdische Hoffnung das Reich Gottes als die Vereinigung von Himmel und Erde an? Wie weit als einen Teil unserer irdischen Geschichte — nicht als das Ende: als die Vollendung der Völkergeschichte — ?" Und ich meine, wir dürfen als Christen gerade in allen diesen Fragen der glühenden Erwartung des frommen Juden die Antwort unseres Glaubens nicht verschweigen. Wir sind ihnen diese Antwort schuldig aus Liebe! Und *wir* haben uns von dem frommen Juden, von Israel in seiner Gesamtexistenz fragen zu lassen, wie weit die christliche Kirche ihren Auftrag an der Menschheit wahrgenommen hat.

Bei dem so beschriebenen und geforderten Dialog zwischen Kirche und Synagoge denke ich gewiß nicht an das, was Jahrhunderte unter „Judenmission" verstanden haben. Es kann nicht die Meinung sein: Wir aus einem überlegenen Wissen, in überheblicher Haltung haben die anderen zu missionieren, wobei ich gegen die Arbeit der Judenmission selbst diesen Vorwurf keineswegs erhebe; aber es ist die Meinung, daß wir das, was wir glauben, was uns in Gottes Offenbarung, in Jesus Christus, anvertraut ist, dem anderen nicht vorenthalten dürfen. — So hat es die recht geübte Judenmission wohl auch stets gemeint! — „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst", dies Hauptgebot des Alten und Neuen Bundes fordert, ich soll das, was mir das Höchste, das am meisten Werte in meinem Leben ist, dem anderen anbieten, damit er es nicht zu entbehren braucht. Wir haben *einander* Zeugnis zu geben, und wir haben *miteinander* Zeugnis zu geben an die Menschheit. Und beides soll geschehen aus der so verstandenen Liebe! Israel, wie es auf dem Kölner Kirchentag in den verschiedenen Referaten immer und immer wieder von Juden und Christen gesagt und bezeugt worden ist, ist der erste und der einzige Zeuge des unsichtbaren Gottes, des wahrhaftigen Gottes, der der Schöpfer Himmels und der Erde ist und der Herr und Gestalter der Geschichte. Es gibt keinen intellektuellen Gottesbeweis, aber es gibt einen Beweis der Existenz Gottes aus der Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volke. Und in diese Geschichte zur Errettung der Menschheit sind wir miteinander hineingenommen, das Volk der Juden — die, die unter den Juden glauben, und auch die, die nicht glauben —, das Volk der Juden in seiner ganzen irdischen Existenz, und die christlichen Kirchen, die Christenheit in ihrer umfassenden ökumenischen Weite — beide miteinander als das eine Volk Gottes.

Wäre die christliche Kirche eine jüdische Sekte geblieben, so wäre die Welt nicht verändert worden, so wäre der neue Äon, der mit der Auferstehung Jesu Christi begonnen hat, nicht in der Geschichte der Menschheit zur Verwirklichung gelangt. Seine Verwirklichung hat begonnen und hat in den 2000 Jahren, die hinter uns liegen, die Ordungen der Menschen im Umgang miteinander, die Ordnungen der menschlichen Gesellschaft, zutiefst verändert. Hätte die christliche Kirche sich gelöst vom Volk Israel, von der Geschichte des Gottesvolkes im Alten Bunde, so wäre sie eine gnostische Religion geworden und wäre verströmt in die Geistesgeschichte der Menschheit wie viele andere gnostische Bewegungen. Es hängt alles daran, die historische Verbundenheit des ersten und einzigen Zeugen Gottes in seiner irdischen Existenz mit dem neuen Volk Gottes, mit der Heilsgeschichte der Christenheit in der rechten — neuen — Qualifizierung zu wahren.

Und, liebe Brüder und Schwestern, dies soll geschehen, das ist für mein Verständnis die weitere Reihe von Aufgaben der christlich-jüdischen Zusammenarbeit in unserer Gegenwart und besonders im deutschen Volk, in einer Folge von praktischen Maßnahmen, bei denen nie vergessen werden darf, daß sie unter dem Primat des zuerst genannten „Auftrages" stehen. Ich meine, wir sollten von Deutschland aus den Austausch von Jugendgruppen nach Israel fördern und verstärken. Wir geben uns Mühe in dieser Richtung; wir hören gerade in den letzten Tagen, daß man von Israel her ein stärkeres Interesse hat an Jugendgruppen, die in die Kibbuzim zur Arbeit kommen, als an Jugendgruppen, die nur als Gruppen von Touristen durch das Land reisen. Vor ein paar Jahren war dies noch anders. Vor wenigen Jahren noch waren deutsche Jugendgruppen, überhaupt europäische Jugendgruppen in den Kibbuzim nicht erwünscht. Sie wurden mit großer Reserve aufgenommen und nur in einzelnen Fällen zugelassen. Dies scheint sich in Israel in jüngster Zeit geändert zu haben, und wir sollten diese Möglichkeit nutzen.

Der Direktor von Yad Washem, der Oberrabbiner Dr. Temmen, ist vor wenigen Wochen bei uns in Berlin gewesen. Er hat mir noch einmal sein persönliches Schicksal in Erinnerung gerufen. Er ist als ungarischer Oberrabbiner in deutschen Vernichtungslagern jahrelang gefangengehalten worden, er ist zweimal hingerichtet worden, buchstäblich hingerichtet, und daß er noch am Leben ist, ist ein Wunder Gottes. Er sei aus den Konzentrationslagern, aus den Vernichtungslagern als einer gekommen, der an Gottes Gerechtigkeit und Gottes Treue nicht mehr glauben konnte — „in einem tiefen Zweifel am Gotte Israels" — und mit einem, wie er meinte, unausrottbaren Haß gegen alles Deutsche. Er ist in der Begegnung mit den deutschen Marienschwestern und unter dem Eindruck der Zeugenaussage von Propst D. Grüber im Eichmann-Prozeß aus der Bindung seines Hasses befreit worden und hat sich seitdem die Aufgabe gestellt — er als der Direktor des Museums in Jerusalem, das die Nazigreuel in einer furchtbaren Dokumentation zusammenfaßt —, israelische Jugend und deutsche Jugend in Berührung miteinander zu bringen. Er hat mir gesagt, daß in den letzten Jahren 98 % der Jugendgruppen aus Deutschland, die sein Museum besucht haben und sich von ihm haben führen lassen, aus evangelischen Kreisen, aus evangelischen Werken und Gliedkirchen der EKD gekommen seien. Er bejaht die Bemühungen der Aktion Sühnezeichen. Er hat mir erklärt, daß die Arbeit der Darmstädter Marienschwestern im Abrahamhaus in Jerusalem einen Widerhall in ganz Israel habe, der gar nicht hoch genug gewertet werden könne, und er erwähnte auch das „Zeugnis" der besonderen Handwerkersiedlung aus Deutschland.

Unsere Aufgabe ist also hierbei sowohl in Deutschland, Jugend zuzurüsten zum Gespräch über der Heiligen Schrift mit den Juden und, soweit das in unserem Lande noch möglich ist, das Glaubensgespräch zwischen jungen Juden und jungen Christen herbeizuführen, als auch *von* Deutschland *aus* den Besuch in Israel, den Dienst in Israel zu pflegen, beim Aufbau des Landes dort nach Kräften zu helfen und die, die dorthin fahren, zu mahnen, daß sie als Christen fahren, als Zeugen ihres Glaubens, in gleicher Weise bereit zum Glaubensgespräch dort, wie wir es hier in Deutschland immer intensiver miteinander führen wollen.

Und drittens meine ich, daß wir als christliche Kirchen von Deutschland aus auch für die politische Existenz Israels in der besonderen politischen Gefährdung des Staates Israel zu reden und zu handeln haben, soweit wir irgend Möglichkeit und Einfluß dazu haben. Dabei bedeutet die Liebe zu Israel nicht eine Reserve oder eine Abneigung gegenüber den arabischen Staaten. Die Leiterin der Marienschwestern, die Mutter Basilea, hat mir vor 1 ½ Wochen in Darmstadt erzählt, als sie in Israel ihr Abraham-Haus eingerichtet hätten und als sie mit großer Dankbarkeit dafür, daß sie hierzu die Erlaubnis erhalten hatten, der israelischen Außenministerin erklärt hätten, wie glücklich sie seien, jetzt für Israel, in Israel tätig sein zu können, habe Frau Meir ihr geantwortet: „Ihre Liebe zu Israel ist nur echt, wenn Sie zugleich auch die Araber lieben." Und das habe sie sich sagen lassen, und seitdem haben die Marienschwestern sich bemüht, auch im jordanischen Teil Jerusalems eine ähnliche Arbeit zu beginnen, und haben sie seit ein paar Jahren auch dort mit Erfolg zustande gebracht, und das hat ihrem Ansehen in Israel nicht

geschadet. Wenn wir die aktuelle Aufgabe an Israel als christliche Kirche wahrnehmen wollen, so müssen wir es tun, indem wir für Frieden und Versöhnung zwischen Israel und den arabischen Staaten eintreten und uns hier engagieren, wirklich engagieren mit unserer kirchlichen Existenz.
Schließlich meine ich, daß wir als Kirchen in Deutschland, als Christen in Deutschland, die ganz besondere kulturelle Symbiose zwischen dem Volk Israel und dem deutschen Volk in einer zweitausendjährigen Geschichte nicht aus dem Auge verlieren dürfen — trotz all dessen, was in den furchtbaren Jahren des Nationalsozialismus geschehen ist, daß wir an sie, die gemeinsam gewachsene christlich-jüdische deutsche Literatur, Kunst, Forschung und Publizistik, wieder anzuknüpfen haben, daß uns an einem kulturellen Austausch herüber und hinüber gelegen sein muß, und zwar in anderer Weise als am kulturellen Austausch etwa zwischen den westeuropäischen und osteuropäischen Völkern. Die deutsche Geschichte kennt eine Symbiose des — nun, verzeihen Sie diese Formulierung: —, des „germanischen Christentums", eines germanisch-reformatorischen Christentums mit dem Denken und der Kultur des jüdischen Volkes, wie sie sonst in der übrigen Welt sich nicht ereignet hat. Es ist im Bereich wissenschaftlicher Forschung und künstlerischer Leistung aus deutschem Empfinden und jüdischem Empfinden, aus deutscher und jüdischer Veranlagung eine Einheit entstanden (geworden), die einzigartig ist, und auch und gerade *sie* gilt es nicht aufzugeben. Für beide Völker ist lebensnotwendig, daß sie ihre Fortsetzung finde über die geographische Distanz hinweg.
Eine kleine Schlußanwendung und Zusammenfassung sei gestattet! Wenn wir in all dem geforderten Tun als Christen den Juden gegenüber Christen bleiben wollen und sollen, so dürfen wir eben als Christenheit in Deutschland dem jüdischen Volk auch in Israel die Frage nicht ersparen: „Wie steht es in Israel mit der christlichen Kirche?" „Wie verhaltet Ihr Euch von Israel her zu den arabischen Staaten, zum einzelnen Araber und zu den christlichen Kirchen in den arabischen Staaten?" „Denkt Ihr wirklich und im konkreten Fall so, wie Frau Meir es Mutter Basilea gegenüber ausgesprochen hat?" „Wie behandelt Ihr in Eurem Lande einen Juden, der sich taufen läßt?" Wir dürfen diese Fragen nicht unterdrücken.
Kommen wir zu den Juden als Christen aus Deutschland, so kommen wir aber vor allem zu ihnen als solche, die unter der Schuld des eigenen Volkes gegenüber der Judenheit *in zunehmendem Maße* leiden, je deutlicher vor unser aller Augen die Schuld wird, die das deutsche Volk an Israel begangen hat. Wir kommen und bitten um Vergebung, und wir verbinden mit dieser Bitte Zeugnis und Angebot — im Dienst, im hilfreichen menschlichen Dienst, und in der Darbringung des Besten, was wir besitzen, des Zeugnisses unseres Glaubens und unserer Hoffnung. Dies erst ist der *engagierte* Versuch einer „Wiedergutmachung"!

4 Eine Epistel über das jüdisch-christliche Gespräch aus Jerusalem

Von Dr. David Flusser, Professor für vergleichende Religionswissenschaft, Neues Testament und Urchristentum an der Hebräischen Universität

Wir würden uns freuen, wenn diese „Epistel" von Dr. Flusser, Professor für Christentum und Neues Testament an der Hebräischen Universität, zu Dialogen anregt, und Zuschriften begrüßen.

Wenn ich einige Worte zu diesem Problem sagen soll, möchte ich nur betonen, daß man mit Unrecht das jüdisch-christliche Gespräch mit dem „jüdisch-deutschen Gespräch" verbindet. Das mag vielleicht soziologisch bedingt sein, denn das noch vorhandene böse Gewissen bestimmter Deutscher verursacht, daß man mit den Juden sprechen will, aber das sogenannte „jüdisch-christliche Gespräch" hat mit der nationalsozialistischen Vergangenheit wenig zu tun, vielleicht nur insoweit, als der „christliche Antisemitismus" dem Hitlerismus den Weg gebahnt hat. Direkt ist der Nationalsozialismus nur in geringem Maße eine Frucht des Antijudaismus bestimmter kirchlicher Kreise, obzwar am Ende des 19. Jahrhunderts und am Anfang des 20. Jahrhunderts der moderne, säkulare Antisemitismus sich noch christlich drappiert hat (Stoecker, Lueger). In Wirklichkeit ist der moderne Antisemitismus dem antiken, heidnischen Antisemitismus sehr verpflichtet und ist ihm auch strukturell sehr verwandt. Viele haben allerdings nicht gesehen, daß der moderne Antisemitismus auch den Kirchen gefährlich wird. Heute wird es allen Christen immer mehr und mehr klar: im Mittelalter war manchmal der Antijudaismus für manche Christen ein bequemer Weg, das christliche Bewußtsein der Masse zu stärken; heute ist der säkulare Antisemitismus für die Kirchen kompromittierend und letzten Endes antichristlich; es sind also nicht immer humane Erwägungen, sondern auch praktische Gründe, die es opportun machen, in den Kirchen gegen den Antijudaismus und Antisemitismus zu kämpfen. Dabei wird auch heute klar, daß sich die Religionen überhaupt in der Defensive befinden — warum soll man also sich nicht von der christlichen Seite das Judentum näher ansehen, da ja das Christentum mit dem Judentum zusammenhängt?

Für die Christen bedeutet das „Gespräch" mit dem Judentum auch theologisch eine Stärkung der christlichen Position. Es gibt anscheinend immer mehr und mehr Christen, die sich dessen bewußt werden, daß zum Beispiel die Aussage, daß Jesus Jude war und jüdisch gelebt hat, heute nicht mehr so zur Zersetzung des Christentums führen mag, sondern heute kann die Betonung des Judentums Jesu, wenn man sie klug verwendet, auch zur Stärkung dogmatischer Voraussetzungen des Christentums führen. Man könnte, glaube ich, sogar sagen, zur Stärkung des Nicäanums. Dies geschieht heute aus zwei Gründen: erstens wird die Verwurzelung des Christentums im Judentum zu einer Bestätigung des Glaubens: Wenn das Christentum auf dem jüdischen Urgrund gesehen wird, wird es real, wirklich, und die alten Geschichten sind nicht mehr Sagen, sondern historische Wirklichkeit. Zweitens ist heute die Verbindung des Christentums, genau wie in der patristischen Zeit, eine Legitimation für das Christentum: Wenn die Entstehung des Christentums aus dem Judentum als womöglich reibungslos geschildert wird, dann kann das Christentum als ein legitimer Erbe des Judentums dargestellt werden.
Es ist allerdings unsere Pflicht zu bemerken, daß es viele Christen gibt, die den, fast würden wir sagen, strategischen Vorteil der Hinneigung des Christentums zum Judentum nicht verstehen.
Wenn ihre Gründe rein religiös wären, würde ich sie mit tiefstem Respekt behandeln. In Wirklichkeit sind es psychologische Gründe, die bei manchen Christen die „reservationes mentales" gegenüber dem Judentum zu einem theologischen Alibi machen. So argumentiert z. B. ein katholischer Professor: „Die Pharisäer haben mit Recht Jesus an die Römer ausgeliefert (!), weil Jesus solch einen Umsturz im Judentum gepredigt hat, daß sie von ihrem Standpunkt richtig gehandelt haben — wenn dem nicht so wäre, müßte ich koscher

essen . . ." Ein lutherischer Professor hat mir gesagt: „Sie wären mit Jesus nicht einverstanden, weil er seine Schüler gelehrt hat, sich vor dem Essen nicht die Hände zu waschen." Man liest natürlich in den synoptischen Evangelien weder, daß die Pharisäer Jesu an die Römer ausgeliefert haben, noch daß Jesus seine Schüler gelehrt hat, sich beileibe die Hände vor dem Essen nicht zu waschen. Ich verstehe: es ist psychologisch schwer, sein Christentum als eine vollkommen autonome Religion zu betrachten, ohne die Spannungen zwischen dem Judentum und Christentum zu betonen.

Diese Spannungen zu betonen, scheint nicht nur in dem „Gespräch" der Christen, sondern auch den Juden wichtig zu sein; daraus entsteht die bekannte Tendenz zum polaren Sehen der zwei Religionen, und die Zusammenarbeit der Juden und Christen in dieser pseudotheologischen und pseudophilosophischen Entfremdung des Judentums und des Christentums ist wirklich staunenswert. So werden die zwei Glaubensweisen betont, oder sogar der polare Gegensatz zwischen dem christlichen Dogmatismus und dem jüdischen Nomismus, man bewundert gegenseitig mit Ehrfurcht das Christentum als eschatologische, pneumatische Weltanschauung und das Judentum als die diesseitige, im Leben verwurzelte Religion usw. Natürlich gibt es Unterschiede zwischen dem Judentum und dem Christentum, aber meiner Ansicht nach müssen diese Unterschiede primär historisch, nicht polar erklärt werden. Wenn man diese Unterschiede als Gegensätze erklären wollen würde, dann wäre es vielleicht so, als würde man die Unterschiede zwischen den zwei Religionen wie die Unterschiede zwischen Äpfeln und Birnen erklären, aber eine Polarität zwischen Äpfeln und Birnen zu statuieren, wäre ein Unsinn und, so weit ich weiß, hat sich die Birne nicht aus einem Apfel oder aus einer Nuß entwickelt. Es gibt also das folgende Paradoxon: wenn sich das Christentum aus dem Judentum entwickelt hat, muß es primär historisch, nicht polar erklärt werden; wenn das Christentum und das Judentum zwei verschiedene Religionen sind, ist eine polare Abgrenzung dieser Religionen genauso ein Unsinn, wie ein Vergleich zwischen Nüssen und Melonen. Es wäre viel über diesen Punkt zu sagen, da man oft das „Gespräch" führt, indem man von beiden Seiten die zwei Religionen polar sieht[1]. Natürlich ist das bequem, da man dann auf das Eigene stolz ist und dem andersartigen Partner gegenüber urban und höflich ist: man läßt ihn gelten, man bewundert sogar seine Andersartigkeit mit idealistischen Argumenten, aber man fühlt sich gleichzeitig sehr, sehr zufrieden, daß man nicht so wie der Partner sei. Soll aber das jüdisch-christliche „Gespräch" auf eine solche billige Weise bequem sein?

Ich möchte für unsere Gesundung und für die Gesundung der christlichen Brüder im Namen Gottes das Gespräch als recht unbequem sehen.

Es scheint, daß es einen Unterschied zwischen dem „Gespräch" in der Diaspora und in Israel gibt. Ich werde nur einige Unterschiede kurz erwähnen, und zwar auch deshalb, weil mir manchmal das Herz weh tut, wenn ich heute bei solchen Gesprächen sowohl in der Diaspora als auch in Israel anwesend bin oder über sie höre. Bei den Gesprächen in der Diaspora sind die Juden gern bei der Sache, und sie apologisieren und polarisieren sehr tüchtig, und die Christen, eines schlechten Gewissens des Nationalsozialismus wegen und wegen der antijudaistischen Vergangenheit, hören sich die manchmal sogar alberne jüdische Apologetik oft mit offenem Munde an. An dem Polarisieren beteiligen sich die Christen selbst, denn die angebliche Polarität stärkt auch ihre Selbstberechtigung und ihre Selbstgerechtigkeit, und man ist dabei doch tief philosophisch und wissenschaftlich!

Mit Israel hat es eine besondere Bewandtnis. Wie wir noch sehen werden, ist das Grundübel der christlichen Haltung dem Judentum gegenüber, daß die Christen allzu oft das Judentum als ein christliches theologisches Objekt sehen. Und wo kann man dieses vertrakte Objekt besser studieren können, wenn nicht in Israel, wo die Juden wieder „reines Israel" geworden sind? Und doch sind die Juden in Israel ein recht komplexes Phänomen. Erstens ist nirgendwo das Judentum mit den Juden identisch, wie das Christentum mit den Christen nicht identisch ist; zweitens gibt es eine tiefe Krisis der Religiosität sowohl bei den Juden als auch bei den Christen, warum wollen also die Christen ein irreligiöses Kind eines Christen in Kauf nehmen, aber ein irreligiöser Jude in Israel, besonders in dem als paradigmatisch jüdisch betrachteten Staat Israel, ist ihnen ein Dorn im Auge? Dazu kommt noch, daß die Säkularisierung des Judentums in Israel einen nationalen Charakter annimmt, wie sie sich in der Diaspora durch Assimilation äußert. Das Volk Israel war nämlich ein Volk, längst bevor es Deutsche oder Franzosen und Russen gegeben hat. Soll es, weil es auch der Träger einer Religion ist, kein Anrecht haben, in seinem Land zu leben? Im Zeitalter der Krise der Religiosität entstehen dadurch für das Volk Israel tiefe Probleme, da der Volksgedanke bei den Juden von ihrer Religion schwer zu trennen ist. Darum ist es für die nichtreligiösen Juden in Israel, welche die Mehrheit bilden, schwer (— in welcher religiösen oder völkischen Gemeinschaft gibt es heute nicht mehr „Unfromme" als „Fromme"?), sich selbst vor den christlichen Gästen darzustellen, und da sie selbst keine Antwort über den Zusammenhang des Volkes Israel mit der jüdischen Religion wissen, darum geben sie oft

---

[1] Zu diesem Zusammenhang sagte Prof. Flusser im September 1966 in einem Münchner Vortrag über *„Christen und Juden auf dem Wege vom Glaubensgespräch zur Begegnung im Glauben"* u. a.: . . . Von jüdischer Seite sei eine Bereitschaft zum Gespräch mit den Christen vorhanden, weil hauptsächlich die Juden in Israel dem Christentum heute oft unbefangener gegenüberständen als früher, und weil das Interesse für das Neue Testament dadurch gewachsen sei, daß manche Juden die jüdische Seite des Neuen Testaments besser verstehen.

Dadurch überwänden diese jüdischen Kreise die alten Vorurteile die mit zu der Spannung zwischen dem Judentum nud dem Christentum geführt haben. Leider gebe es aber auch heute noch christlich-jüdische Gespräche, in denen sowohl Juden als auch Christen ihre Religionen gegenüberstellen und sie allein vom Standpunkt der Polarität betrachten, indem sie sie sich darauf beschränken, die zentralen Begriffe beider Religionen gegenüberzustellen. So habe z. B. Martin *Buber* in seinem Buch „Zwei Glaubensweisen" den jüdischen Begriff als „Vertrauen" erklärt und den christlichem Glauben als einen Glauben an theologische Inhalte definiert. Er habe angenommen, daß der christliche Glaubensbegriff griechisch bestimmt sei. Dies entspricht aber nach Ansicht von Prof. Flusser nicht den Tatsachen, da sowohl der jüdische wie auch der christliche Glaubenbegriff Glauben und Vertrauen zugleich zum Inhalt habe. [Vgl. *Karl Thieme:* „Zwei Glaubensweisen". Ein Buchbericht über Martin Buber. In: FR 10/11, 1951, S. 18 ff.]

„An der Hebräischen Universität Jerusalem lernen Juden und Christen das Neue Testament zusammen, und das ist auch ein gutes Zeichen für die Zukunft", erklärte Prof. Flusser. Das Interesse für die Verhandlungen des Konzils sei in Israel so groß gewesen, daß seine Vorträge und Vorlesungen stets vor überfüllten Sälen stattgefunden hätten.

Aber auch auf christlicher Seite beginne man, wie er feststellen könne, immer mehr, das Christentum auf das Neue Testament zurückzuführen. Das Neue Testament wurde sowohl in katholischen wie in protestantischen Kreisen zu einem Bestseller, und schon dadurch werde der jüdische Urgrund des Christentums auch der breiten Masse sichtbar. Die Erklärung des Neuen Testaments geschehe immer mehr auf Grund jüdischer Inhalte der Heiligen Schrift.

Nach Ansicht von Prof. Flusser sei es auch wichtig, daß die Christen ihre eigene Dogmatik mehr von der griechischen Übermalung befreien wollen [vgl. H. J. Kraus, S. 29 ff., s. u. S. 141] und die sittliche Botschaft des Christentums betonen. Dadurch entstehe von Seiten der Christen eine neue und dogmatische Atmosphäre und eine neue Bestimmung auf den jüdischen Ursprung des Christentums. Man versuche, die Entstehung des Christentums aus dem Judentum organischer zu sehen, und man betone nicht so sehr den Bruch als eben diese Entstehung. „Natürlich wollen wir, nicht so sehr den Bruch eals eben diese Entstehung.

„Natürlich wollen wir", erklärte Prof. Flusser, „nicht die Verschiedenheit der beiden Religionen leugnen oder verwischen, aber wir wollen das Gemeinsame mehr hervorheben. Wir wissen noch nicht, wohin der gemeinsame Weg führen wird, aber eines scheint mir sicher zu sein: daß wir beide — Juden wie Christen — merken werden, daß wir ein gemeinsames Ziel haben und daß wir irgendwie im Glauben verbunden sind."

[In: Allgemeine Wochenzeitung der Juden (XXI/29) vom 14. 10. 1966. Aus: „Auf dem Weg zur Begegnung im Glauben". (Anm. durch Red. d. FR)]

verworrene und verwirrende Antworten. Wenn sich jemand in einem Umbruch befindet, liebt er es vor dem Fremden, viel über sich zu sprechen, denn das Sprechen, die vermeintliche Selbstdarstellung, schwächt den Stachel der eigenen Unsicherheit ab. Indem die Juden in Israel sich in einem solchen Zustand befinden, kommen zu ihnen die Christen, die meinen, die Juden seien in Israel eine Art von biblischem Zoo, in der Meinung, daß sie nur in Israel das christliche Phänomen des Judentums studieren können und fragen jeden, den sie treffen, sei es ein Briefträger oder ein Milchmann, was er vom Judentum, von Gott und seinen Engeln und gar von Jesus und dem Christentum denke. Nicht ein jeder ist natürlich intelligent genug, auf diese Fragen zu antworten (auch der christliche Frager ist natürlich nicht immer intelligent), und darum entstehen so viele Enttäuschungen und Verwirrungen. Es bringt mich zum Staunen, daß es noch nicht christliche Fragebögen gibt, welche die christlichen Besucher Israels in den Straßen Tel-Avivs verteilen würden, um statistisch festzustellen, was das Wesen des Judentums sei. Der Mensch ist selten paradigmatisch, und warum sollten denn besonders die Juden in Israel paradigmatisch sein? Sie haben ihre eigenen inneren und äußeren Sorgen, und der Christ sollte, nicht nur weil er mit dem Judentum verbunden ist, sondern auch aus purer christlicher Liebe den Juden in Israel helfen, und ein Verhör ist noch keine Hilfe. Ich habe vor diesem Zustand ein wenig Angst. Wenn nämlich die Juden in Israel nicht die richtige angenommene Melodie singen, dann gibt es Vorwürfe und Enttäuschungen und eine ungerechte Spannung. Sapienti sat.

Eines möchte ich doch an den Juden Israels manchmal loben. Soweit sie reflektieren, wissen sie, daß die jüdische Religion eine selbständige Religion ist, und für sie ist das Christentum kein Problem, wie das Judentum für das Christentum. Wenn sie noch, wie ich, wissen würden, daß sie für das Christentum ein Objekt sind, daß man also sie oft im Christentum in das ihnen fremde theologische Gebäude einschließen will, dann würden wahrscheinlich die Juden in Israel noch weniger zu einem „jüdisch-christlichen Gespräch" bereit sein, als sie es sind. Eines ist nämlich wahr, die Juden müssen in Israel ihre Existenz gegenüber den Christen weniger rechtfertigen als in der Diaspora, in dem christlichen Meer, das sie dort umgibt.

Aus dem Faktum, daß es aus historischen Gründen für die Juden kein christliches Problem gibt, wie es ein jüdisches Problem für die Christen und das Christentum gibt, was die freien Juden in Israel besser merken als die unfreien Juden in der Diaspora, aus dieser an sich wahrscheinlich richtigen Einsicht der „Israelis", folgern hier manche Juden, daß es von seiten der Juden kein jüdisch-christliches Gespräch geben soll, und munter und unüberlegt stoßen dann manche geistige Repräsentanten in Israel die Christen vor den Kopf. Ist das richtig? Ist das nicht eine grundlegend falsche Folgerung? Wir sollten doch unsere christlichen Brüder im Namen unseres Gottes belehren, wenn sie sich vielleicht irren. Auch das ist eine alte jüdische Pflicht. Sollen wir also nur die Christen lehren, indem wir Juden von den Christen kaum was lernen können? Den vielen Juden, die sich vielleicht einbilden, daß sie von den Christen lernen wollen, aber gleichzeitig irgendwie innerlich überzeugt sind, daß sie von ihnen kaum was lernen können, antworte ich: ihr könnt Wichtiges von den Christen lernen! Aber das werdet ihr erst merken, wenn ihr das Christentum kennengelernt habt.

Es ist mir schwer, über diese Dinge zu reden, schon aus dem Grund, da ich das Mysterium von beiden Seiten kenne. Und da es ein Mysterium ist, dessen Verwalter ich Unwürdiger durch Gottes Gnade geworden bin, gerade darum kann ich darüber euch Christen schwer schreiben. Denn, wenn ich euch Völkern schreibe, daß wir Juden von euch lernen können, werdet ihr übermütig, und ihr werdet euch ungehörig brüsten.

Ihr seid in uns eingepfropft, aber nicht wir in euch: darum schon ist das Judentum ein Glaubensobjekt des Christentums, nicht aber das Christentum des Judentums. Doch der Christ glaubt, es sei etwas in Jesus und durch Jesus geschehen, und das ist sein Glaube: auch darum ist das Judentum — jetzt schon zwiefach — ein Objekt des christlichen Glaubens. Der Jude glaubt das nicht: seine Religion ist ohne den Glauben an die Heilstat Jesu ein Ganzes. Das will der Christ oft nicht verstehen, weil er von seiner Kindheit an geglaubt hat, das Judentum sei da gewesen, damit sein Ziel Christus werde; er kann manchmal nicht verstehen, daß der Jude in dieser Hinsicht nicht wie er denkt. Das ist also die große Schwierigkeit in dem „Gespräch". Aus vielen religiösen und historischen Gründen ist es dem Juden schwer, in bezug auf das Christentum, Gott zu preisen und zu sagen: „So hat nun Gott auch den Völkern die Buße zum Leben verliehen." Und den Christen ist es vielleicht fast unmöglich anzuerkennen, daß der Jude an seinen Gott glauben kann, ohne an Christus zu glauben. Dies habe ich menschlich gesprochen, denn wenn beide, die Juden und Christen, plötzlich klar sehen könnten, könnte vielleicht anstatt Liebe Streit entstehen, und davor bewahre uns Gott!

Muß ich denn noch einmal wiederholen, daß der Jude als Jude im Recht ist, wenn er ein „Gespräch" mit den Christen ablehnt, indem seine Religion zu einem christlichen Objekt wird? Der Jude ist also als Jude im Recht, wenn er behauptet, für sein Selbstverständnis brauche er mit den Christen sich nicht zu unterhalten. Nachdem, um bildlich zu sprechen, der Jude oft von dem Partner angefallen wurde, ist ihm jetzt die neugierige Beschnüffelung auch lästig. Doch der jüdische Repräsentant, der meint, man solle von dem Gottesfürchtigen unter den Völkern nicht lernen und man soll sie nicht lehren, der macht, wie es scheint, Gottes Wege zunichte (ich spreche menschlich), denn er hat gemeint, daß die Botschaft von seinem Gott an die Völker ohne Gottes Wissen gekommen ist, und er liest ja in seinem Gesetz, daß Abraham der Vater vieler Völker genannt worden ist. Wer wird sich denn heute trauen zu sagen, daß die Völker dadurch, daß sie die Botschaft über den Gott Abrahams bekommen haben, daß dadurch Gottes Name in der Welt gemindert worden ist? Wenn auch der Jude den Inhalt des Christentums nicht annimmt und meint, die Christen irren in ihrem Glauben, wird man doch heute anerkennen müssen, daß vieles, was dem Juden heilig ist, auch die Völker übernommen haben und in ihrer Art entwickelt haben. Und wird sich ein aufrichtiger Jude trauen zu behaupten, daß die Völker das Erbe Abrahams immer verdorben haben? Kann nicht ein Jude in den Christen sich manchmal freudig erkennen? Natürlich kann er das nicht immer, aber manchmal, und heute eher als im Mittelalter. Soll dies der Jude geringschätzen?

Lessing gibt selbst zu, daß die Ringparabel irgendwie gegen die offenbarten Religionen gerichtet ist. Wollen wir also eine andere, noch ältere Parabel variieren! Ein Herr hatte zwei Knechte, denen er einem jeden von ihnen eine Summe Geldes übergab. Ein jeder von den zwei Knechten hat mit dem Schatz gewirtschaftet, ein jeder nach seiner eigenen Art, wie er es am besten verstanden hat, und da die beiden kluge Knechte waren, trugen die Summen Früchte, obzwar die Knechte nicht fehlerlos waren. Da die Knechte klug waren, pflegten sie sich oft zu treffen, um sich gegenseitig mit Rat und Tat zu helfen, und der Herr lobte seine beiden Knechte.

Das ist ein ideales Bild und vielleicht ein wenig zu harmonisch. Vielleicht wird es gut sein, noch ein gewagteres Bild zu bringen. Das Judentum und das Christentum sind wie zwei Täler, die durch einen Berg getrennt sind: wenn sich die Bewohner dieser zwei Täler treffen wollen, müssen sie auf den Berg steigen; wenn sie sich treffen, befinden sie sich also höher als ihre Häuser. Willst du, Mensch, etwas gegen dies einwenden? Sage also dem Berg, er solle verschwinden! Aber der Berg hat doch die sicheren zwei Täler geschaffen. Sollen sich also die Bewohner nicht treffen? Dann, was wird dann sein? Ich habe schon genug geschrieben. Habe ich mich gegen die Meinen und gegen die Christen versündigt, daß ich den Berg mehr bewundere als die beiden Täler?

5 Jesus von Nazareth und die Tradition seines Volkes[1]

Von Dr. Herbert Haag, Professor für alttestamentliche Wissenschaft an der Universität Tübingen

Das Lukasevangelium (2,41-51) berichtet, daß Jesus als Zwölfjähriger von Nazareth aus seine Eltern zur Feier des Paschafestes nach Jerusalem begleitete. Der Evangelist bemerkt, seine Eltern seien alljährlich (κατ' ἔτος), regelmäßig[2], dem Brauch entsprechend[3], nach Jerusalem hinaufgezogen (Vs. 41 f.). Jesus war zwar noch nicht dreizehn Jahre alt, also noch kein *bar miswah* („Sohn des Gesetzes"), wie die Juden bis zum heutigen Tage einen Jungen bei der Erfüllung des dreizehnten Lebensjahres nennen, und somit noch nicht zur Einhaltung des ganzen Gesetzes verpflichtet. Für die zu den drei großen Jahresfesten vorgeschriebene Wallfahrt nach Jerusalem aber galt diese Altersgrenze nicht. Zwar wird in der Ausführungsbestimmung der Mischna unter den körperlich Behinderten, die vom Gebot ausgenommen sind, auch der „Kleine" *(katan)* aufgeführt. Aber der Begriff „klein" wird sehr eng gefaßt. Nach der strengeren Schule des Schammai gilt als klein, wer nicht auf seines Vaters Schultern reitend von Jerusalem auf den Tempelberg hinaufsteigen kann; nach der freieren Schule des Hillel, wer nicht an seines Vaters Hand von Jerusalem auf den Tempelberg hinaufsteigen kann[4]. Demnach scheint man die Kinder schon sehr früh mitgenommen zu haben, und es besteht kein Grund zur weit verbreiteten Annahme, Jesus habe die Wallfahrt nach Jerusalem bei dem erzählten Anlaß im Alter von zwölf Jahren zum ersten Mal unternommen.

Als die Reisegesellschaft aus Nazareth sich wieder auf den Heimweg begab, blieb der zwölfjährige Jesus in Jerusalem zurück. Am Abend des ersten Wandertages bemerkten die Eltern sein Fehlen; erst zwei Tage später fanden sie ihn in Jerusalem, und zwar im Tempel. „Er saß mitten unter den Gesetzeslehrern und hörte ihnen zu und befragte sie" (Vs. 46). Jesus hat sich unter die Schüler der Rabbinen gemischt. Später wird er selbst im Tempel als Lehrer auftreten. Jetzt aber ist er ganz in der Rolle des Schülers, freilich eines außergewöhnlich begabten Schülers. „Alle, die ihm zuhörten, waren außer sich über sein Verständnis und seine Antworten" (Vs. 47). Einzig seine Eltern zeigten sich über dieses Schauspiel nicht erbaut. „Sie erschraken, als sie ihn erblickten", lesen wir, „und seine Mutter sprach zu ihm: Kind, warum hast du so an uns gehandelt? Siehe, dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht" (Vs. 48). Jesus aber scheint ihre Not nicht zu verstehen. Sachlich entgegnet er ihnen: „Wie konntet ihr mich suchen? Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?" (Vs. 49). Dieses Wort wird meistens auf den Tempel bezogen: Im Tempel wisse sich Jesus im Hause des Vaters. Doch geht es Jesus weniger um den materiellen Raum, in dem er sich befindet, als um den geistigen Raum. Die Gesetzeslehrer legen die Heiligen Schriften aus. *Sie* meint er mit „dem", was seines Vaters ist. In den Heiligen Schriften erkennt er das Wort und den Willen des Vaters, und darum fühlt er sich ihnen verpflichtet, darum muß er in ihnen sein[5].

Das israelitisch-jüdische Volk hatte sich vom Anfang seiner Geschichte an daran gewöhnt, in einem geschriebenen Text den Ausdruck des Willens Gottes zu erkennen. Die Begründung seiner Existenz ist ja der Bund, den Jahwe am Sinai mit diesem Volke schloß, als er es aus Ägypten herausführte. In der gleichen Stunde aber gab er ihm auch den ersten Umriß eines Gesetzes, den Dekalog oder die „Zehn Worte", wie sie im biblischen Text gerne heißen (Ex 34, 28; Dt 4, 13; 10, 4)[6]. Heute kann die Mitteilung der Bibel wieder voll ernst genommen werden, Moses habe die Zehn Gebote aufgeschrieben und sie während der Zeremonie des Bundesschlusses dem Volke vorgetragen (Ex 24, 3-8). Wenn auch der Bund Israels mit seinem Gott in der Welt des Alten Orients etwas durchaus Einzigartiges war, so wurde er doch in einer Form geschlossen, die damals bei Bündnissen zwischen zwei weltlichen Partnern eingehalten wurde[7]. Einem solchen Bundesschluß wurde üblicherweise ein Text zugrunde gelegt, in dem die gegenseitigen Verpflichtungen der beiden Bundespartner formuliert wurden. Dieser Bundestext wurde schriftlich ausgefertigt und hernach beim Heiligtum hinterlegt, wo er bei regelmäßigen kultischen Begehungen wieder vorgelesen wurde, damit die Bundesverpflichtungen nicht vergessen gingen und auch den späteren Geschlechtern zur Kenntnis gebracht würden. So steht auch in der Bibel. Moses habe das Buch mit den Worten des Gesetzes neben die Bundeslade legen lassen (Dt 31, 24-26) und geboten, es alle sieben Jahre ganz Israel vorzulesen (ebd. Vs. 9-13).

Damit war das religiös-sittliche Leben Israels von Anfang an durch einen schriftlichen Text gesteuert und beseelt. Zwar kann in dieser alten Zeit von einem persönlichen Verhältnis des einzelnen Gläubigen zur Schrift noch nicht die Rede sein. Doch ist Israel in der Folgezeit immer deutlicher und tiefer zum Volk des Buches geprägt worden. Einen entscheidenden Einfluß übte hier das babylonische Exil aus. In der nachexilischen Zeit ist es eine Selbstverständlichkeit, das Gesetz schriftlich vor sich zu haben. Esra, der Schriftgelehrte, bringt eine Gesetzesrolle von Babel nach Jerusalem und liest daraus vor (Esd 7, 1-26; Neh 8, 1-8, 13-18, vgl. auch Neh 13, 1). Wenn in den Psalmen der nachexilischen Zeit das Gesetz besungen wird, das das Herz erfreut und die Augen erleuchtet (Ps 19, 8 f.), und der Mann selig gepriesen, der im Gesetz des Herrn nachsinnt Tag und Nacht (Ps 1, 2), so ist dabei an geschriebene Texte gedacht. Nur so kann auch der herrliche Ps 119, der große Lobpreis des göttlichen Wortes, verstanden werden. Die Heiligen Schriften sind das Heiligtum, in dem der Gläubige in seelischer Dunkelheit Licht und Festigkeit findet (Ps 73, 17). Er besitzt in ihnen die unverbrüchliche Heilszusage von Gott inmitten der Verfolgung durch seine Gegner (Ps 56, 11). Sie sind ihm Leuchte in der Nacht und sieghafte Kraft, in der er Taten vollbringt, die menschliches Vermögen übersteigen (Ps 18, 29-31). Sie sind die in Israel stetsfort gegenwärtige Offenbarung (Ps 147, 19), der Vorzug, den Israel allen anderen Völkern voraus hat (ebd. Vs. 20). Vor schwersten Entscheidungen suchen die Makkabäer darin die Weisung Gottes (1. M 3, 48). Der Trost der Heiligen Schriften bedeutet ihnen mehr als Bündnis und Freundschaft mit den Spartanern (1. M 12, 9). Die Schriften sind das Heiligtum *(mikdaš)* Gottes (Ps 73, 17), das Haus *(bajit)*, das die göttliche Weisheit sich gebaut (Spr 9, 1)[8]. Wenn man es im damaligen Judentum gewohnt war, die Schriften mit einem Tempel und mit einem Heiligtum zu vergleichen, dann gewinnt das von Jesus im Tempel gesprochene Wort, er müsse in dem sein, was seines Vaters ist, eine besondere Tiefenschärfe. Auf den ersten Blick

---

[1] Dieser Beitrag erscheint auch im Rahmen einer von der Katholischen Akademie Berlin veröffentlichten Schrift.

[2] Dies liegt in der Imperfekt-Form ἐπορεύοντο.

[3] κατα το ἔθος. Es wird angespielt auf die Bestimmung Ex 23, 17; 34, 23 und besonders Dt 16, 16. ἔθος (Brauch) bedeutet in der Sprache des N.T. öfters soviel wie „Gesetz" (Apg 6, 14; 26, 3; 28, 17). Die genannten Gesetzesbestimmungen fordern zwar eine dreimalige Wallfahrt im Jahr (zum Pessach-, Wochen- und Laubhüttenfest). Doch zog man anscheinend, wie Lk 2, 41 f. zeigt, in der Regel nur einmal im Jahr, am Pessach, hin (vgl. J. Schmid, Das Evangelium nach Lukas, Regensburg[3] 1955, 80). Sicher legte man am Pessach am meisten Wert darauf, die Kinder dabei zu haben, weil das Pessach in der Familiengemeinschaft gefeiert werden mußte (vgl. Ex 12, 3).

[4] Hagiga 1, 1.

[5] J. Schmid, Das Evangelium nach Lukas ([2]1951) S. 68 f.; anders in der 3. Aufl. (1955) S. 82 f.

[6] Vgl. zum Folgenden H. Haag, Der Dekalog (in: J. Stelzenberger, Moraltheologie und Bibel, Paderborn 1964, S. 9-38, bes. S. 12-18). Y. Kaufmann, The Religion of Israel (Chicago 1960) S. 233 f.

[7] Vgl. K. Baltzer, Das Bundesformular (Neukirchen 1960, [2]1964). W. Beyerlin, Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen (Tübingen 1961) S. 59-78.

[8] Vgl. H. Haag in: J. Feiner/M. Löhrer, Mysterium Salutis I (Einsiedeln 1965) S. 294-297.

scheint er den Tempel zu meinen, in Wirklichkeit meint er die Heilige Schrift[9].

Das Evangelium sagt, Jesus habe Staunen erregt durch sein Verständnis und durch seine Fragen, d. h. durch das Verständnis, das in seinen Fragen zum Ausdruck kam. „Das Fragen seitens der Schüler bildete ein wesentliches Moment der altjüdischen Unterrichtsmethode“[10]. Es sollte die Aufmerksamkeit der Schüler anregen, Unklarheiten bei ihnen aufdecken und falsche Auffassungen berichtigen helfen. Die Frage eines Schülers veranlaßte Gegenfragen anderer Schüler, und durch die so entstehenden Diskussionen wurde der Stoff geklärt und der Geist geschärft. Von Rabbi Chanina (um 225 n. Chr.) wird der Ausspruch überliefert: „Eisen schärft Eisen“ (er zitiert Spr 27, 17): „Dies besagt: Wie das eine Eisen das andere schärft. so schärfen auch die Schüler der Gelehrten einander“[11]. Dem gleichen Gesetzeslehrer wird das Wort zugeschrieben: „Viel habe ich von meinem Lehrer gelernt, mehr als von meinen Lehrern von meinen Kollegen und am allermeisten von meinen Schülern“[12]. Das Fragen galt also nicht nur als lehrreich für den Schüler, sondern ebenso für den Lehrer.

Das erstaunliche Verständnis, das in Jesu Fragen offenbar wurde, zeugt nicht nur von außergewöhnlicher Begabung, sondern auch von einer ausgezeichneten Vorbildung. Jesus hatte sich ja nicht unvorbereitet unter die Schüler der Gesetzeslehrer in Jerusalem gemischt. Zwar gab es in Nazareth, wo er aufwuchs, keine Tempelhochschule wie in Jerusalem, die er hätte besuchen können. und er hätte auch noch nicht das Alter dafür gehabt. Aber auch in den einfachen Verhältnissen Nazareths fehlte es nicht an Bildungsmöglichkeiten. Den ersten Unterricht erhielten die jüdischen Kinder, und besonders die Knaben, von ihren Eltern. Die Verpflichtung der Eltern, die Kinder im Gesetz zu unterweisen, ist in Dt 6, 6 f. verankert, einem Schrifttext, der täglich beim Beten des *šᵉ maᶜ* gesprochen wurde: „Diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen dir ins Herz geschrieben sein, und du sollst sie deinen Kindern einschärfen und sollst davon reden, wenn du in deinem Hause sitzest und wenn du auf dem Wege gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst.“ Verschiedentlich rühmt der Geschichtsschreiber Josephus Flavius den diesbezüglichen Eifer der jüdischen Eltern:

> „Mehr als um alles bemühen wir uns um die Kindererziehung und halten die Beobachtung der Gesetze und die ihnen entsprechende Frömmigkeit für die wichtigste Angelegenheit des Lebens“[13].
>
> „Wen von uns man nach den Gesetzen früge, der würde leichter alle hersagen als seinen eigenen Namen. Da wir sie vom ersten Bewußtsein an erlernen, haben wir sie in unseren Seelen wie eingegraben; und selten ist ein Übertreter, unmöglich aber die Abwendung der Strafe“[14].

In ähnlicher Weise äußert sich der jüdische Philosoph Philo von Alexandrien:

> „Da die Juden ihre Gesetze für göttliche Offenbarungen halten und von frühester Jugend an in deren Kenntnis unterwiesen sind, so tragen sie das Bild des Gesetzes in ihrer Seele“[15].
>
> „Sie werden sozusagen von den Windeln an von Eltern und Lehrern und Erziehern noch vor dem Unterricht in den heiligen Gesetzen und den ungeschriebenen Sitten gelehrt, an Gott den einen Vater und Schöpfer der Welt zu glauben“[16].

Aus seiner eigenen Jugend berichtet Josephus Flavius:

> „Hervorragend, wie ich allem nach war, an Gedächtnis und Verstand, schritt ich in der Gelehrsamkeit tüchtig voran. Und halbwegs noch ein Knabe, kaum 14 Jahre alt, war ich ob meines Studieneifers das Lob von allen, und allenthalben kehrten die Hohenpriester und Vornehmsten der Stadt (Jerusalem) bei mir ein, weil ich in der Kenntnis unserer Gesetze genaueren Bescheid zu geben wußte“[17].

Auch Paulus stellt seinem von einer jüdischen Mutter geborenen Schüler Timotheus das Zeugnis aus: „Von deinem Säuglingsalter an kennst du die Heiligen Schriften“ (2. Tim 3, 15).

Allerdings geschah diese Unterweisung der Kinder im Gesetz durch die Eltern zunächst wohl ausschließlich mündlich und durch das lebendige Beispiel, wie auch die angeführten Zeugnisse aus Josephus, Philo und dem Neuen Testament zu verstehen geben. Die wenigsten Väter werden in der Lage gewesen sein, ihre Kinder mit dem geschriebenen Text der Thora vertraut zu machen. Erst mit dem Aufkommen und der Entwicklung des Schulwesens konnten breitere Kreise des Lesens kundig werden. Zunächst führte private Initiative zur Errichtung von kleinen Schulen, indem Schriftgelehrte Gruppen von Schülern an sich zogen und unterwiesen. Nach und nach aber kam das Schulwesen unter öffentliche Kontrolle, und schon zur Zeit Jesu dürfte jede größere Ortschaft Palästinas ihre eigene Elementarschule gehabt haben[18]. Die automatische Verbindung einer Schule mit der Synagoge scheint allerdings erst im zweiten Jahrhundert n. Ch. die Regel geworden zu sein[19]. Wir werden also aus der Tatsache, daß in Nazareth eine Synagoge stand, nicht ohne weiteres ableiten können, daß es dort auch eine Schule gab. Die Annahme legt sich jedoch durch die eben dargestellten Verhältnisse nahe.

Das Lesenlernen war ganz auf die Thora ausgerichtet. Das einzige Ziel der Schule war, die Schüler zur Lesung *(mikra')* der Thora anzuleiten und zu befähigen. Thora lernen und Lesenlernen war ein und dasselbe. Nach rabbinischer Vorstellung soll der junge Jude mit fünf Jahren zur Thora, mit zehn Jahren zur Mischna, mit dreizehn Jahren zur Gebotsübung[20]. mit fünfzehn Jahren zum Talmud und mit achtzehn Jahren zur Chuppa (Hochzeitsbaldachin) geführt werden[21]. So wird auch für Jesus mit fünf Jahren der Schulunterricht begonnen haben, wie noch heute für die jüdischen

---

[9] Die Gegenüberstellung von Schrift und Tempel findet in der geistigen Umwelt Jesu auch darin ihren Ausdruck, daß nach jüdischer Überlieferung sowohl die Thora wie das Heiligtum im Himmel vorgebildet waren und dem Moses geoffenbart wurden (vgl. L. Ginzberg, The Legends of the Jews, I, S. 3; III, S. 80-82; S. 153 f.; V, S. 132 f.; VI, S. 67 und *passim*).

[10] Strack-Billerbeck II, S. 150.

[11] Strack-Billerbeck, ebd. S. 151. In der Talmud-Ausgabe von Goldschmidt Ta'anith 7a (III, S. 654) wird die Stelle so wiedergegeben: „Wie das eine Eisen das andere Eisen schärft, so schärfen auch zwei Schriftgelehrte einander in der Halakha“ [s. u. S. 9].

[12] Goldschmidt ebd., vgl. Strack-Billerbeck ebd.

[13] Contra Apionem I, 12.

[14] Contra Apionem II, 18.

[15] Legatio ad Cajum § 31.

[16] Legatio ad Cajum § 16. — Alle vier Zitate nach Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II (Leipzig 41907) S. 492 f.

[17] Vita 2, zit. nach L. Haefeli, Flavius Josephus' Lebensbeschreibung (Münster i. W. 1925) S. 10.

[18] Über die Entwicklung des jüdischen Schulwesens siehe vor allem Schürer II, S. 491-497; S. Krauss, Talmudische Archäologie III (Leipzig 1912) S. 199-239; E. Ebner, Elementary Education in Ancient Israel (New York 1956); B. Gerhardsson, Memory and Manuscript (Uppsala 1961) S. 56-66. — Nach jüdischer Überlieferung (J. Megilla 73d) gab es in Jerusalem vor der Zerstörung des Tempels 480 Synagogen, und jede hatte ein *bet sefer* (Schulhaus für die Schriftlesung) und ein *bet talmud* (Lehrhaus für die mündliche Überlieferung).

[19] J. Bonsirven (Le Judaisme palestinien au temps de Jésus-Christ I, Paris 1934, S. 290) betont aber, daß die Elementarschule schon im ersten Jahrhundert n. Chr. weit verbreitet war.

[20] Vgl. oben S. 45.

[21] Aboth V, 21. Beim Lesen der Thora begann man bezeichnenderweise mit dem Buch Leviticus (vgl. Aboth de Rabbi Nathan 6).

Kinder[22]. Für die Erwachsenen wurde dieser Schulunterricht ergänzt durch die Predigt, die mit dem Sabbatgottesdienst verbunden war. Wenn daher im Johannesevangelium erzählt wird, die Juden hätten sich verwundert, als Jesus anläßlich eines Laubhüttenfestes im Tempel lehrte, und gesagt: „Wie kennt der die Schriften, da er sie nicht gelernt hat?" (Jo 7, 15), dann ist damit nur gemeint, Jesus habe keine Spezialausbildung eines Schriftgelehrten und somit auch keine Tradition empfangen[23]. Beides setzte nicht nur den langjährigen Unterricht bei einem anerkannten Gesetzeslehrer voraus, sondern auch den beständigen dienenden Umgang mit ihm. So hatte auch Jesus seine Jünger, die ihn Tag und Nacht umgaben. Daß er aber selbst einen solchen Lehrgang durchgemacht hätte, war nicht bekannt[24]. Darum wunderten sich seine Mitmenschen darüber, daß er dennoch als Gesetzeslehrer auftrat.

Mit den Schriftgelehrten aber hat Jesus sicher gemein, daß für ihn wie für sie die Heilige Schrift die Quelle aller Erkenntnis über Gott und seine Wege ist. Zu seiner Zeit blühte die biblische Exegese, der sogenannte *Midrasch*, als eine in Israel äußerst intensiv geübte und gepflegte Wissenschaft[25]. Die Schriften erforschen, sie erklären, alle darin möglicherweise enthaltenen Sinne herausschälen, die vorgetragenen Deutungen diskutieren: das war das eigentliche Tätigkeitsfeld der Schriftgelehrten. Jesus bringt einmal ihr Lebensideal auf die kurze Formel: „Ihr durchforscht die Schriften, weil ihr meint, in ihnen ewiges Leben zu haben" (Joh 5, 39). Schon dem ersten Schriftgelehrten, von dem wir in der Bibel hören, Esra, wird das Zeugnis ausgestellt: „Esra war von ganzem Herzen bestrebt, das Gesetz des Herrn zu erforschen und zu befolgen und in Israel Satzung und Recht zu lehren" (Esd 7, 10). „Das Gesetz des Herrn zu *erforschen*": von diesem Verbum *drš* ist der vorhin erwähnte jüdische Fachausdruck für Schrifterklärung, *Midrasch*, abgeleitet. So liegt es auch nahe, daß die ganze folgende, von Esra beherrschte Zeit der jüdischen Geschichte gekennzeichnet ist durch ein besonderes Gewicht, das der Schriftauslegung zukommt. Israel nimmt in dieser Zeit mehr und mehr die Gestalt einer religiösen Gemeinschaft an, die sich der Aufrichtung der Herrschaft des Gesetzes Gottes geweiht weiß. Die Thora ist das einzige und allumfassende geistige Dokument, das die Herzen der Gläubigen formen, ihre Lebensweise bestimmen und das Verhalten des ganzen Volkes leiten soll. Im Gesetz liegt alles, nichts kann es geben ohne das Gesetz oder außerhalb des Gesetzes. Von einem Gesetzeslehrer, einem Schüler Hillels und Zeitgenossen Jesu, Ben Bag Bag, wird der Ausspruch überliefert (vielleicht stammt er in Wirklichkeit von Hillel selbst): „Wende die Thora hin und wende sie her, denn alles ist in ihr, und auch du selbst bist ganz in ihr. Weiche nicht von ihr, denn du findest nichts Besseres als sie"[26].

Die jüdischen Gelehrten verfolgten mit dem Schriftstudium ein doppeltes Ziel: (1) in die Schrift selbst einzudringen und (2) aus der Schrift heraus die Lehre zu begründen. Beim ersten Ziel wird die Schrift um ihrer selbst willen studiert, es ist ein Studium, das nicht andere Zwecke verfolgt. Dieses Studium der Thora um ihrer selbst willen wird in der rabbinischen Literatur als das höchste Lebensideal gepriesen[27]. Beim zweiten Ziel ist das Studium zweckgerichtet; ein juridischer oder homiletischer Gesichtspunkt tritt hinzu. Einerseits sollen die Gesetzesentscheidungen in der Schrift begründet werden. Weil die Schrift alles ist, darf zur Schrift nichts hinzugefügt werden, und so waren die Gesetzeslehrer bestrebt, auch den Rechtsentscheidungen, die über den Wortlaut der Schrift hinausgingen, eine biblische Begründung zu suchen. Andererseits soll die Schriftauslegung der Erbauung dienen und das religiöse Leben nähren.

Entsprechend dieser seiner doppelten Zielsetzung hat der Midrasch seinen Ausdruck in zwei verschiedenen Gattungen gefunden, die unter dem Namen Halacha und Haggada bekannt sind. *Halacha* (Verbum *halok* = gehen, also „der Wandel") ist die juridische Exegese, die das geltende Recht begründen, den Lebenswandel regeln soll. Die *Haggada* hingegen (Verbum *hagged* = erzählen, also „die Erzählung") ist die Exegese, die aus der Schrift sittliche Belehrung und religiöse Erbauung gewinnen will. Die Halacha ist aus der Schule herausgewachsen, die Haggada aus der Predigt der Synagoge; die erste stützt sich vor allem auf die gesetzlichen, die zweite mehr auf die erzählenden Partien der Thora. Während die Halacha sich auf den Willen richtet, spricht die Haggada zum Herzen. Sie will die Zuhörer erschüttern, sie zur Buße bewegen, sie trösten. Deshalb liebt die Haggada vor allem das Gleichnis. Sie war die bevorzugte Lehrmethode des Gesetzeslehrers, der sich nicht auf einen engen Kreis von Schülern beschränken wollte, sondern Wert darauf legte, Verständnis und Interesse bei breiteren Schichten zu finden und Einfluß auf das Volk zu nehmen. Weil Jesu Lehre sowohl dem engen Kreis seiner Jünger wie auch den Volksscharen galt, überrascht es nicht, daß er sich sowohl der halachischen wie der haggadischen Lehrweise bediente. Bekanntlich herrscht bei ihm die Belehrung durch das Gleichnis, also die haggadische Lehrweise vor. Doch finden wir in den Reden Jesu auch Halachisches. In der Bergpredigt überwiegt die Lehrweise der Halacha, jedoch hat Jesus sie in sehr geschickter Weise durch die Haggada ergänzt[28].

Wie es die Lehrmethode der Schriftgelehrten verlangt, geht Jesus in der Bergpredigt von einem Schriftwort des Alten Testaments aus, das er mit der Formel einleitet: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist", „ihr habt gehört, daß gesagt ist", „ferner ist gesagt", worauf das Zitat der betreffenden Schriftstelle folgt (Mt 5; 21, 27, 31, 33, 38, 43). Jesus beschränkt sich jedoch dann nicht darauf, dieses Gesetz zu kommentieren, sondern er setzt ein neues Gesetz an dessen Stelle: „Ich aber sage euch." Verläßt er damit nicht in aller Form den geistigen Boden seiner jüdischen Umwelt? Dem ist nur auf den ersten Blick so. In Wirklichkeit geht Jesus gerade mit dieser Lehrweise auf die jüdische Tradition ein. Denn die Gegenüberstellung „es ist gesagt *(ne' emar)* — ich sage euch" ist eine bei den Schriftgelehrten geläufige exegetische Methode[29]. Es geht dabei nicht, wie häufig angenommen wird, um ein neues, vollkommenes Gesetz, das Jesus dem alten, unvollkommenen Gesetz entgegenstellt, sondern um eine autoritative Auslegung dieses Gesetzes. Mit der Formel „es ist gesagt" wird die Vorschrift der Thora zitiert; mit der Formel „ich sage euch" leitet der Schriftgelehrte die Auslegung ein, die er kraft seiner Autorität als Gesetzeslehrer von der Thora gibt. Die an die „Alten" ergangene Weisung

---

[22] Gewisse altkirchliche Kreise interessierten sich eifrig für den „Schüler Jesus", so die „Kindheitserzählung des Thomas", die noch dem zweiten Jahrhundert angehört, rasche Verbreitung fand und lange nachwirkte (siehe Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I, Tübingen 31959, S. 290-299). Dieses Interesse galt freilich nicht etwa der menschlichen Entwicklung Jesu, vielmehr dem Nachweis seiner Wunderkraft und seines göttlichen Wissens, das aller Schule voraufgeht. Pilgern, die diese apokryphen Erzählungen wohl kannten, zeigte man um 570 in Nazareth in der Synagoge ein Blatt (*tomus*), auf das Jesus „das ABCD" geschrieben hatte, und den Balken, „auf dem er mit den anderen Kindern gesessen hatte" (Itineraria Hierosolymitana, ed. Geyer, CSEL 39, S. 161).

[23] „Jedenfalls galt ein Mann ohne volles rabbinisches Studium als *γραμματα μη μεμαθηκως*, der auf die Vorrechte eines ordinierten Gelehrten keinen Anspruch hatte" (J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, Göttingen 31962, S. 268).

[24] Strack-Billerbeck II, S. 486.

[25] Vgl. zum Folgenden J. Bonsirven, Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne (Paris 1939) S. 11 ff.; R. Bloch, Art. Midrash (Dictionnaire de la Bible, Supplément V, 1263-1281).

[26] Aboth V, 22.

[27] Z. B. Aboth VI, 1: „Jeder, der sich mit der Thora um ihretwillen beschäftigt, erwirbt sich viele Dinge, und nicht bloß dies, sondern die ganze Welt ist ihm gleichwertig. Er heißt Freund, Liebling, einer der Gott liebt und die Geschöpfe liebt, Gott erfreut und die Geschöpfe erfreut" (Übersetzung nach K. Marti/G. Beer, Aboth, Gießen 1927). Vgl. Ps 1, Sir 38, 35-39, 11.

[28] Th. Soiron, Die Bergpredigt Jesu (Freiburg i. Br. 1941) S. 138.

[29] Vgl. W. Bacher, Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung (Leipzig 1899) S. 5 f.

ist das mosaische Gesetz, vor allem der Dekalog. Nach jüdischer Vorstellung hat kein Lehrer, ja nicht einmal der Messias, das Recht, die alte Thora des Moses zu verdrängen oder außer Kraft zu setzen. Sie ist für alle Ewigkeit gegeben. Niemand darf ihr etwas hinzufügen oder von ihr etwas wegnehmen. Jesus greift diese letzte Vorstellung auf, wenn er, bevor er in der Bergpredigt *seine* Auslegung des Gesetzes vorträgt, sagt: „Meinet nicht, ich sei gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, sie aufzulösen, sondern sie zu erfüllen. Denn wahrlich, ich sage euch: bis der Himmel und die Erde vergehen, wird nicht ein einziges Jota oder Strichlein vom Gesetz vergehen, bis alles geschehen ist" (Mt 5, 11 f.). Auftrag des Gesetzeslehrers ist es nicht, das alte Gesetz zu ändern oder gar aufzuheben und durch ein neues Gesetz abzulösen, sondern das alte Gesetz immer wieder neu zu deuten, seinen Sinn zu bestimmen, es auf das konkrete Leben anzuwenden. Mehr als alle anderen Gesetzeslehrer vor ihm und neben ihm weiß sich Jesus berufen und befähigt, die Thora in neuer Weise auszulegen, den tiefsten Reichtum der göttlichen Gedanken, die in ihr verborgen liegen, zu heben. Seine Lehre ist nicht eine neue Thora, sondern führt die alte Thora zu ihrer letzten Erfüllung im Sinne seines Programmes: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu *erfüllen*." Damit gibt er aber auch schon in feiner Weise zu verstehen, er sei der vom jüdischen Volk erwartete Messias. Denn die letzte und für alle Zeiten gültige Auslegung der Thora des Moses kann nur der Messias geben[30].

Den aufmerksamen Leser der Evangelien hat immer wieder überrascht, wie positiv sich Jesus zum Gesetz seines Volkes stellt. Zunächst ist es Lk, der im Kindheitsevangelium Jesu mehrmals hervorhebt, daß Jesus unter dem Gesetze stand (2, 22 ff., 27, 39)[31], und gerade in einer demütigen Erfüllung des levitischen Gesetzes, bei der Darbringung des Reinigungsopfers (Lv 12, 8), leuchtet über ihm das prophetische Zeugnis des greisen Simeon auf:

„Meine Augen haben dein Heil gesehen,
das du bereitet hast im Angesichte aller Völker:
ein Licht zur Erleuchtung der Heiden
und zur Verherrlichung deines Volkes Israel" (Lk 2, 24 ff.).

Jesus trägt die vorgeschriebenen Quasten *(sisit)* am Kleid (Mt 9, 20), er besucht den Sabbatgottesdienst in der Synagoge, macht die vorgeschriebenen Festwallfahrten nach Jerusalem, feiert mit seinen Jüngern Pesach. Vor allem zum Grundgesetz Israels, zu seiner Bundesurkunde, zum Dekalog, kennt Jesus nur die Haltung vorbehaltloser Zustimmung. Er macht die Erfüllung des Dekalogs zur Bedingung des Eingehens in das Leben. Auf seiner Wanderung läuft eines Tages ein reicher Mann herbei, wirft sich vor ihm nieder und fragt: „Guter Meister, was muß ich tun, daß ich das ewige Leben ererbe?" Jesus antwortet ihm: „Du kennst die Gebote: Du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht falsches Zeugnis reden, du sollst den Lohn nicht vorenthalten, ehre deinen Vater und deine Mutter" (Mk 10, 17-19). Nach dem größten Gebot im Gesetze gefragt, nennt Jesus deren zwei (Mk 12, 28-31 par.). Das erste entnimmt er dem Buche Deuteronomium: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Denken" (Dt 6, 5, vgl. 10, 12). Das zweite Gebot, das er an Wichtigkeit dem ersten gleichstellt, findet er im Buche Leviticus: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (Lv 19, 18). Nach Hillel und Akiba ist dieses Gebot die Grundlage der ganzen Thora[32]. Wir können uns keine engere Verschlingung zwischen der Religion Moses und der Propheten und der Religion Jesu denken, als daß Jesus ein Gebot des mosaischen Gesetzes zum Inbegriff der von ihm verkündeten und von seinen Jüngern geforderten Sittlichkeit erklärt hat[33].

Auch dort, wo Jesus eine neue, die ihm *eigene* Lehre vorträgt, begründet er sie, wie es Pflicht eines Schriftgelehrten war, mit Texten aus der Heiligen Schrift. Die Auferstehung der Toten beweist er mit dem Wort Gottes: „Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs" (Mt 22, 32). Niemand hätte wohl in diesem Schriftwort (Ex 3, 6) eine Lehre von der Auferstehung der Toten gefunden. Jesus aber entnimmt ihm, daß der Gott Israels für alle Zeiten ein Gott der Lebendigen sei. — Die Ehescheidung, für die sich seine Zeitgenossen auf eine Verfügung des mosaischen Gesetzes berufen (Dt 24, 1), verwirft er mit Bezug auf ein anderes Wort aus der Thora (Gn 2, 24): „Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und die beiden werden ein Leib sein" (Mt 19, 3-9). Anders als auf dem Boden der Schriften des Alten Testaments hätte Jesus seine Lehre auch gar nicht begründen können. Er hätte sie sonst in einen luftleeren Raum gestellt. Die Heilige Schrift war die Luft, die seine Zuhörer zu atmen gewohnt waren, der geistige Boden, auf dem sie heimisch waren. Nur in diesem Boden konnte seine Lehre Wurzel schlagen.

Die jüdischen Gesetzeslehrer argumentierten bei ihrem Unterricht auf zwei Weisen, die man als Beweisführung *a maiore ad minus* und *a minore ad maius* zu bezeichnen pflegt. Sie lassen sich auf deutsch etwa so wiedergeben: „Wenn etwas Größeres erlaubt ist, so ist auch etwas Kleineres erlaubt", und: „Was für eine kleinere Sache gilt, das gilt erst recht oder um so mehr für eine größere Sache". Wir dürfen also erwarten, dieses Vorgehen auch in den Reden Jesu in den Evangelien (und natürlich auch bei Paulus) zu finden[34].

(I) A maiore ad minus: „Wenn etwas Größeres erlaubt ist, so ist auch etwas Kleineres erlaubt." Mehrmals bedient sich Jesus dieser Argumentationsweise:

(1) Mt 12, 1-5: Wenn David und seine Begleiter die Schaubrote des Heiligtums essen durften, ohne sich zu versündigen, und wenn die Priester am Sabbat die Opfertiere schlachten und zubereiten dürfen, ohne den Sabbat zu entweihen, dann dürfen auch seine hungernden Jünger am Sabbat ein paar Ähren abreißen und deren Körner essen.

(2) Mt 12, 9-13: Wenn es am Sabbat erlaubt ist, ein Schaf, das in eine Grube gefallen ist, herauszuziehen, um so mehr ist es erlaubt, einen Menschen zu heilen (was eine geringere Anstrengung bedeutet). Ähnliche Sachverhalte und Beweisführungen in Lk 13, 10-17 und 14, 1-6.

(II) A minore ad maius: „Was für eine kleinere Sache gilt, das gilt um so mehr für eine größere Sache." Hier begegnet in der Regel die Wendung „wie viel mehr". Auch dafür finden sich bekannte Beispiele in den Reden Jesu:

(1) Mt 6, 25-30: Wenn der himmlische Vater die Vögel ernährt und die Lilien des Feldes kleidet, *wie viel mehr* dann seine Kinder.

(2) Mt 7, 7-11: Wenn sogar die bösen Menschen ihren Kindern gute Gaben geben (und nicht einen Stein statt eines Brotes oder eine Schlange statt eines Fisches), *wie viel mehr* dann der Vater im Himmel.

Eines der kostbarsten Vermächtnisse, die Jesus seinen Jüngern hinterlassen hat, ist das Gebet, das nach unserem Herrn Jesus das *„Gebet des Herrn"* oder nach den Anfangsworten das *„Vater Unser"* oder „Unser Vater" heißt. Auf die Frage, was richtiger sei, „Unser Vater" oder „Vater Unser" zu übersetzen, kann geantwortet werden, daß beides nach den deutschen Sprachgesetzen gleicherweise unmöglich ist. Auf deutsch

---

[30] Vgl. Strack-Billerbeck IV/1, S. 1 ff.

[31] Vgl. W. Gutbrod, Art. *νομος* (Theologisches Wörterbuch zum N. T. IV, S. 1054).

[32] Vgl. W. Bacher, Die Aggada der Tannaiten I (Straßburg 1884) S. 7.

[33] Die israelische Regierung hat neulich dieser hoch bedeutsamen Tatsache in einer schlichten und sinnvollen Geste Ausdruck verliehen. Als Papst Paul VI. am 5. Januar 1964 den Staat Israel besuchte, wurde ihm eine goldene Medaille überreicht, auf der in drei Sprachen, hebräisch, französisch und englisch, der Text von Lv 19, 18 geschrieben stand: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" [vgl. FR XV, 57/60, S. V].

[34] Vgl. zum Folgenden A. Finkel, The Pharisees and the Teacher of Nazareth (Leiden 1964) S. 169-175.

kann einer seinen Vater nur mit „Vater", nicht aber mit „mein Vater" oder „unser Vater" anreden. Schon diese Übersetzungsschwierigkeit weist nach, daß dieses Gebet in der hebräischen oder aramäischen Sprache beheimatet ist. Es wäre verwunderlich, wenn es nicht auch in seinen Formulierungen und Vorstellungen die geistige Welt des damaligen Judentums widerspiegelte. Dies gilt sowohl von der Anrede wie von den einzelnen Bitten.

Von den vier Evangelisten berichten zwei, Jesus habe seine Jünger ein Mustergebet gelehrt: Matthäus (6, 9-13) und Lukas (11, 2-4). Nach Lukas provozierten die Jünger selbst diese Belehrung: „Und es begab sich, daß er an einem Orte betete. Als er aufgehört hatte, sagte einer seiner Jünger zu ihm: Herr, lehre uns beten, wie auch Johannes seine Jünger beten gelehrt hat." Daß Johannes seine Jünger beten lehrte, steht nur hier. Es war aber im damaligen Judentum üblich, daß ein Lehrer seine Jünger ein Gebet lehrte. Johannes der Täufer hatte einen Kreis von Jüngern angezogen, und wie selbstverständlich lehrte er sie ein Jüngergebet. Ebenso selbstverständlich wurde das von Jesus erwartet; und er hätte es wohl auch getan, wenn seine Jünger ihn nicht eigens darum gebeten hätten. Matthäus erwähnt keinen solchen Vorstoß der Jünger. Bei ihm ergreift Jesus von sich aus das Wort und legt seinen Jüngern ein Gebet vor, das eben *das Gebet seiner Jünger* sein soll.

In der Fassung des Matthäus beginnt das Gebet mit der Anrede „Vater unser", was dem hebräischen *'abinu* bzw. dem aramäischen *'abuna* entspricht. Zur Zeit Jesu waren es die jüdischen Frommen gewohnt, Gott als „mein Vater" oder „unser Vater" anzureden. Im sogenannten Achtzehngebet *(Semoneh 'esreh)*, das auch einfach die *tefillah*, d. h. *das* Gebet schlechthin genannt wird, das seine bleibende Gestalt zu Beginn des zweiten Jahrhunderts[35] n. Chr. gefunden hat und das der Jude dreimal täglich verrichten soll, finden sich die Bitten:

> „Bring uns zurück, unser Vater, zu deiner Lehre, und nähere uns, unser König, deinem Dienst. Und führe uns zurück in vollkommener Rückkehr zu dir. Gepriesen seist du, Ewiger, dem die Rückkehr gefällt.
>
> Vergib uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt, verzeih uns, unser König, denn wir haben uns verschuldet; denn vergebungsvoll bist du und verzeihst. Gepriesen seist du, Ewiger, Gnädiger, der so oft vergibt[36]."

Das feierlichste Gebet in der Liturgie des höchsten jüdischen Feiertages, des Jom Kippur oder Großen Versöhnungstages, ist zweifellos das *'abinu malkenu*, so genannt, weil jede Anrufung mit der Anrede *'abinu malkenu*, „unser Vater", „unser König", beginnt.

Die Fassung des Lukas überliefert uns jedoch im Herrengebet statt der Anrede „Vater unser", wie sie Matthäus hat und wie sie dem jüdischen Gebetsschatz geläufig war, die einfache Anrede „Vater", die dem aramäischen *'abba* entspricht. *'abba* klingt vertraulicher, familiärer als *'abuna*. So redeten im damaligen Palästina die Kinder ihren Vater an, so tun sie es auch heute wieder im modernen Staat Israel. Gott gegenüber aber wurde diese Anrede als zu verwegen und darum als unschicklich empfunden. Das ganze reiche jüdische Gebetsgut erbringt kein Beispiel, wo Gott mit *'abba* angesprochen würde[37].

Welche Form der Anrede geht nun aber unmittelbar auf die Belehrung Jesu zurück, die kürzere lukanische „Vater" oder die längere matthäische „Vater unser"? Die Frage drängt sich auf. Haben wir die Möglichkeit, sie zu entscheiden? Bekanntlich weichen die zwei Fassungen des Herrengebetes nicht nur in der Anrede voneinander ab, sondern auch in den Bitten. Matthäus hat sieben Bitten, Lukas nur fünf. Bei Lukas fehlt sowohl von den Du-Bitten wie von den Wir-Bitten je die letzte. Schon von vornherein erscheint es als wahrscheinlicher, daß die Jüngergemeinde in ihrem Gottesdienst das vom Herrn empfangene Gebet erweitert, als daß sie es verkürzt hat. „Wer sollte es gewagt haben, zwei Bitten des Vater-Unsers zu streichen, wenn sie zum ältesten Überlieferungsbestand gehörten? Dagegen ist das Umgekehrte, daß liturgische Texte in der Frühzeit, ehe eine Verfestigung der Formulierung eintritt, ausgestaltet, erweitert, angereichert werden, vielfältig belegt[38]." Die heutige neutestamentliche Wissenschaft ist durchaus in der Lage, zu zeigen (was hier freilich nicht durchgeführt werden kann[39]), daß die Lukas-Fassung des Vater-Unser als die ursprünglichere gelten darf, auch wenn einzelne Wendungen bei Matthäus älter und echter sein mögen als bei Lukas[40].

So werden wir auch der lukanischen Anrede „Vater" gegenüber der matthäischen „Vater unser" den Vorzug geben. In der Tat wissen wir, daß Jesus sein Gebet zum Vater mit der Anrede *'abba*, „Vater", begonnen hat (Mk 14, 36), und nach den Worten des Apostels Paulus dürfen auch wir, die wir Christus angehören und von der Knechtschaft zur Kindschaft übergegangen sind, Gott mit *'abba*, „Vater", anreden. Jesus hat beileibe nicht das Bild von Gott dem Vater in die Frömmigkeit eingeführt, aber er hat ein neues Verhältnis zum Vater gebracht. Er läßt seine Jünger teilhaben an seinem eigenen Verhältnis zum Vater. Ähnlich wie bei der Erfüllung des Gesetzes wurzelt auch hier die Botschaft Jesu im geistigen Patrimonium seines Volkes und führt dieses zugleich über sich selbst hinaus. Wir verstehen dann auch, daß und warum die judenchristliche Gemeinde von Jerusalem, in der das Matthäus-Evangelium beheimatet ist, die ihr vertraute Anrede „Vater unser, der du bist im Himmel" trotzdem wieder aufgegriffen hat, während Lukas den Heidenchristen die „neue" Anrede „Vater" überliefert.

Auch in den Bitten redet Jesus eine Sprache, die den Jüngern von ihrer religiösen Bildung her vertraut ist. Es genüge, dies an den beiden Du-Bitten zu zeigen, da es nicht Sinn dieses Vortrages sein kann, das ganze Vater-Unser auszulegen.

„Geheiligt werde dein Name." Wir werden hier gleich auf den Anfang des jüdischen Kaddisch-Gebetes verwiesen: „Erhoben und *geheiligt werde sein* großer *Name* in der Welt, die er nach seinem *Willen* geschaffen, und er lasse herrschen sein *Königtum* in eurem Leben und in euren Tagen und im Leben des ganzen Hauses Israel." Es muß auffallen, daß in diesem ersten Satz des Kaddisch geballt drei Begriffe erscheinen, die Gegenstand der ersten drei Vater-Unser-Bitten sind (von denen die ersten beiden der Matthäus- und Lukas-Fassung gemeinsam sind, die dritte sich zusätzlich bei Matthäus findet): Gottes *Name*, sein *Königtum* (oder Reich) und sein *Wille*. Damit ist auch gegeben, daß die ersten drei Vater-Unser-Bitten ihrem Sinn nach ganz nahe beieinander liegen.

Mit dem *Namen*, der geheiligt werden soll, ist bekanntlich Gott selbst gemeint, entsprechend der schon in den Schriften des Alten Testaments sich abzeichnenden und im Frühjudentum verbreiteten Scheu, Gott direkt zu nennen. Der gleichen Scheu entspringt auch die passive Konstruktion. Die Bitte an Gott, sein Name möge geheiligt werden, ist die Bitte, *er* möge seinen Namen heiligen. Um aber den Schein einer Forderung

---

[35] Auf Grund älterer Sammlungen von Bitten; vgl. I. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (Frankfurt a. M. ³ 1931; Nachdruck Hildesheim 1962) S. 27-60.

[36] Übersetzung nach R. R. Geis, Vom unbekannten Judentum (Freiburg i. Br. 1961) S. 24.

[37] Vgl. J. Jeremias, Das Vaterunser im Lichte der neueren Forschung (Stuttgart 31965 = Abba, Göttingen 1966, S. 152-171; hier [nach der letztgenannten Veröffentlichung] S. 163).

[38] J. Jeremias, a. a. O. S. 158.

[39] Zum einzelnen siehe J. Jeremias, a. a. O. S. 155-160.

[40] Man kann also beim Vaterunser die Verwurzelung Jesu in der jüdischen Tradition nicht darin sehen, daß sein Gebet sieben Bitten enthalte, wie im damaligen Judentum von einem offiziellen Gebet gefordert worden sei (s. Th. Soiron, Die Bergpredigt Jesu, Freiburg i. Br. 1941, S. 334). Dies erklärt höchstens, warum die judenchristliche Jüngergemeinde das ursprünglich fünfgliedrige Gebet Jesu zu einem siebengliedrigen erweitert hat.

an Gott zu vermeiden und der Bitte einen demütigen Charakter zu geben, sollen die Jünger nicht beten: „Heilige deinen Namen", sondern „Dein Name möge geheiligt werden". Wenn „Name" für Gott steht und das Passiv für das Aktiv, dann würde in unserer Sprechweise die Bitte an den Vater lauten: „Heilige dich!" Dabei nehmen wir sofort wieder die alttestamentlich-jüdische Sprechweise wahr. Nach unserem Empfinden kann Gott nicht sich selbst heiligen — er ist ja heilig —, sondern er heiligt die Menschen. Nach biblischer Sprechweise aber „heiligt" sich Gott, wenn er sich verherrlicht, seine Herrlichkeit offenbart, sich bei den Menschen Anerkennung verschafft, und zwar dadurch, daß er eine Heilstat vollbringt. Bei Ezechiel verheißt Gott, er werde vor den Heidenvölkern „seinen großen Namen heiligen", indem er Israel aus der Gefangenschaft heimführe, und damit werde er „sich selbst heiligen vor ihren Augen" (36, 23). „Heilige deinen Namen" heißt also: Bewirke in Barmherzigkeit, daß alle Menschen dich erkennen und anerkennen. Dabei können aber die Jünger Jesu selbst, die das Gebet aussprechen, nicht unbeteiligt sein. Besonders im Judentum zur Zeit Jesu war der Gedanke sehr lebendig, daß der Mensch durch sein sittliches Verhalten, durch seine guten Taten den Namen Gottes heiligt[41]. Wenn wir also den Vater bitten, er möge seinen Namen heiligen. dann bitten wir ihn, er möge uns die Gnade geben, so zu leben, daß unsere Mitmenschen sich eingeladen sehen, ihre Augen und ihr Herz zuversichtlich, froh und dankbar zu Gott zu erheben. Die Begriffe „heiligen" *(kaddeš, ἁγιάζειν)* und „verherrlichen" *(kabbed, δοξάζειν)* liegen im biblischen Sprachgebrauch sehr nahe beeinander. Jesus bekennt am Ende seines Lebens, er habe den Vater auf Erden verherrlicht, indem er das Werk vollendet habe, das der Vater ihm übergeben habe (Jo 17, 4). Er ermahnt die Jünger, ihr Licht leuchten zu lassen, damit die Menschen ihre guten Werke sähen und deshalb den Vater im Himmel verherrlichten (Mt 5, 16). In diesem Sinne ist die erste Vater-Unser-Bitte zu verstehen.

„Dein Königtum komme." In der herkömmlichen Formulierung beten wir „Zu uns komme dein Reich". Aber die Worte „zu uns" stehen nicht im Grundtext des Neuen Testaments. Das Reich Gottes soll ja nicht nur „zu uns" kommen, sondern auch nach Indien, nach Rußland, nach China, in die ganze Welt. Es geht also um eine weltgeschichtliche Größe und nicht um einen räumlichen Bereich. Darum will auch der traditionelle Ausdruck „Reich Gottes" nicht passen, weil wir uns unter „Reich" leicht eine territoriale Größe vorstellen. Das hebräische oder aramäische Wort *malkut*, das Jesus gebraucht, meint das Königtum oder die Königsherrschaft Gottes. Jesus läßt uns um das Kommen des Königtums oder der Königsherrschaft Gottes beten. Diese kommt nicht von selbst und kann auch nicht von Menschen herbeigeführt werden, sondern nur von Gott. Sie muß darum von ihm erbeten werden. Wiederum wird die Bitte passiv formuliert, um den Gedanken auszuschließen, als hätten wir einen Anspruch auf das Königtum Gottes. Aber der Sinn der Bitte ist: „Führe dein Königtum herbei!"

Das Thema des Königtums Gottes beherrscht die Predigt Jesu. „Nachdem Johannes gefangengesetzt war, kam Jesus nach Galiläa, predigte die Frohbotschaft Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt und die Herrschaft Gottes ist nahe gekommen" (Mk 1, 14 f.). Das also ist seine frohe Botschaft: „Die Herrschaft Gottes ist nahe." Auf das Anbrechen der Herrschaft Gottes wartete damals das jüdische Volk ungeduldig und fieberhaft. Darum löste die Predigt Jesu eine solche Erregung aus. Die Herrschaft Gottes war eine vertraute Größe, die jüdischen Zuhörer Jesu verbanden damit bestimmte Vorstellungen. Darum verzichtet Jesu darauf, den Ausdruck zu erklären. Er setzt sein Verständnis einfach voraus. Allerdings begegnet Jesus auch falschen Vorstellungen, die er korrigieren muß (vgl. Lk 17, 20 f.). Eines ist nach der Predigt Jesu sicher: Die Herrschaft Gottes ist nicht eine räumliche Größe, sondern ein Ereignis, das *Heilsereignis* nämlich, daß statt der Unordnung in der Welt die Ordnung Gottes aufgerichtet werde. Und damit ist auch schon als ein Zweites gegeben: daß dies einzig durch eine Tat Gottes selber geschehen kann. Mit dem Auftreten Jesu hat diese Tat Gottes ihren Anfang genommen; die Herrschaft Gottes ist „nahe gekommen".

Aber auch von der Herbeiführung der Gottesherrschaft gilt das gleiche wie von der Heiligung seines Namens: sie ist zwar Gottes Tat, aber sie kann nicht ohne Mitwirkung der Menschen geschehen. Jesus gibt dies zu verstehen, wenn er im gleichen Atemzug sagt: „Die Herrschaft Gottes ist nahe gekommen. Tut Buße und glaubt der Frohbotschaft" (Mk 1, 15). „Tut Buße", wörtlich: „denkt um": die Menschen sollen nicht mehr ihre eigenen Gedanken denken, sondern Gottes Gedanken. „Glaubt der Frohbotschaft": sie sollen ihr Herz dem Wort und dem Willen Gottes, seiner Gnade und seinem Heil öffnen. Dann tritt Gott seine Herrschaft an, dann wird seine Ordnung in der Welt aufgerichtet.

Wenn der Mensch sich unter das Wort und den Willen Gottes beugt, „nimmt er" — nach jüdischem Sprachgebrauch zur Zeit Jesu — „das Joch des Königtums Gottes auf sich". Das Königtum Gottes ist allerdings kein hartes Joch, sondern ein süßes, wie auch Jesus sein Joch nennt (Mt 11, 29 f.). Das Königtum Gottes annehmen, heißt also nicht nur, die Gebote halten, sondern sich liebevoll und selbstlos Gott unterwerfen[42]. Daß der Vater diesen Geist in den Kindern bewirke, ist der Inhalt der zweiten Vater-Unser-Bitte. Dann aber führt die dritte Bitte „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden", die Matthäus noch zusätzlich überliefert, nur die zweite Bitte weiter, ohne ihr etwas Neues hinzuzufügen.

Jesus hat die Jünger vor vielen Worten beim Beten gewarnt. Sie sollen sich kurz fassen. Als ein Muster eines kurzen Gebetes hat er ihnen das Vater-Unser geschenkt. Jesus hebt sich damit von seiner jüdischen Umwelt ab, die lange Gebete liebte und in der vor allem das Achtzehngebet eine beherrschende Stellung einnahm. Die Mischna sieht jedoch einen Fall vor, wo der Gläubige ein kurzes Gebet *(tefillah kesarah)* beten soll: wenn er eine gefahrvolle Reise antritt[43]. Der Jünger Jesu befindet sich immer auf einem gefahrvollen Weg. Deshalb gibt ihm Jesus ein kurzes Gebet auf diesen Weg mit.

Es hat nicht an Gelehrten gefehlt, die das Vater-Unser als das christlichste aller Gebete bezeichneten. Kein geringerer als Harnack vertrat diese Auffassung. In Wirklichkeit trifft genau das Gegenteil zu. Da ist nichts spezifisch Christliches zu finden, es wäre denn der vertraute Ton im Umgang mit dem Vater, den Jesus zuerst angeschlagen und den aufzunehmen er seine Jünger eingeladen hat. Ein Christ kann, ohne etwas von seiner Überzeugung preiszugeben, vorbehaltlos alle jüdischen Gebete beten. Das Umgekehrte kann freilich nicht den Juden zugemutet werden. Aber jeder Jude kann vorbehaltlos das Vater-Unser beten. Er wird in ihm das Schönste der Gebetstradition seines Volkes wiederfinden. Es ist daher auch ein Gebet, das sich eignet, bei Zusammenkünften von Juden und Christen gemeinsam gesprochen zu werden. Wir suchen heute mehr denn je nach gemeinsamen Gebeten. Wie wäre es schön, wenn das Vater-Unser nicht nur das gemeinsame Gebet aller Christen, sondern auch das gemeinsame Gebet von Juden und Christen würde. Es gibt keine edlere Schale, in der die jüdische Seele sich ihrem Herrn darbieten könnte.

---

[41] Vgl. K. G. Kuhn, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I, S. 99. M.-J. Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs (Paris 1909) S. 145.

[42] Vgl. J. Bonsirven, a. a. O. II, S. 35.

[43] Traktat Berakot IV, 4b.

6 Das Mysterium Israels

Von Dr. Heinrich Schlier, Professor für Geschichte der altchristlichen Literatur an der Universität Bonn

Mit freundlicher Erlaubnis des Verfassers und des Herausgebers bringen wir den folgenden Abschnitt aus dem III. Teil seines Beitrags „Das Mysterium Israels“ [1].

... Das also ist das Geheimnis Israels: Israel lebt von seinen Vätern her im Glanz der Nähe Gottes kraft des Angebotes seiner Zukunft. Israel wollte die Zukunft nicht Gott überlassen und verschloß sich ihr gegenüber, als sie in dem Messias Jesus ankam. Aber Gott hält mitten in den Gerichten über Israel seinen Atem an über dieses Volk und bewahrt es in und außerhalb der Kirche für den Tag, auf den es wartet. Israel ist in allem das Zeichen des Erbarmens Gottes und der Erweis seiner gnädigen und heiligen Geduld und Treue. Dieses Geheimnis Israels, was ist es im Grunde anderes als das Geheimnis des Menschen? Der Jude, was ist er eigentlich anderes als die äußerste Möglichkeit des Menschen selbst[2]? Vor dem Geheimnis des Menschen, den Gott über alles liebt, des Menschen, der die Last der Liebe nicht tragen will, des Menschen, der dafür die Last des Zornes tragen muß, des Menschen, über dessen unsagbarer Verlassenheit der Sünde die Geduld Gottes wacht und der erbarmende Ruf des totenerweckenden Gottes in Christus Jesus ergangen ist, vor diesem Geheimnis des Menschen und Israels hebt der Apostel an, Gott anzubeten: „Oh, die Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes, wie unerforschlich sind seine Entscheidungen, wie unbegreiflich seine Wege? Denn, wer hat den Geist des Herrn erkannt oder wer ist sein Berater gewesen oder wer hat ihm etwas vorausgegeben, daß er ihm ein Entgelt dafür geben müßte? Denn aus ihm und zu ihm und durch ihn ist das All. Sein ist die Glorie in die Äonen, Amen“ [Röm 11, 33 ff.].

Was aber bedeutet das Geheimnis Israels für uns, die wir jetzt leben und zur Kirche, zum Israel Gottes, wie Paulus sie nennt, gehören und gehören wollen? Mir scheint vor allem einmal dies: Es bedeutet für uns Reue und Buße. Das ist nicht erbaulich im falschen Sinn des Wortes gemeint, sondern ernsthaft, einfach als Voraussetzung dafür, daß wir wieder ein ursprüngliches und sachliches Verhältnis zu dem Geheimnis, das Israel ist, gewinnen und von der Last einer schon Jahrhunderte alten Schuld befreit werden. Denn wenn Israel dieses Mysterium ist — und wer sollte es als Christ leugnen können —, dann ist diese Schuld ihm gegenüber, die nicht die Schuld aller ist, aber doch auch immer neue Schuld der Christen, nicht nur ein Vergehen gegen die Humanität, auch nicht nur ein Versagen gegenüber der Gerechtigkeit, sondern ein Frevel gegen Gott. Wie konnten wir so oft und so gründlich in der Christenheit vergessen, was der Apostel Paulus den römischen Heidenchristen zurief: „Wenn jedoch einige der Zweige ausgebrochen worden sind, du aber, der du von einem wilden Ölbaum stammst [du Heidenchrist], unter ihnen eingepfropft worden bist und an der saftreichen Wurzel des Ölbaumes Anteil bekommen hast, so rühme dich nicht wider die Zweige! Rühmst du dich aber wider sie, so wisse, nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich. Du wirst nun sagen, es sind die Zweige ausgebrochen worden, damit ich eingepfropft würde. Gut, infolge ihres Unglaubens sind sie ausgebrochen worden, du aber stehst eingepfropft wegen deines Glaubens. Sei nicht hochmütig, sondern fürchte dich“ [Röm 11, 17 ff.]. Und wie konnten wir vielfach nicht daran denken, daß nach dem Hebräerbrief [6, 6] auch die Christen, wenn sie abfallen — und was Israel durch uns geschah, offenbart solchen Abfall —, „den Sohn Gottes noch einmal kreuzigen und der Schande preisgeben“? Gott hält, wie wir hörten, über diesem Volk seinen Atem an inmitten seines, uns entnommenen Gerichtes. Er hält seine Zusage, alle Verheißung, die uns in Jesus Christus schon gegeben ist, offen für dieses Volk. Gott erweist ihm seine unabänderliche Treue. Wie sollten wir nicht, so wie der Apostel Paulus selbst, „große Traurigkeit und unablässigen Schmerz“ schon dann in unseren Herzen haben, wenn wir Israel um Gottes willen auch nur widersprechen müssen? Solche Freiheit der Wahrheit zu gewinnen, dazu bedarf es der Reue und der Buße.

Und ein Zweites: Das Mysterium Israel bedeutet für uns auch dies, daß wir von solcher neuzugewinnenden Freiheit her nun endlich wieder eine echte Aussprache mit Israel beginnen müssen. Gewiß ist sie seit jenem Dialogus des Kirchenvaters Justin nie ganz abgebrochen. Immer wieder gab es Christen, die solche Aussprache geführt haben. Aber sie war meist mit Apologetik und Polemik belastet. In einer Zwiesprache der Kirche mit Israel geht es aber um etwas ganz anderes. Es geht darum, in beiderseitigem Hörenwollen und Hören auf das Alte Testament, von dem beide Unterredner leben, diese Schrift in seinen Aussagen zu erhellen. Es geht darum, aus dem Alten Testament — aus der Schrift, wie auch die Urkirche sie nannte — die Zusage und das Gebet Gottes, die Zukunft, die Gott sein will und die er von uns ergriffen haben will, uns zu klären. Damit geht es darum: endlich einmal mit Israel über den Messias zu reden, nicht mit Formeln, sondern mit Geist und Weisheit, über den Messias, zu dessen Ankunft in Jesus wir uns bekennen, den Israel aber noch erwartet. Es geht nicht darum, sich in einem Kompromiß zu einigen, und nicht darum, auf die historische und humanitäre Ebene auszuweichen, sondern darum, das Entscheidende, die Mitte, das Mysterium im Zwiegespräch mit denen ans Licht zu bringen und ins Wort zu erheben, die wie wir von ihm leben. Diese Zwiesprache kann die Kirche weder mit den anderen Religionen — die Kirche ist ja das Israel Gottes, aber nicht der Islam Gottes — noch mit den Atheisten führen, höchstens mit den anonymen Christen, aber vielleicht auch das kaum mehr. Denn sie sind zugleich Heiden. Israel ist nicht eine Religion wie andere auch. Israel ist von seinen Vätern her Empfänger und Hüter der Offenbarung. Das Verhältnis der Kirche zu Israel und Israels zur Kirche ist einzigartig.

Drittens: Das Mysterium Israels bedeutet dann aber für uns noch dies, daß wir selbst die Schrift, das Alte Testament, wie wir sagen, mehr und mehr kennen und verstehen lernen müssen, und zwar in seiner ganzen Geschichtlichkeit und in seiner ganzen Transparenz als Gottes-Wort. Dazu sind bedeutsame Ansätze gerade in den letzten Jahren gemacht. Aber das Bemühen muß fortgesetzt werden bis dahin, daß wir uns und anderen verständlich machen können und nicht immer nur behaupten, was der heilige Augustinus schon gesagt hat: „*Novum Testamentum* in Vetere latet, *Vetus Testamentum in Novo patet*“ — „Das Neue Testament ist verborgen im Alten, das Alte Testament ist offenbar im Neuen.“ Israels und des Israels Gottes gemeinsame Schrift ist ein Abgrund von Mysterien. Eines davon ist das Mysterium Israels selbst. Und es gilt, was Thomas von Aquin einmal so formuliert hat: „*Ignorantia huius mysterii nobis damnosa fuit.*“ „Daß wir von diesem Mysterium so wenig wissen, hat uns das Verderben gebracht.“

---

[1] Entnommen aus: „Die religiöse und theologische Bedeutung des Alten Testaments“. Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern, Heft 33, S. 187 ff. Würzburg, Echter Verlag (s. u. S. 106).

[2] Vgl. auch Margaréte Susman, Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes², 1948.

7 Die „Selbstverfluchung" Israels nach Matthäus 27, 23-25[1]

Von Dr. Karl Hermann Schelkle, Professor für Neues Testament an der Universität Tübingen

Der Text Mt 27, 23-25 hat seinen Schwerpunkt in 27, 25: „Und das ganze Volk antwortete und rief: Sein Blut auf uns und auf unsere Kinder." Diesem Vers soll vor allem die Auslegung zugewandt werden. Er kann unter vierfachem Aspekt betrachtet werden:

1. Der Sinn des Verses nach seinem Wortlaut
2. Seine Bedeutung in der Darstellung des Matthäusevangeliums
3. Die Geschichtlichkeit
4. Die Geltung

1. Der Sinn des Verses nach seinem Wortlaut

Im Gang der Leidensgeschichte des Matthäus sträubt sich Pilatus, Jesus zum Tod am Kreuz zu verurteilen. Als er sieht, daß er nichts ausrichtet, wäscht er sich vor dem Volk die Hände und sagt: „Ich bin unschuldig am Blute dieses Gerechten. Sehet ihr zu!" Und das ganze Volk antwortet und ruft: „Sein Blut auf uns und auf unsere Kinder!"

Dieser Ruf benützt eine alte und im Alten Testament häufige Form und Formel sakralen Rechtes, wodurch Gott als Vollstrecker der Vergeltung angerufen wird. Die Formel kann lauten: Wenn einer Vater oder Mutter flucht: „Sein Blut auf ihn" (Leviticus 20. 9); oder im Wort Davids zum Mörder Sauls: „Dein Blut auf dein Haupt" (2 Samuel 1, 16); weiter: Das Blut der von Joab Erschlagenen soll an ihm gerächt werden: „Es kehre zurück ihr Blut auf Joabs Haupt" (1 Könige 2, 33)[2]. Die Formel bedeutet: Der mit einem solchen Spruch Bedrohte und Belastete muß die Verantwortung und Strafe für seine Tat tragen. Er ist selber schuld an seinem Tod als der Strafe für seine Untat.

Mt 27, 25 kommt nahe die Formulierung Josua 2, 19: Die Kundschafter vereinbaren mit Rahab in Jericho, daß die in ihrem Hause Weilenden bei der Eroberung der Stadt verschont werden sollen. „Wenn jemand im Hause getötet wird, sein Blut auf unser Haus." Die Kundschafter nehmen die Schuld und Strafe auf sich, wenn ein Bewohner des Hauses der Rahab getötet wird[3].

Dann will also der Ruf Mt 27, 25 besagen: Wenn Pilatus keine Schuld an Jesus findet, ist das Volk bereit, die Verantwortung für die geforderte Verurteilung auf sich zu nehmen. Der Inhalt des Rufes meint zunächst die Gegenwart, nicht eine Zukunft. Die Rufenden sind dabei von der Gerechtigkeit ihrer Forderung überzeugt. Sie rechnen darum nicht damit, daß die Verurteilung Jesu für sie eine Schuld, gar eine bleibende Blutschuld sein wird. Darum ist es schwerlich richtig, den Ruf als Selbstverfluchung der Juden zu bezeichnen, wie dies oft geschieht[4]. Dann ist auch die übliche Übersetzung: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder" mißverständlich oder unrichtig. Sie wendet die Bedeutung des Rufes in die Zukunft. Im ursprünglichen Text fehlt das Zeitwort. Es sollte nicht ohne weiteres durch die Übersetzung „Sein Blut komme über uns" ergänzt werden. Man wird die Ellipse auch in der Übersetzung belassen. Sachlich richtig wäre zu übersetzen beziehungsweise zu ergänzen: „Sein Blut nehmen wir auf uns und unsere Kinder."

Die Nennung der Kinder entspricht der alttestamentlichen Auffassung der Volksgemeinschaft, in die das einzelne Schicksal sich einfügt. Für unseren Zusammenhang ist vergleichbar 1 Könige 2, 33: „Ihr Blut kommt über das Haupt Joabs und seiner Nachkommen für immer." Im Mischnatraktat Sanhedrin 4, 5 ist diese Überzeugung so ausgesprochen: Bei Kapitalprozessen haftet das Blut des Hingerichteten und seiner (möglichen) Nachkommen am Zeugen bis ans Ende der Welt[5].

2. Die Bedeutung von Mt 27, 25 in der Leidensgeschichte des Matthäusevangeliums

Mt 27. 24 — die Händewaschung des Pilatus — und 27, 25 — der Ruf des Volkes — sind Sondergut des Matthäusevangeliums. Der Evangelist hat die Verse — darüber wird noch zu handeln sein — in der Tradition vorgefunden und sie gerne in seine Erzählung aufgenommen. Die Verse fügen sich seinem besonderen Interesse ein und verstärken die Tendenz seiner Darstellung. Der Evangelist will die bedeutungsschwere und für dessen weitere Geschichte verhängnisvolle Entscheidung des Volkes Israel darstellen. Diese Absicht zeigt sich in vielfachen kleinen und größeren Besonderheiten des Textes.

Mt 27, 19 sagt, daß Pilatus auf dem Richterstuhl sitzend die Entscheidung trifft. Ist die Verhandlung bei Markus formlos, so ist sie bei Matthäus ein höchstrichterliches Urteil Roms. Pilatus nennt Mt 27, 12 u. 22 Jesus den Christus. Der Würde- und Amtsname Jesu wird ausgesprochen, der Anspruch, den Israel ablehnt, was die Entscheidung bedeutet. Mt 27. 25 steht dem Pilatus gegenüber πᾶς ὁ λαός, das ganze Volk. Israel wird mit dem Wort λαός bezeichnet, also seinem alttestamentlichen amtlichen Titel gemäß der Septuaginta[6]. Dieser Titel befaßt das gegenwärtige Israel in sich. In seiner Erstreckung in die Zeit ist es begriffen mit der Formel: „auf uns und unsere Kinder". Pilatus wirkt dem Volk Israel gegenüber fast nur noch wie Statist. Während die Menge Mk 15, 13 f. ruft: „Kreuzige ihn", heißt der Ruf Mt 27. 22 f.: „Er soll gekreuzigt werden." Pilatus soll aus der aktiven Handlung und Verantwortung herausgehalten werden. Der Träger des Geschehens ist das Volk Israel. Im gleichen Sinn wird zu verstehen sein, wenn als Akteure bei Mk 15, 3 u. 10 f. nur die Hohenpriester genannt wird, in den Parallelen Mt 27, 12 u. 19 aber die Hohenpriester und die Ältesten. Dies bedeutet die Gesamtheit der verantwortlichen Hierarchie. Die tumultuarischen Züge werden bei Matthäus zurückgedrängt. Die Entscheidungen fallen als endgültige gemäß Berufung und Amt beider Partner. Dabei wird Pilatus entlastet und das Volk Israel immer mehr belastet.

Dieser allgemeinen Tendenz der Darstellung fügen sich die Motive und Züge des Sondergutes des Matthäus ein. Mt 27, 19 ist berichtet, daß die Frau des Pilatus nach einem angstvollen Traum ihren Mann warnt. Sie steht auf der Seite Jesu, den sie ausdrücklich einen „Gerechten" nennt. Die Händewaschung des Pilatus Mt 27, 24 macht augenfällig, daß er nur der Gewalttätigkeit und der Wut der Juden nachgebend, aber gegen seine Überzeugung Jesus verurteilt. Das Volk Israel aber nimmt im Ruf Mt 27, 25 die Verantwortung und Schuld auf sich.

Das Gefälle der Tradition ist hinsichtlich der Verteilung der Verantwortung zwischen Pilatus und Israel unbestreitbar. Dies gilt schon für Lukas und Johannes. Lk 23. 2 u. 5 wird die schwere Anklage der Hierarchen und der Menge formuliert, während Pilatus dreimal Lk 23. 4.14.22 ausdrücklich die Unschuld Jesu feststellt. Bei Joh 18, 29-19. 16 bemüht sich Pilatus in langer Verhandlung um die Freilassung Jesu. Im apokryphen Petrusevangelium, das in die Mitte des zweiten

---

[1] Der Vortrag erscheint auch in einer vom Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit herausgegebene Schrift.

[2] Die Formel erscheint auch Apg 5, 28; 18, 6; 20, 26.

[3] Henning Graf Reventlov, Sein Blut komme über sein Haupt, in: Vetus Testamentum 10, 1950, S. 311-327.

[4] J. Isaac, Jésus et Israël, 2. Aufl. 1959, S. 468-502.

[5] H. Strack - P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 1, 1922, S. 267 u. 1033.

[6] H. Strathmann, Art. λαός, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 4, 1942, S. 29-57, weist die Bedeutung von λαός als Bezeichnung Israels auf, mein: aber, Mt 27, 25 bedeute λαός (ausnahmsweise) Volkshaufen, wie zuvor 27, 24 ὄχλος. Doch wird der Wechsel des Wortes bedeutsam sein. Kommentare erklären allgemein λαός Mt 27, 25 als Namen Israels; so E. Lohmeyer, Das Evangelium des Matthäus, 3. Aufl. 1962, z. St.; J. Blinzler, Der Prozeß Jesu, 3. Aufl. 1960, S. 230; G. Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit, 1962, S. 115 f.; G. Baum, Die Juden und das Evangelium, übers. 1963, S. 107 f.; W. Trilling, Das wahre Israel, 1964, S. 72 f.

Jahrhunderts datiert wird, ist Pilatus völlig unschuldig, die Juden aber sind massiv belastet. Hier heißt es: „Von den Juden aber wusch sich keiner die Hände, weder Herodes noch einer seiner Richter" (V.1). Der König Herodes gibt den Befehl, Jesus zur Hinrichtung zu führen (V.2). Das Volk der Juden ergreift den Herrn, sie „stoßen und schleifen" ihn auf dem Wege. Die Juden schreiben die Überschrift über dem Kreuz (V.11). Endlich verlangen die römischen Soldaten, die Zeugen der Auferstehung wurden, daß darüber geschwiegen werde. Sie wollen lieber „der größten Sünde vor Gott schuldig werden, als in die Hände des Judenvolkes fallen und gesteinigt werden" (V.48). Pilatus aber stellt fest: „Ich bin rein am Blute des Sohnes Gottes, ihr habt solches beschlossen" (V.46)[6a].

Diese Darstellung ist weit von den kanonischen Evangelien entfernt, auch vom Matthäusevangelium. Aber es ist doch kaum zu bestreiten, daß die kanonischen Evangelien am Anfang der Entwicklung daraufhin stehen. So hat Matthäus dem Evangelium seine Sonderüberlieferungen eingefügt, und in diesem Sinn hat er auch den Ruf des Volkes (27, 25) interpretiert. Matthäus wird sagen wollen, daß das Volk Israel die Schuld am Blut Jesu auf sich nimmt und sich und seine Kinder, das heißt seine fernere Geschichte, damit belastet. „Das Volk ist zu dem blutbefleckten Träger seines eigenen Verderbens geworden." Auch des Pilatus Wort: „Sehet ihr zu" mag den Doppelsinn haben: „Ihr werdet es erleben[7]".

Das Matthäusevangelium gibt damit das Urteil der Kirche seiner Zeit wieder: Israel als Nation hat den Messias verworfen und damit das Gericht auf sich geladen.

Eine Frage wird noch zu stellen sein. Was bedeutet Mt 27, 25 der Ruf: „auf (uns und) unsere Kinder"? Das Matthäusevangelium ist der Überzeugung, daß das Ende der Zeiten nahe herangekommen ist. Eben im Matthäusevangelium stehen Worte drängender Naherwartung (Mt 10, 23; 16, 28; 24, 39.44). Also denkt das Evangelium mit der Nennung der Kinder nicht an eine unabsehbar lang sich erstreckende Zeit, in der Israel durch ungezählte Generationen die Blutschuld tragen und für sie sühnen müßte. Das Matthäusevangelium hat seine endgültige Gestalt nach dem Jahre 70, nach der Zerstörung des Tempels und dem Untergang Jerusalems erhalten. Meint das Evangelium, an dieser, auf die Kreuzigung Jesu folgenden Generation der Kinder habe sich das Gericht Gottes erfüllt, das die Väter herabgerufen haben? Dies ist wohl möglich, da das Matthäusevangelium wiederholt auf die Katastrophe Jerusalem als Strafe für Israel Bezug nimmt. Mt 22, 7 wird in das Gleichnis vom Hochzeitsmahl der offenbar auf die Zerstörung Jerusalems anspielende Vers eingefügt: „Der König aber war zornig und sandte seine Heere aus, ließ jene Mörder verderben und ihre Stadt anzünden." Auch Mt 23, 35 ist wohl so zu verstehen, daß die Zerstörung Jerusalems die Strafe für alle Blutschuld Israels ist.

Nach all dem wird aber doch noch zu erinnern sein an Mt 23, 39 als an ein anderes Wort: „Ihr werdet mich von jetzt an nicht mehr sehen, bis ihr sprechen werdet: Gepriesen, der da kommt im Namen des Herrn." Das Wort ist dunkel, seine Auslegung ist umstritten. Wenn es aber besagt, was doch wahrscheinlich ist — daß auch Israel bei der — nahen — Parusie den zuvor verworfenen Messias als den Gesegneten Gottes erkennen und anerkennen wird, spricht das Evangelium zuletzt die Hoffnung und Überzeugung aus, daß Schuld und Fluch Israels in der eschatologischen Heilszeit Vergebung und Erlösung finden[8].

3. *Die Geschichtlichkeit von Mt 27, 25*

Matthäus hat die besonderen Züge seiner Darstellung 27, 23-25 nicht selber geschaffen, sondern sie aus der Tradition übernommen.

Die Exegese stellt die Frage nach der Geschichtlichkeit von Mt 27, 25 (und die weitere nach der Geschichtlichkeit des ganzen Sondergutes in 27, 19-25). Nicht wenige Exegeten[9] beurteilen wie dieses ganze Sondergut, so auch 27, 25 als legendären Zuwachs; andere[10] halten an der Historizität fest. Es wäre vorschnell zu sagen, das Sondergut in Mt 27, 19-25 sei als solches von vornherein als späterer legendärer Zuwachs gekennzeichnet. Sehr viel Sondergut des Evangeliums kann Anspruch auf historische Zuverlässigkeit erheben. Immerhin ist die Bezeugung schmal. Weiter wird gesagt, das Pilatusbild der Evangelien stimme nicht mit der profanen Überlieferung überein. Darnach war Pilatus ein rücksichtsloser und grausamer Gewaltmensch, in den Evangelien wäre er ein sanfter, ja schwächlicher Zauderer, der den Launen der Juden nachgibt, die er doch sonst nur verachtet. Zur Händewaschung Mt 27, 24 bemerkt schon Origenes (Commentariorum in Matthaeum series latina 2, 124 = Griechische Christliche Schriftsteller 38, S. 259), daß eine solche Geste nicht als römischer Brauch, sondern nur als jüdische Sitte erklärt werden könne. Heutige Exegese kann dies nur wiederholen, wenn sie auch auf vereinzelte griechisch-römische Zeugnisse eines solchen Brauches verweist. Dagegen ist eine Handlung der Händewaschung Deuteronomium 21, 1-9 gesetzlich vorgeschrieben. Findet man einen unbekannten Erschlagenen, so soll am Wildbach eine junge Kuh getötet werden, und die Ältesten jener Stadt, bei der der Erschlagene gefunden wurde, sollen über der Kuh die Hände waschen und dabei sprechen: Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen ... Rechne, o Herr, unschuldig vergossenes Blut nicht Deinem Volke an. In den Psalmen [25] 26, 6; [72] 73, 13 ist es ein wiederholtes Sprichwort: Die Hände in Unschuld waschen. Die Exegese fragt, ob vielleicht eine solche Bildersprache in der anschaulichen Szene der Händewaschung des Pilatus Mt 27, 24 dargestellt wurde[11]. Dann wäre naturgemäß auch der mit Mt 27, 24 zusammenhängende Ruf 27, 25 in seiner wörtlichen Historizität fraglich. So oder so muß man jedenfalls annehmen, daß der dem „ganzen Volk" in den Mund gelegte, alte sakrale Rechtsformeln benützende Ruf stilisiert ist, da ein ganzes Volk kaum einstimmig einen solchen Ruf erheben wird. Die Worte des Pilatus aber scheinen nach Numeri 5, 31; 2 Samuel 3, 28 formuliert zu sein; fast gleich lautet der Spruch des Richters Daniel in Susanna 46 (Theodotion). Der römische Prokurator wird nicht mit den Worten des Alten Testamentes sich ausgedrückt haben.

Wie die Frage der genauen Historizität von Mt 27, 24 f. beantwortet wird, der Bericht bleibt als Aussage des Evangelisten bestehen. Doch wird man nicht auf den Wortlaut insistieren.

[6a] P. Winter, On the Trial of Jesus, 1961, S. 51-61; E. Lohse, Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi, 1964, S. 91-93.

[7] E. Lohmeyer, Das Evangelium des Matthäus, S. 387 f.

[8] So u. a. L. Goppelt, Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert, 1954, S. 185, wie mehrere Kommentare, von denen genannt seien J. M. Lagrange, l'Evangile selon St. Matthieu, 7. Aufl. 1948, z. St.; J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus, 4. Aufl. 1959, z. St. Anders u. a. G. Strecker, a. a. O., S. 114 f. Er versteht Mt 23, 29 dahin, daß Israel beim Endgericht Jesus als Messias gezwungenerweise anerkennen müsse: ihm folgt W. Trilling, a. a. O., S. 87. Beide geben zu bedenken, daß Mt 23 die Linie der Gerichtsrede bis zum Schluß steigt, und so sei auch der letzte Vers 23, 39 zu verstehen. Doch scheint Mt 23, 37-39 selbständig gewesen und erst von Matthäus den Weherufen in Kapitel 23 angefügt worden zu sein. Mt 23, 37-39 ist Klage über Jerusalem, 23, 1-36 Anklage des Judentums. 23, 37-39 muß also für sich allein und darf nicht von 23, 1-36 her ausgelegt werden.

Die Frage, wie die Aussagen des Matthäusevangeliums über die Schuld und das Heil Israels zusammengehen, gilt ebenso dafür, wie 1. Thess 2, 15 f. und Röm 11, 26 f. zusammenstimmen.

Es wird daran zu erinnern sein, daß prophetische Rüge und Drohpredigt oft mit einem Wort der Verheißung schließt. So auch Deuteronomium 4, 1-40; 32, 46 f.

[9] So M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 2. Aufl. 1933, S. 137; R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 6. Aufl. 1964, S. 305; E. Klostermann, Das Matthäusevangelium, 2. Aufl. 1927, z. St.; J. Isaac, a. a. O., S. 489-493; W. Trilling, a. a. O., S. 72 („Ein dogmatisches Theologumenon, in der Form einer kleinen Szene gestaltet").

[10] E. Lohmeyer, Das Evangelium des Matthäus, z. St.; M. J. Lagrange, l'Evangile selon St. Matthieu, z. St.; E. Lohmeyer, Das Evangelium des Matthäus, z. St.; J. Blinzler, a. a. O., S. 230-232; L. Goppelt, Art. ὕδωρ in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 8.

[11] N. Dahl, Die Passionsgeschichte bei Matthäus, in: New Testament Studies 2, 1955-56, S. 17-32.

4. Die Geltung von Mt 27, 25

Eine letzte Frage bleibt zu erwägen, die wir die Frage nach der Geltung und Kraft des Rufes Mt 27, 25 nennen können.
Christliche Judengegnerschaft hat wohl oft behauptet, das in der Geschichte sichtbare, nie aufhörende Unheil des jüdischen Volkes sei eine Erfüllung der Selbstverfluchung Mt 27, 25. Es ist nicht gestattet, ein schweres Schicksal als Strafe für eine Schuld zu deuten. Nach den Evangelien sind Verwerfung und gewaltsamer Tod Teil des Sohnes Gottes gewesen. Die Jünger aber werden das gleiche wie ihr Herr erfahren (Joh 15, 18-25; 16, 1-4). Die Verfolgung der Juden hat bisweilen wohl geglaubt, an der Erfüllung des Fluches mitwirken zu sollen und so einen Freispruch für eigene Taten zu finden gemeint. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß Gottes Gerichte zu seiner souveränen Vorbehaltenheit gehören und keiner menschlichen Mithilfe bedürfen[12].
Die Geschichte der Auslegung des Matthäusevangeliums[13] stellt fest, daß die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte, wenn sie auch aus dem Neuen Testament die Schuld der Juden beweisen und so ihre schon damals oft bedrängten Verhältnisse erklären wollten, doch nie auf Mt 27, 25 Bezug nehmen. Erst nach dem vierten Jahrhundert, also erst als profaner Judenhaß in die Kirche einzuströmen begann, führen Väter jene Stelle an, um die Bedrückung der Juden als Strafe gemäß ihrer Selbstverfluchung zu erklären[14].
Nach alttestamentlicher und jüdischer Auffassung lastet vergossenes Blut als Fluch auf den Mördern (Numeri 35, 33; Josua 2, 19; 2 Samuel 3, 28 f.; Ezechiel 9, 10 f.). Aber sind dies nicht, wenn auch urtümliche, so doch magische und mythische Vorstellungen, die die Religionsgeschichte überall in alten Religionen nachweist? Wollen wir solche Anschauungen teilen?
Nach Lk 23, 34 hat Christus für seine Mörder gebetet. Lk 23, 34 steht nur in einem Teil der Handschriften. Der Vers ist also entweder von einem Teil der Handschriften gestrichen oder aber in einem Teil später hinzugefügt worden. Die älteren Handschriften und deren Mehrzahl lesen den Vers. Er ist also wohl gestrichen worden. Warum? Es kann dafür kaum ein anderer Grund genannt werden, als daß Judenfeindschaft nicht dulden wollte, daß Jesus am Kreuz für die Juden gebetet hat. Freilich fehlt Lk 23, 34 schon in der ältesten Handschrift, dem vor wenigen Jahren ans Licht getretenen Papyrus 75, der um 200 datiert wird. Schon damals wollte christliche Judenfeindschaft den Text nicht stehen lassen. Der Christ muß fragen, was mehr wiegt: Der Schrei der Juden oder das Gebet des Erlösers.
Vom Blut Jesu, das — nach mancher Auslegung von Mt 27, 25 — als Strafe auf Israel zurückfallen soll, sagt das Neue Testament, daß es Vergebung, Sühne und Heil sei. Mt 26, 28 lautet der Abendmahlstext: „Das ist mein Blut des Bundes, das für die vielen vergossen wird zur Vergebung der Sünden." Das mag ein Interpretament des Matthäus sein. Aber es ist ein sehr altes und durchaus sachgemäßes Interpretament. Das gleiche meint ja doch die wohl ursprüngliche, kurze Formel 1 Kor 11, 25: „Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute." Einige weitere Stellen seien angefügt. So Kol 1, 19: „Friede wurde gestiftet durch das Blut des Kreuzes, um durch Christus alles, Irdisches wie Himmlisches, zu versöhnen." Dann Eph 1, 8: „In Christus haben wir Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden nach dem Reichtum seiner Gnade." Endlich Hebr 12, 24: „Das Blut Christi redet wirksamer als das Blut Abels. Es verlangt nicht Strafe, sondern Vergebung[15]". Das Blut Christi ist nicht Unheil, sondern Gnade und Segen.
Nach Hebr 6, 6 sind es Unglaube und Abfall, die den Sohn Gottes zum Gespött machen und ihn ans Kreuz bringen. Nach der Lehre des Apostels Paulus wie des ganzen Neuen Testamentes sind alle in gleicher Weise Sünder, und alle bedürfen der geschenkten Gerechtigkeit. Um sie zu erwerben, hat sich Christus an das Kreuz gegeben.

[12] Der Jude C. G. Montefiore, The Synoptic Gospels, 2, 1927, S. 346, merkt zu Mt 27, 25 an: „Ein schrecklicher Vers; eine entsetzliche Erfindung. Bitterer Haß läßt den Evangelisten schreiben: das ganze Volk. Das ganze Volk ist als anwesend vorausgesetzt. So sind alle furchtbaren Dinge, die christliche Herrscher und Völker bisweilen, das muß gesagt werden, mit Mißbilligung der Kirche über die Juden gebracht haben, von den Juden selbst auf ihre Häupter herabgerufen. Dies ist einer jener Sätze, die schuldig sind an Meeren von Menschenblut und an einem ununterbrochenen Strom von Elend und Verzweiflung."

[13] Sie wurde für die ersten Jahrhunderte umfassend dargestellt von E. Massaux, L'influence de l'Evangile de St. Matthieu sur la littérature chrétienne avant St. Irénée, 1950.

[14] F. Lovski, Antisémitisme et mystère d'Israël, 1955, S. 432-451; G. Baum, a. a. O., S. 101-110; R. Pfisterer, Im Schatten des Kreuzes, 1966, S. 38-42.

[15] Vgl. Joh 6, 54-56; Röm 5, 9; 1. Kor 10, 16; Hebr 9, 14; 1. Petr 1, 2; 1. Joh 1, 17; Apok 1, 5. Die Stellen sind anzuführen, wiewohl sie freilich zunächst von dem im Glauben Gerechtfertigten gelten, der das Kreuz annimmt.

8 „Die gottlosen Juden"

Von Paulus Gordan OSB, Beuron

Im römischen Meßbuch wird die Lesung aus dem Propheten Jeremias (18, 18-23) für den Samstag nach dem ersten Passionssonntag mit den Worten eingeleitet: *In diebus illis dixerunt impii Judaei ad invicem:* Venite, et cogitemus contra iustum cogitationes . . ."

Die deutsche Übersetzung, auch im neuesten Lektionar und in der Ausgabe des „Schott" 1966, gibt das wieder mit: „In jenen Tagen sprachen *die* gottlosen Juden zueinander . . ." Dabei wäre es durchaus möglich, ohne den bestimmten Artikel zu sagen: „In jenen Tagen sprachen gottlose Juden zueinander."

Nur in der Überschrift wird der Prophet Jeremias genannt; im für die Lesung ausgewählten Text erscheint der Name des Propheten nicht mehr, da die Verse bei der Zusammenstellung des Formulars ganz bewußt so ausgewählt wurden, daß sie sich unmittelbar *auf Christus,* den der Prophet in seinen Leiden vorgebildet hatte, beziehen sollen.

So ergibt sich beim unbefangenen Hören des liturgischen Textes in der Muttersprache unausweichlich der Eindruck: In jenen (vorösterlichen) Tagen sprachen die (bekanntermaßen) gottlosen Juden zueinander: Kommt, wir wollen Anschläge ersinnen wider den Gerechten (Christus). — Man muß den ganzen Text lesen, auch die solchermaßen Christus in den Mund gelegten furchtbaren Flüche und Rachewünsche!
Nun zeigt sich aber, daß der einleitende Satz eine für den liturgischen Gebrauch *frei erfundene Hinzufügung* ist. Im alttestamentlichen Text steht kein Wort von „den gottlosen Juden", sondern lediglich: „Sie (die Feinde und Gegner des Propheten) haben gesagt: ‚Auf, wir wollen gegen Jeremias einen Plan schmieden.'" Der ganze Abschnitt ist also aus einer ganz konkreten, freilich irgendwie auf den verfolgten Messias hin durchsichtigen Situation zu verstehen. Die liturgische Einleitungsformel hingegen trägt einen deutlichen, naiv-antijüdischen, grob verallgemeinernden Charakter: *Die gottlosen Juden* verabreden sich gegen *den Gerechten.*

Papst Johannes XXIII. hat mit einem kühnen Federstrich das berüchtigte „perfidi" aus dem Karfreitagsgebet für die Juden ausgemerzt[1]; in der neuen liturgischen Ordnung ist auch der diffamierende Wegfall der Kniebeugung bei diesem Gebet verschwunden. Der von uns beanstandete Satz, der *nicht aus der Heiligen Schrift stammt*, ist eindeutig gegen den Geist und Buchstaben der Konzilserklärung über die jüdische Religion (Abschnitt 4 der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen). Hier wird ausdrücklich gesagt: „Darum sollen alle Sorge tragen, daß niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang steht." Die feierliche Verkündigung des Gotteswortes im Wortgottesdienst vor Beginn der Eucharistiefeier ist mehr als bloße Katechese oder Predigt. Um so unerträglicher ist es, wenn hier Gottes Wort mit einer verächtlichmachenden Verallgemeinerung „der gottlosen Juden" eingeführt wird, zudem in flagrantem Widerspruch zu der Aussage des Apostels Paulus, der (Röm 10, 2) ihnen ausdrücklich bezeugt: „Sie haben Eifer für Gott, freilich nicht von Einsicht geleitet" (nämlich von jener Einsicht, die zum Glauben an Jesus als den Messias führt). Überdies hieße es sogar die feindliche Haltung derjenigen jüdischen Führer, die Jesus so verfolgten, wie ihre Vorfahren einst den Jeremias, gründlich verkennen, wenn man ihre Abwehr gegen ihn ausgerechnet als „Gottlosigkeit" bezeichnen wollte. Das lateinische „impii" ist selbst im Zusammenhang mit Jeremias falsch übersetzt; allenfalls könnte es heißen: „In jenen Tagen sprachen böse Juden zueinander"; wobei die Nennung von Juden zudem ganz überflüssig wäre.

Im Fall unserer Lesung sollte im lateinischen Text das „Judaei" wegfallen, so daß es hieße: In diebus illis dixerunt impii ad invicem", zu deutsch: „In jenen Tagen sprachen die Bösen (oder: die Feinde) zueinander." Dazu bedarf es keiner offiziellen Korrekturen der liturgischen Bücher; die *Gewissenspflicht*, sie aus eigner Verantwortung im angegebenen Sinn beim Wortgottesdienst zu korrigieren, ist aus dem Konzilsdekret ohne weiteres gegeben.

[1] S. u. S. 61, 34.

9 Der Katholizismus und die Juden — Rückblick und Ausblick nach dem Konzil

Von Dr. Gertrud Luckner. Öffentlicher Vortrag, gehalten auf dem 81. Deutschen Katholikentag in Bamberg am 15. Juli 1966 mit einem Einleitungsvotum jüdischerseits von Dr. Ernst L. Ehrlich, Basel[1, 1a]

„*Im Eröffnungsgottesdienst* des Katholikentages, den *Kardinal Joseph Frings, der Erzbischof von Köln, feierte, führte* der Kardinal in seiner Predigt u. a. aus: ... Die sogenannte Judenerklärung des Konzils ist von allen Seiten beifällig aufgenommen worden. Es gilt aber nun, durch die Tat zu zeigen, daß wir gutmachen wollen, was gefehlt wurde, und die Gesinnung einer aufrichtigen Zuneigung zu dem Volk zu pflegen, mit dem Gott den Alten Bund geschlossen hat ...[2]"

Die ‚Deutsche Tagespost' schrieb vom 8./9. Juli 1966[3]: „Im Vordergrund steht die Ökumene. Zwar sind es nur drei Veranstaltungen, die in dieses Gebiet gehören. Jedesmal wird die *Katholische Kirche nach dem Konzil angeleuchtet* werden, einmal in katholischer Sicht (Professor Dr. Ratzinger, Tübingen), einmal in evangelischer Sicht [Bischof D. Kunst, Bevollmächtigter des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland am Sitz der Bundesregierung] und einmal aus der Sicht der Juden (Frau Dr. Luckner). Die drei Veranstaltungen sind schon viel; sie gewinnen noch an Gewicht, wenn man bedenkt, daß sie eigentlich die einzigen Veranstaltungen für die große Öffentlichkeit an den ganzen drei Arbeitstagen sind. Wahrlich, den Ruf der Ökumene hat Bamberg in jeder Weise aufgenommen!"

Außer *diesen drei öffentlichen* Vorträgen hielt Prälat Berhard *Hanssler*, der geistliche Direktor im Zentralkomitee der deutschen Katholiken, einen weiteren ersten öffentlichen Vortrag im Rahmen der Eröffnungsfeier am 13. Juli 1966. Dazu berichtet die Zeitschrift des Katholischen Deutschen Frauenbundes (Köln 49, 9/10 1966) u. a.: „... *Bei der Eröffnungsansprache* zum Katholikentag in Bamberg sagte Prälat *Hanssler* im Überblick auf die Veranstaltungen:, Der Freitagmittag dient der Besinnung über das rechte Verhältnis des neutestamentlichen Gottesvolkes zum alttestamentlichen Gottesvolk im Geiste des Konzils. Welches Volk wäre eher veranlaßt, sich schambedeckten Antlitzes dieser Frage zu stellen als unser grauenhaft schuldig gewordenes deutsches Volk!'[3a]

So war denn auch diese Veranstaltung mit einer der Höhepunkte des Katholikentages. In der überfüllten Aula der Pädagogischen Akademie sprach die Vizepräsidentin des Katholikentages, Senatsrätin a. D. Maria *Efken*, Berlin, das Grußwort. Sie dankte dem Präsidialmitglied des Landesverbandes der israelitischen Kultusgemeinden in Bayern, Senator *Mandel*, für seine Teilnahme, ebenso dem Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Julius *Kardinal Döpfner*, dem *Erzbischof* von Bamberg, Dr. Josef *Schneider*, und *Weihbischof* Dr. Walter *Kampe*, Limburg ..." Diesem Grußwort *folgte ein von einem jungen Theologen gelesenes Wort aus* 1. Mos 13, 8 in der Verdeutschung von Martin Buber: ‚Abram sprach zu Lot: Nicht sei doch Streitigkeit zwischen mir und dir, zwischen meinen Hirten und deinen Hirten, wir sind ja verbrüderte Männer'[4]. Dr. *Ehrlich* machte es zu seinem Thema. Dem Einleitungsvotum von Dr. Ehrlich folgte — wiederum von einem jungen Theologen gelesen — der Wortlaut der ‚Judenerklärung'.

Zum Abschluß der Veranstaltung sangen Theologen des Bamberger Priesterseminars den Psalm 125 (126): „Groß tat der Herr an uns, wir wurden froh. Herr, führe die Gefangenen heim wie die Bäche des Südlands. Die in Tränen säen, in Jubel werden sie ernten ..."[4]

Auf der Schlußversammlung des Bamberger Katholikentages zog Professor Otto B. *Roegele* Bilanz des 81. Deutschen Katholikentages und führte u. a. aus:

„... Aber noch ein anderes Ereignis, das diesem Katholikentag einen neuen Akzent mitteilt, hat sich zugetragen: erstmals ist ein Dialog mit dem jüdischen Volk versucht worden, auch hier hat sich gezeigt, wie wohl auf eine stillere, verhaltenere Weise, daß die Pioniere, die dieses Neuland in opfervollem Alleingang erschlossen haben, im Kirchenvolk auf Dankbarkeit, Zustimmung und eine mehr als nur äußere Nachfolge zählen dürfen. Daß der Versuch des Bamberger Katholikentages, das Wort des Konzils an das jüdische Volk aufzunehmen, nicht ein monologischer Versuch bleiben mußte,

[1] Der Vortrag und das Einleitungsvotum erscheinen auch in dem vom Zentral-Komitee der Deutschen Katholiken im Herbst 1966 herausgegebenen Gesamtbericht: „Auf Dein Wort hin", Bonifatius-Druckerei, Paderborn, S. 279 ff.

[1a] Dr. Ehrlich ist Europa-Direktor der jüdischen Vereinigung der B'nai Brith und Zentralsekretär der Christlich-Jüdschen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz.

[2] In: „Auf Dein Wort hin." a. O. S. 367.

[3] Deutsche Tagespost Nr. 80, 8./9. 7. 1966.

[3a] In: „Auf Dein Wort hin." a. O. S. 97.

[4] In: Neue Psalmenbuch. Übersetzung von A. M. Goldberg. Hrsg.: Helmut Hucke, Erhard Quack, Karlheinz Schmidthüs (Ausgabe für Kantor, Chor und Orgel). Freiburg/Br., Christophorus-Verlag Herder, 1961.

daß es aufgenommen und erwidert wurde durch einen Vertreter dieses Volkes (s. u.), ist eine der großen Ermutigungen, die wir von Bamberg mitnehmen können, freilich auch eine große Verpflichtung . . ." [4a]

[4a] In: „Auf Dein Wort hin". 81. Deutscher Katholikentag Bamberg. Berichterstattung, hrsg. im Auftrag des Lokalkomitees vom St.-Otto-Verlag Bamberg, 17. 7. 1966.

Professor Roegele beschloß seinen Überblick, indem er auf die Bedeutung des „häuslichen Dialogs" einging und darauf, daß auch der „ökumenische Dialog" in Bamberg fortgesetzt und vertieft wurde, und er fuhr fort:
„Der *Dialog nach draußen*' ist im Begriff, die Grenze der Christenheit zu überschreiten, er *hat das Judentum bereits einbezogen* . . ." (Hervorhebung durch Red. d. FR) [4b]

[4b] In „Auf Dein Wort hin." a. a. O. S. 398.

a „Ihre Gesichtszüge glichen sich" [5]

Einleitungsvotum jüdischerseits

Vor Dr. Ernst-Ludwig Ehrlich, Basel [5a]

Nichts könnte die Situation, in welcher Christen und Juden eigentlich stehen sollten, besser umschreiben, als der soeben gehörte Vers aus der Genesis: „Wir sind ja verbrüderte Männer" (13. 8). Die jüdische Tradition ergänzt diese Feststellung durch den Hinweis: „Ihre Gesichtszüge haben sich geglichen." Das hat nicht nur für Abraham und Lot Geltung, sondern auch für Christen und Juden. Ist das nicht auch die geistige Lage, in der wir uns befinden könnten? Zwei Religionen, die aus ihrem Ursprung her verbrüdert sind und deren Gesichtszüge sich daher gleichen. Aber so klar der biblische Befund über die theologische Beziehung zwischen Christentum und Judentum ist, in der Geschichte hat sich von dieser Brüderlichkeit nur selten etwas gezeigt. Zwischen Christen und Juden herrschte meist Fremdheit. Schon sehr früh bemühte man sich, dem Judentum die ihm von Gott verliehene Würde zu nehmen. Hätte man in der Vergangenheit als Motto für die Begegnung zwischen Christen und Juden den Vers gewählt: „Wir sind ja verbrüderte Männer", so wäre man wohl weithin auf Unverständnis gestoßen: Die Juden, zumal als „getrennte Brüder", lagen meist außerhalb des Kreises jener, für die man eine wirkliche Solidarität empfand, die einen etwas angingen. Dem sog. „Alten Testament" galt auch weiterhin fromme Verehrung; man wehrte sich dagegen, es sich von den neuheidnischen Barbaren rauben zu lassen. Das lebendige Volk dieses Buches hingegen, die unter den Christen lebenden Juden, standen oft außerhalb des Horizontes der Christenheit. Diese befand sich nur selten geistig und menschlich mit lebendigen Juden in einer konkreten Beziehung. Wenn man vom Juden sprach, geschah dies gelegentlich in diskriminierender und unwahrhafter Weise: Man wandte das Zerrbild des ruhelosen Ahasver auf den jüdischen Menschen an. Und das geschah noch in einer Zeit, als der jüdische Mensch seinen christlichen Mitbürger am allernötigsten gebraucht hätte. Dieser aber war damals allein mit sich beschäftigt. Die wenigen Ausnahmen bestätigen leider die allgemeine Regel.

Wir alle wissen, warum sich heute allmählich ein langsamer Wandel in den Anschauungen anzubahnen beginnt. Er erfolgte vor allem nicht, weil eine neue Erkenntnis auf Grund einer theologischen Umkehr zu den Quellen biblischer Offenbarung angebrochen wäre. Die Hinwendung zu den Juden geschah vielmehr aus dem namenlosen Schrecken, der die Christenheit nach 1945 befallen hat, weil das im sogenannten „christlichen Europa" geschehen konnte, was Menschen hier vor unser aller Augen andern Menschen antaten. Nicht, weil man vom Rufe des Herrn gepackt worden wäre, haben sich Christen nun für Juden interessiert, sondern weil man sich endlich vergegenwärtigt hat, daß ein ermordeter Jude immerhin auch ein ermordeter Mensch ist. Es scheint fast, als ob ein solcher Gedanke allzulange aus dem Bewußtsein allzu vieler geschwunden gewesen sei.

So will man nun auf eine neue Weise die Beziehung zu den noch Lebenden suchen, um gegenseitige Fremdheit zu überwinden, Mißtrauen zu beseitigen. Und als man diesen jüdischen Menschen nun endlich ins Antlitz schaute, merkte man zu seinem Erstaunen, was die jüdische Tradition über Abraham und Lot ausführt: „Ihre Gesichtszüge glichen sich."

Das ist die postkonziliare Situation, in der wir heute stehen. Das Konzilsdekret führt die theologischen Gemeinsamkeiten im Sinne des katholischen Verständnisses aus. Aber, so müssen wir nun fragen, was folgt eigentlich aus dieser neuen Hinwendung, aus diesem neuen Zurkenntnisnehmen nach fast zwei Jahrtausenden der Entfremdung, die sich nur allzuoft zur Feindschaft ausgeweitet hatte? Mir scheint, wir sollten in diesem Zusammenhang die Betonung auf zwei Sätze der Konzilserklärung legen: Da nun Christen und Juden ein so großes geistiges Besitztum gemeinsam haben, so möchte diese heilige Versammlung anregen und empfehlen, daß sie einander kennen und schätzen lernen, und das erreicht man vor allem durch biblische und theologische Studien und ein brüderliches Gespräch [s. o. S. 29]. „Gegenseitiges Kennenlernen", „biblische Studien", „brüderliche Gespräche". Wir haben mit all dem kaum erst begonnen und sind noch damit befaßt, zunächst die nötigen Voraussetzungen zu schaffen. Wir kennen einander noch nicht, wir haben bisher nur selten miteinander Studien getrieben und brüderliche Gespräche geführt, die über allgemeine Höflichkeiten hinausgingen. Wer wirklich sich diese Empfehlungen und Wünsche des Konzils zu eigen machen möchte, wird in Deutschland und anderwärts gesprächsbereite jüdische Partner finden, die willens sind, auf gleicher Ebene mit ihren katholischen Freunden zu reden, um gemeinsam mit ihnen diesen Berg des Unverständnisses, des Mißtrauens, der Fremdheit abzutragen, der einem Verstehen und Kennen im Wege steht. Freilich, eines muß zu Beginn klar sein, und nicht anders meint es ja auch der Konzilstext: Ein brüderliches Gespräch setzt gleichberechtigte Partner voraus, nicht jüdische Missionsobjekte. Daß diese Prämisse heute in weiten katholischen Kreisen verstanden wird, bedeutet einen Fortschritt in unserer Begegnung. Von gleicher Bedeutung ist ein weiterer Gedanke des Konzilstextes: „Darum sollen alle darauf achten, daß sie weder im Religionsunterricht noch in der Predigt etwas lehren, was nicht mit der evangelischen Wahrheit und mit dem Geist Christi übereinstimmt" [s. o. S. 29].

Es ist hier nicht der Ort, all das zu entfalten, was in diesem einen Satz enthalten ist. Vorläufig ist es noch so, daß Christen und Juden beim Hören eines solchen Hinweises recht verschiedene Assoziationen besitzen. Christen mögen ihn als allgemeine Mahnung verstehen, sorgfältig mit dem Worte der Heiligen Schrift umzugehen. Was aber Juden hier empfinden, ist durch den Satz umschrieben worden, der sich nur in der 1. und 3. Fassung dieses Textes gefunden hatte: „Mögen darum alle Sorge tragen, daß weder im Religionsunterricht noch in der Verkündigung des Wortes Gottes irgendetwas gelehrt werde, das in den Herzen der Gläubigen Haß oder Verachtung gegen die Juden entstehen lassen könnte." Das ist leider nur allzuoft geschehen, auch heute sind manche Lehr- und Handbücher oder Broschüren nicht frei davon. Die Erwachsenen lesen meist darüber hinweg, den Kindern hingegen dringt es in die Seele. Das alles gehört keineswegs der Vergangenheit an.

Immerhin ist aber nun eine Wende erfolgt: Wir sehen einen

[5] Unter dieser Überschrift bringt die vom Lokalkomitee des 81. Deutschen Katholikentages herausgegebene Berichterstattung „Auf Dein Wort hin" vom 17. 7. 1966 dieses jüdische Grußwort; vgl. o. Anm. [4a].

[5a] S. o. S. 55, [1a].

Weg, der aus diesen traditionellen Haltungen herausführt, aus dieser Gleichgültigkeit, diesen unverbindlichen Floskeln, diesen vordergründigen Gesten, dieser frommen Geschichtsklitterung und der gemessenen Distanzierung, sich ja nicht allzuweit mit den Juden einzulassen. Ob dem einen dieses, dem anderen jenes Wort der Konzilserklärung über die jüdische Religion nicht gefallen mag, hier sind Akzente gesetzt worden, hier liegen für uns gemeinsam konkrete Möglichkeiten der Zusammenarbeit und eines Studiums aller Probleme, die uns bisher die Erkenntnis dafür versperrt haben, daß sich unsere Gesichtszüge gleichen.

Jede Konzilserklärung bleibt toter Buchstabe, wenn Menschen sie sich nicht aneignen, sie nicht in die Tat umsetzen. Das Konzilsdokument über die nichtchristlichen Religionen bietet dazu eine Wegleitung mit einem Vers aus dem 1. Johannesbrief: „Wer nicht liebt, kennt Gott nicht." Eine Meditation über diesen Vers aus dem Neuen Testament wird jene Christen, die wirklich den Weg zu den „verbrüderten Männern" aus Israel suchen, nicht in die Irre gehen lassen.

Christen und Juden werden, jeder auf eigene Weise, dessen innewerden, was das eigentlich bedeutet: Den andern zu lieben, obwohl er anders ist, eine Weisung, die Juden und Christen von ihrem gemeinsamen Herrn empfangen haben. Daß dieser göttliche Anruf wieder gehört und danach gehandelt werde, auch gegenüber dem jüdischen Menschen, ist unsere Hoffnung für die Zukunft.

b Der Katholizismus und die Juden — Rückblick und Ausblick nach dem Konzil

Öffentlicher Vortrag von Dr. Gertrud Luckner, Freiburg

„Abram sprach zu Lot: ‚Nicht sei doch Streitigkeit zwischen mir und dir, zwischen meinen Hirten und deinen Hirten, wir sind ja verbrüderte Männer'" (1. Mos. 13, 8)[6]. An dieses Wort des Berliner Evangelischen Kirchentages von 1951 erinnerte Dr. Lothar *Kreyssig*, der Präses der Evangelischen Kirche in Deutschland in der DDR, als er dem Berliner Katholikentag 1952 die Grüße der evangelischen Christenheit überbrachte mit dem Wort: „Wir sind doch Brüder." Präses Kreyssig, der auch unserem Anliegen, der Begegnung von Christen und Juden, eng verbunden ist, schrieb mir im Zusammenhang mit dem „Freiburger Rundbrief" dieser Tage: „Was ist aus den hektographierten Blättern der ersten Jahre geworden, aus einem jungen Stämmchen ein breitästiger Baum . . ."

Diese hektographierten etwa gut zweiundzwanzig Seiten der ersten Rundbriefnummer bereiteten wir — vier Wochen nach der Währungsreform! — zum 1. September 1948 anläßlich des ersten Mainzer Nachkriegskatholikentages vor. Auf diesem Katholikentag hielt unser im Sommer 1963 verstorbener Mitherausgeber des Freiburger Rundbriefs Professor Karl *Thieme* den Vortrag: „Die Judenfrage auf dem Katholikentag", den die zweite Rundbriefnummer vom März 1949 wiedergibt. Wir verdanken dem 1960 verstorbenen ehemaligen Oberpräsidenten von Oberschlesien und ersten Bundesvertriebenenminister in der Bundesrepublik, dem Helfer auch in der Verfolgungszeit, Dr. Hans *Lukaschek*, daß der erste Nachkriegskatholikentag auf Veranlassung des Freiburger Rundbrief-Kreises die Wiedergutmachungsfrage schon damals behandelte. Dr. Lukaschek hielt in Mainz ein Korreferat und leitete die Diskussion, auf Grund deren der Deutsche Katholikentag eine Entschließung zur Judenfrage annahm[6a]. Darin heißt es:

„Angesichts des ungeheuren Leides, das durch eine Hochflut von öffentlich unwidersprochen gebliebenen Verbrechen über die Menschen jüdischen Stammes gebracht worden ist, erklärt der 72. Deutsche Katholikentag im Geiste christlicher Bußgesinnung gegenüber der Vergangenheit und im Bewußtsein der Verantwortung gegenüber der Zukunft:

a) Das geschehene Unrecht fordert Wiedergutmachung im Rahmen des Möglichen. Es handelt sich hierbei nicht bloß um die gerechte Verteilung vorhandener Güter, sondern um die Rückgabe widerrechtlich entwendeter.
b) An jeden einzelnen Christen wird der Appell gerichtet, zu seinem Teil dazu beizutragen, daß die christliche Bevölkerung sich von einem bereits wieder aufflammenden Antisemitismus freihält. Als Familienväter, als Mütter, als Lehrer, als Seelsorger sollen wir die rechte christliche Liebeshaltung auch gegenüber den Juden leben und lehren . . ."

Auch die Katholikentage von 1949, 1950 und 1952 hatten unter anderem das christlich-jüdische Thema in ihrem Programm: der Bochumer Katholikentag von 1949 mit dem Vortrag „Unsere Christenpflicht in der Frage der Wiedergutmachung nationalsozialistischen Unrechts" (wiedergegeben im Rundbrief Nr. 5/6, Dezember 1949); die Altöttinger Werktagung von 1950 mit einem Vortrag von Professor Dr. Nielen: „Der katholische Beitrag im gegenwärtigen Gespräch zwischen Kirche und Synagoge" (abgedruckt im Freiburger Rundbrief, nachfolgend zitiert: FR V, 19/20 vom Januar 1953), der Berliner Katholikentag von 1952 mit einem Referat von Professor Karl Thieme: „Der ältere Bruder", in einer anderen Arbeitsgemeinschaft dort sprach ich über „Juden und Christen".

Nach dem II. Vatikanischen Konzil greifen wir nun nach der langen Pause heute hier das Anliegen wieder auf.

Inzwischen hat der Freiburger Rundbrief (FR) in den nunmehr vorliegenden XVIII Jahresfolgen eine fortlaufende Dokumentation aller einschlägigen Probleme dargestellt und den Versuch gemacht, ein echtes Gespräch zwischen Christen und Juden zu entwickeln. Hier fehlt die Zeit, um die bisherigen XVII Jahresfolgen[6b] des FR zu umreißen. Wir möchten erwarten, daß die sog. Judenerklärung des Konzils uns zu der Hoffnung berechtigt, daß diejenigen, die sich bisher dem christlich-jüdischen Dialog gewidmet haben, viele Mitarbeiter finden mögen[7].

Am Vorabend des Konzils haben die deutschen Bischöfe zur Sühne aufgerufen. In ihrem Hirtenwort vom 29. August 1962 heißt es[8]: „In einer großen Stunde der Kirche haben wir deutschen Bischöfe uns am Grab des hl. Bonifatius in Fulda versammelt, bevor wir am Grabe des hl. Petrus in Rom zusammenkommen, um am Zweiten Vatikanischen Konzil teilzunehmen, das Papst Johannes XXIII. zum 11. Oktober einberufen hat . . .

In dieser historischen Stunde rufen wir unsere Diözesanen auf zur ernsten Sühne für all die furchtbaren Verbrechen, die von gottlosen Machthabern im Namen unseres Volkes gegen die grundlegenden Menschenrechte verübt wurden.

Erneut erinnern wir in diesem Sühne-Appell insbesondere an die unmenschliche Vernichtungsaktion gegen das jüdische Volk, das der Menschheit die Offenbarung des einen wahren Gottes überlieferte und dem der Welterlöser Jesus Christus dem Fleische nach (Röm 9, 5) entstammt. Wer vielleicht selber sich vom Machtrausch blenden und vom gottlosen Rassenwahn anstecken ließ, hat um so mehr Grund, den Weg der Buße und Sühne zu gehen.

Im Namen unseres ganzen Volkes aber rufen wir mit dem Psalmisten Israels im DE PROFUNDIS um Gottes Erbarmen: ‚Wolltest Du, Herr, der Sünde immer gedenken, Herr, wer könnte bestehen? Doch bei Dir ist Vergebung der Sünden' (Ps 129, 3—4)."

---

6 S. o. S. 55 r.

6a Rundbrief Nr. 2/3, März 1949, S. 1 f.

6b Die vorliegende XVIII. Folge lag beim Katholikentag noch nicht vor.

7 Vgl. Eckert-Ehrlich: Judenhaß — Schuld der Christen?! S. 405.

8 Aus dem Hirtenwort der in Fulda am Grab des hl. Bonifatius versammelten Bischöfe Deutschlands, Fulda, den 29. August 1962 (entnommen dem Abschnitt: Confiteor und mea culpa. Freiburg/Br., 12. September 1962) in Freiburger Rundbrief XIV/53/56, 23. 9. 1962, S. 3.

Die deutschen Bischöfe wiederholten damit ihren Sühneaufruf, zu dem sie vor dem Jerusalemer Eichmann-Prozeß 1961 aufgefordert hatten. Am Sonntag, dem 11. Juni 1961, wurde in den katholischen Kirchen Deutschlands das folgende *Gebet für die ermordeten Juden und ihre Verfolger*[9] gesprochen:

„Herr, du Gott unserer Väter! Du Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, du Vater der Erbarmung und Gott allen Trostes. Du hast dich deines Knechtes Israel angenommen und ihm und allen Menschen Jesus Christus, deinen Sohn, als Erlöser gesandt. Ihn, der schuldlos war, hast du für uns dahingegeben, damit durch ihn alle gerettet werden.

Wir bekennen vor dir: Mitten unter uns sind unzählige Menschen gemordet worden, weil sie dem Volke angehörten, aus dem der Messias dem Fleische nach stammt.

Wir bitten dich: Führe alle zur Einsicht und Umkehr, die auch unter uns mitschuldig geworden sind durch Tun, Unterlassen und Schweigen. Führe sie zur Einsicht und Umkehr, damit sie sühnen, was immer sie gefehlt. Vergib um deines Sohnes willen in deinem grenzenlosen Erbarmen die unermeßliche Schuld, die menschliche Sühne nicht tilgen kann.

Laß unter uns das Vorbild der Menschen wirksam werden, die sich bemühten, den Verfolgten zu helfen und den Verfolgern zu widerstehen.

Tröste die Trauernden, sänftige du die Verbitterten, Einsamen und Kranken. Heile du die Wunden, die den Seelen geschlagen wurden. Laß uns und alle Menschen immer mehr begreifen, daß wir einander lieben müssen, wie dein Sohn uns geliebt hat.

Gib den Ermordeten deinen Frieden im Lande der Lebendigen. Ihren ungerecht erlittenen Tod aber laß heilsam werden durch das Blut deines Sohnes Jesus Christus, der mit dir lebt und herrscht in der Einheit des Heiligen Geistes . . ."

In ihrer gleichzeitig erlassenen *Erklärung zum Eichmann-Prozeß* heißt es: „. . . Die erschütternden Aussagen des Prozesses werfen erneut die Frage auf, wie es zu dieser entsetzlichen Schändung der Menschenwürde und zur Vernichtung ungezählter Menschenleben kommen konnte."

Dies stellt uns zugleich die Frage, „ob dieser Massenwahn nicht auch aus geheimen christlichen Quellen gespeist worden sei, daß längst ausgestorben geglaubte mittelalterliche Formen der Judendiskriminierung im Unterbewußtsein des deutschen Volkes weiterlebten und durch die Nationalsozialisten wiedererweckt wurden[10]. Hier kann nur auf einige Fehlentwicklungen im Laufe der Geschichte von Juden, die inmitten der Christenheit wohnten, hingewiesen werden. Sie ist gekennzeichnet durch entweder Pogrom, Mission oder Assimilation. *Der Gegensatz zwischen Juden und Christen* tritt bereits seit dem ersten ausgehenden Jahrhundert offen zu Tage. Die Abgrenzung der *Heidenchristen von den Judenchristen* auf dem sog. Apostelkonzil um das Jahr 49, das Stagnieren der judenchristlichen Gemeinde und schließlich ihr Aufgehen in der christlichen Gesamtkirche zerrissen die letzten noch bestehenden äußeren Bande zwischen Kirche und Synagoge[11]. Karl *Thieme* hat die Etappen der Spaltung von Juden und Christen vom Apostelkonzil und die Faktoren der Spannung bis zum 9. Jahrhundert herausgestellt. Danach war die *patristische Polemik* gegen die Juden, auch die reichskirchliche *Sondergesetzgebung* gegen sie im wesentlichen defensiv gegen den noch „ausgesprochenen kraftvollen" jüdischen Proselytismus gerichtet. Aber gerade dadurch trat die Liebe zum getrennten „älteren Bruder" immer stärker zurück[12].

Nachdem seit dem 4. Jahrhundert der zur Kirche gehörende Anteil von Christen aus dem Judentum nicht mehr nennenswert war, traten die Heidenchristen scheinbar als die rechtmäßigen Erben an die Stelle der Juden. Im Gegensatz zur Verheißung im Römerbrief (11, 25—31) gehörte die Kirche aus den Juden — so betrachtet — der Vergangenheit an, die Kirche aus den Heiden der Gegenwart. Der neuzeitliche Antisemitismus mußte sich zwangsläufig gegen den christlichen Glauben ebenso wie gegen das Judentum wenden (vgl. FR 61/64, S. 44).

Bis zur konstantinischen Revolution hatte man im wesentlichen mit geistigen Waffen um die freie Entscheidung von Menschen gerungen, die durch Übertritt zum Christentum das Blutzeugnis wagten. Unter Konstantin beginnt eine *Sondergesetzgebung*. Von den ersten christlichen Kaisern wurde die Forderung erhoben, nur ein Christ dürfe vollberechtigter Bürger sein (Novelle des Theodosius 439). Die allmähliche gesellschaftliche Ausgrenzung der Juden aus der societas christiana, die sich seit dem 4. Jahrhundert bildete, ging also von christlicher Seite aus[13]. Diese Darlegungen stützen sich zum großen Teil auf die eingehenden Arbeiten von Willehad Eckert.

Im Spätmittelalter bilden sich „am deutlichsten die Züge heraus, die den modernen Antisemitismus weitgehend vorwegnehmen . . . Der Antisemitismus neuzeitlicher Prägung, insbesondere der nationalsozialistischen Ära, verzichtete weitgehend auf eine pseudoreligiöse Rechtfertigung", wie sie im Mittelalter bestand. „Aber was er an Behauptungen über die zum Schlimmen und Minderwertigen gegebene Determiniertheit der jüdischen ‚Rasse' vorzubringen weiß, ähnelt in der Formulierung auffallend manchen spätmittelalterlichen Urteilen"[14]. Die gleichbleibenden Motive der Beurteilung der Juden durch das Christentum, wie sie von der Patristik an formuliert wurden, sind dann Gemeingut der mittelalterlichen Theologie geworden. „Die Väter wiederholen immer wieder, daß die Zerstreuung der Juden über die ganze Welt bedingt sei durch den Fluch, der auf ihnen laste, seit sie sich von Christus abgewandt und ihn dem Pilatus ausgeliefert hätten[14]." Hier bleiben der neutestamentlichen Forschung noch schwierige Fragen zu lösen. Eine kürzlich stattgefundene Experten-Exegetentagung in Arnoldshain hat sich damit beschäftigt. Der FR wird darüber berichten [s. u. S. 76 ff.]. Die Kirchenväter und auch Augustinus vergleichen die Juden mit dem Brudermörder Kain, da sie wie er — durch die Zerstreuung in der Diaspora — von Gott gezeichnet seien.

„Augustinus sieht auch noch in einer anderen Weise die Zeugenschaft der Juden gegeben[14]." Nur sie verstehen nämlich die Sprache des Alten Bundes, das Hebräische. Zwar ist dieses Verständnis nur auf den Wortsinn beschränkt. „Der geistliche Sinn bleibe ihnen verschlossen. Er vergleicht die Juden mit Sklaven, die ihrem Herrn die Bücher nachtragen, ohne sie selbst lesen zu können. Das Bild der blinden Bücherträger kehrt . . . in der mittelalterlichen Theologie in verschiedener Form immer wieder . . ." Die meisten christlichen Apologeten aber übersahen, „daß es neben der wörtlichen Bibelauslegung auch bei den Juden durchaus eine geistliche Interpretation gab"[14]. Heute illustriert dies u. a. auch die Auferstehung der hebräischen Sprache in Israel und die dort vorherrschende entscheidende Bedeutung der Bibel. Professor *Flusser*, der an der Hebräischen Universität vergleichende Religionswissenschaft und Neues Testament lehrt, berichtete neulich in Arnoldshain, wie groß das Interesse dort auch am Neuen Testament ist, und er erzählte, daß er an Chanukka (zur Zeit unseres Weihnachtsfestes) statt über die Makkabäer und den Ursprung dieses Festes[15] auf Verlangen seiner orthodoxen

---

[9] Vgl. FR XIII/50 52, 1960 61, S. 3.

[10] Eckert-Ehrlich, a. a. O. S. 9.

[11] Vgl. P. Démann: Kirche und Israel in ökumenischer Sicht. In: Marsch-Thieme: Christen und Juden, a. a. O. S. 270 ff.: Unterscheidet zwei grundsätzliche Typen in der Beziehung zwischen Christen und Juden: eine missionarische und eine ökumenische. Das. S. 272 ff.

[12] Vgl. K. Thieme: Spaltung und Spannung vom Apostelkonzil bis zu Agobert von Lyon. In: Marsch-Thieme: a. a. O. S. 38—58; zitiert auch von W. Lipgens: Zur Geschichte des christlich-jüdischen Gegenübers. In: Hochland (54/4). April 1962. S. 382.

[13] Vgl. Ehrlich: Judenfeindschaft in Deutschland. In: Judenfeindschaft. Hrsg. K. Thieme. S. 209 ff.

[14] Vgl. W. Eckert: Das Judentum in der christlichen Umwelt des Mittelalters. In: Judentum und christlicher Glaube. Hrsg. C. Thoma, S. 77 ff.

[15] Ein Fest zum Andenken an den Sieg des Judas Makkabi (164 v. Chr.) über Antiochus IV. Epiphanes von Syrien, der das jüdische Volk von der Fremdherrschaft befreite und ihm zugleich die Freiheit der Religionsausübung wiedergab (2. Makk 16—18).

Zuhörer über das Konzil reden mußte (vgl. o. S. 43, 1). In bezug auf geschichtliche Fehlentwicklungen sei auch das dritte und vierte Laterankonzil (1179 und 1215) erwähnt, das jeden Verkehr zwischen Christen und Juden verbot. Das vierte Laterankonzil „verlangte von den Juden eine besondere Kleidung, die sich von den Christen unterschied", und zwar bestimmte es, daß die Juden als Kennzeichnung an ihrer Kleidung gelbe Tuchstreifen zu tragen haben, „damit nicht irrtümlicherweise eine fleischliche Vermischung stattfinde" [16]. Selbst Christen, die dem Nationalsozialismus ablehnend gegenüberstanden, verkannten den Ernst der Situation, den die Kennzeichnung des Judensterns am 15. 9. 1941 bedeutete als Vorbereitung für die sogenannte „Endlösung der Judenfrage" — da ja auch die Kirche eben schon früher solche Kennzeichen hatte.

Infolge der wirtschaftlichen Entwicklung wurden die Juden zum Beruf des Geldleihers genötigt, da den Juden die meisten anderen Berufe verschlossen waren mit Einführung des Zunftzwanges. „Die Zünfte waren nämlich in Form christlicher Bruderschaften organisiert [17]. Zudem waren die Juden damit den Fürsten eine willkommene Einnahmequelle. Sie wurden „wie eine Sache behandelt, über die man frei verfügen kann. Der jeweilige in Geldverlegenheit befindliche Herr verkaufte sie an andere weiter ... Auch diese Behandlung und Bewertung der Juden als Sache statt als Menschen ist auf das Werden des neuzeitlichen Antisemitismus nicht ohne Einfluß geblieben [18]." Noch schwerwiegender war die Belastung des christlich-jüdischen Verhältnisses durch *bösartige Legenden*. Sie haben ihren letzten Grund in einer unverkennbaren Tendenz, die Juden zu verteufeln. Schon in den *Kreuzzügen* wird der Ruf laut, man solle doch zuerst die Juden als die Feinde im eigenen Land vernichten, ehe man nach Palästina zöge, um das Heilige Grab zu befreien [18]." Seit dem ersten Kreuzzug (1096—1099) begann der eigentliche Massenmord an jüdischen Menschen. Vor allem aber störten später noch die Anklagen auf *Hostienschändung*, auf *Ritualmord* und *Brunnenvergiftung* das christlich-jüdische Verhältnis. Die Ritualmordbeschuldigungen kommen Ende 1235 auf. Obwohl Kaiser und Päpste, u. a. Gregor IX., Innozenz IV., Gregor X. immer wieder die Blutbeschuldigung zurückweisen, wollte die Anklage nicht verstummen. Es ging dabei um die kollektive Belangung, ja sogar Vernichtung der jüdischen Gemeinde. Kein Fall wurde so propagandistisch ausgewertet wie der angebliche Ritualmord an Simon von Trient, der sich am Gründonnerstag, dem 23. 3. 1475, ereignet haben soll [19]. Willehad Eckert hat darüber eine ausführliche Studie bearbeitet. Der Erzbischof von Trient hat noch am gleichen Tag, als die sogenannte Judenerklärung promulgiert wurde, den in Trient bestehenden Simonskult aufgehoben. Alle Simonskapellen wurden geschlossen, sämtliche Zeichen des Kultes, wie Bücher, Bilder, Gebetstexte, ihrer Berechtigung beraubt und sofort außer Gebrauch gesetzt. Professor *Iserloh* schlägt vor: Derartige Stätten sollten zu einem Mahnmal umgestaltet werden in Gedenken an die, die Märtyrer solcher verhängnisvoller Legenden geworden sind (s. FR XV, 57/60, S. 158). In Trient biete sich — wie Willehad *Eckert schreibt* — verhältnismäßig leicht eine neue Sinngebung an [19].

„Für die Juden beginnt die Neuzeit erst mit der Aufklärung und der französischen Revolution", wie Dr. *Ehrlich* ausführt: „Die Emanzipation, die der ‚christliche Staat' des 19. Jahrhunderts den Juden schenken wollte, bedeute also den Versuch, die im späteren Mittelalter aus der ‚christlichen Einheit' ausgeschlossenen Juden in die europäische Gesellschaft als vollberechtigte Bürger einzuführen [20]". „Die Praxis der Judentaufen, die ständig neu verklausulierte Emanzipationsgesetzgebung und Verwaltungspraxis erstrebte oft und unbewußt, aber ganz eindeutig von den Juden die völlige Preisgabe aller Eigenart zu fordern. Auch die in hohem Maß vorhandene Assimilationsbereitschaft der Juden wurde damit überfordert [21]."

Trotz der mit der Verfassung des Norddeutschen Bundes in Deutschland 1869 endlich rechtlich abgeschlossenen Gewährung der bürgerlichen Freiheiten trugen politisch konservative Kreise und der sozial erschütterte Mittelstand dazu bei, einen Antisemitismus zu schüren, der 1880 einen ersten Höhepunkt hatte. Der Berliner Hofprediger *Stoecker* predigte bereits — im Zusammenhang mit einem „völkischen Christentum" — einen rückhaltlosen Judenhaß [22]. — Die Emanzipation scheiterte vor allem an dem Grundsatz, der diesem Jahrhundert aus der Aufklärung eigen war, die bürgerlichen Rechte konnten nur Individuen gewährt werden, während die Nivellierung aller Bürger zur gleichberechtigt homogenen Gesamtnation die Emanzipation zusammengehöriger Gruppen ausschließe [23]. *H. G. Adler* schreibt dazu: „Selbst die Judenfreunde ‚unter den Deutschen' blieben in ihrer Anerkennung des Juden ‚beim Individuellen stehen'. Nur in Ablehnung oder Haß, nicht mit Liebe, wurde die Einheit der Gruppe anerkannt ... So wurde mit ihr keine Gemeinschaft geschlossen ..., es sei denn mit Juden ohne ihr Judentum oder solchen, die keine Juden mehr waren. Daß die Juden das nicht sahen oder nicht wahrhaben wollten, das wurde ihr Unglück [24]. Es ist hier nicht Zeit, um auf den ungewöhnlich hohen Anteil der Juden an der deutschen Kultur näher einzugehen. Es war verhängnisvoll, daß jüdischerseits verkannt wurde, was bereits an feindlichen Stimmungen in den letzten Jahrzehnten der deutsch-jüdischen Symbiose vorhanden war.

Bis zum Herbst 1930 wurde der Antisemitismus der Rechten selbst in politischen Kreisen im großen und ganzen kaum ernst genommen.

Helmut *Krausnick* schreibt: „... noch niemals aber hat es eine staatlich veranlaßte Judenverfolgung von solch diabolischer Konseqenz der Planung, kalter Systematik der Durchführung, von so schauerlichem Ausmaß und Ergebnis gegeben, welche das nationalsozialistische Regime in seinem Herrschaftsbereich mit allen Mitteln administrativer und maschineller Technik unternahm. Sie beruhte — so hat wohl als erster Romano *Guardini* es formuliert — auf einer Verleugnung jeder menschlichen Beziehung zu den Juden: der seiner ‚Kategorie' nach betroffene Mitmensch wurde zu einer Sache erniedrigt und damit als Person ‚ausgestrichen' [25]. Schon in einem Brief vom 16. September 1919 hat Hitler sozusagen den geistigen Anspruch seines Antisemitismus wie in etwa auch dessen Zielsetzung folgendermaßen formuliert: ‚Der Antisemitismus als politische Bewegung darf nicht und kann nicht bestimmt werden durch Momente des Gefühls, sondern durch die Erkenntnis von Tatsachen; Tatsachen aber sind: Zunächst ist das Judentum unbedingt Rasse und nicht Religionsgenossenschaft'. Und weiter: ‚Der Antisemitismus der Vernunft ... muß führen zur planmäßigen gesetzlichen Bekämpfung und Beseitigung der Vorrechte der Juden ... Sein letztes Ziel aber muß unverrrückbar die Entfernung der Juden überhaupt sein [26]. Diese Ansicht fand dann ihren Niederschlag im Parteiprogramm der NSDAP. Für die sogenannte ‚nationalsozialistische Weltanschauung' war die nordische Rasse — verkörpert durch den Führer — das Prinzip des Guten, der Jude aber die ‚Gegenrasse' — das mit fast übernatürlichen Kräften ausgestattete Prinzip des Bösen, gleichsam der Teufel" (s. o.).

---

16 Vgl. Ferdinand Rosner: Rasse und Religion. Hannover 1942. S. 47.

17 Eckert: Das Judentum in der christlichen Umwelt des Mittelalters. a. a. O. S. 86.

18 Ebd. S. 120.

19 W. Eckert: Beatus Simonius. Aus den Akten des Trienter Judenprozesses. In: Judenhaß — Schuld der Christen?! S. 354.

20 E. L. Ehrlich a. a. O. S. 216.

21 Ders.: Emanzipation und Christlicher Staat. S. 147 ff.

22 W. Holsten: Adolf Stoecker als Symptom seiner Zeit. In: Christen und Juden. Hrsg. Marsch/Thieme. S. 182 ff.

23 Vgl. Walter Lipgens: Zur Geschichte des christlich-jüdischen Gegenübers. In: Hochland (54/4). April 1962. S. 381 f.

24 H. G. Adler: Die Juden in Deutschland. S. 161 f.

25 Vgl. R. Guardini: Verantwortung. 1954. S. 21.

26 Helmut Krausnick: Die Verfolgung der Juden unter dem Nationalsozialismus. In: Judentum. Schicksal, Wesen und Gegenwart. Hrsg. Franz Böhm und Walter Dirks. Bd. I. S. 299 ff.

„Noch ahnten die wenigsten, wie blutig-ernst, gefährlich solche Gedanken und Parolen werden konnten, wenn eine politische Gruppe sie sich zu eigen machte, die zunächst die Nation zum sittlichen Höchstwert erklärte, sodann aber auch sich selbst und ihren Führer als Verkörperung der Nation verabsolutierte und damit den Anspruch erhob, souverän die Maßstäbe ihres politischen Handelns zu setzen . . ."

Durch die am 30. 1. 1933 erfolgte Ernennung zum Reichskanzler erhielten die antisemitischen Tendenzen der nationalsozialistischen Partei bald den Charakter der offiziellen Regierungspolitik. In den Dienst dieser Tendenzen konnte der Reichskanzler nunmehr die Macht- und Propagandamittel sowohl seiner starken Partei als auch des von ihr überraschend schnell völlig beherrschten Staates stellen. Hier seien nur einige Etappen angedeutet: die erste große „Judenaktion" des neuen Regimes, *der Boykott vom 1. 4. 1933*[27].

„Eine sich immer erneuernde Hetze, namentlich der nachgeordneten Parteistellen sowie der Presse unter Vorantritt des ‚Stürmer', stempelte die Juden zu Aussätzigen unter ihren Mitmenschen. Die Zahl der Tafeln mit beleidigenden Parolen war Legion[27]. Ein anderes einschneidendes Datum waren die *Nürnberger Gesetze vom 15. 9. 1935*. Zur Vorbereitung hatte der „Stürmer" zuvor eine Sondernummer über den Ritualmord gebracht. Eheschließungen oder außerehelicher Geschlechtsverkehr zwischen sogenannten „Ariern" und Juden waren fortan verboten. Der Prozeß der „gesetzlichen Diskriminierung" erfolgte bezeichnenderweise stufenweise.

Von dem *9. 11. 1938*, dem *Tag des Synagogenbrandes* und der Pogrome, sagt Reinhold *Schneider:* „An jenem Tage hätte die Kirche schwesterlich neben der Synagoge erscheinen müssen, es ist entscheidend, daß dies nicht geschah." Rabbiner Leo *Baeck* erinnert daran, „daß in jener Nacht auch, ob wir das wollen oder nicht, an die Kirche Hand angelegt worden ist, denn die Synagoge ist geschichtlich und geistig die Mutter der Kirche. Beide haben ein unteilbares Schicksal."

In den ersten Jahren des Nationalsozialismus versuchte man, „die Judenfrage" noch durch Auswanderung zu lösen. Die deutsche Devisengesetzgebung, die einseitige Berufsschichtung der Juden und die Überlastung der jüdischen Hilfsorganisationen mit außerdeutschen Auswanderern erschwerte die Auswanderung. Das Büro *Grüber*, das evangelischerseits den Christen jüdischer Herkunft Auswanderungshilfe gab, wurde von der Gestapo am 19. 12. 1940 geschlossen; katholischerseits hatte die älteste katholische Auswanderer-Organisation, der *St.-Raphaels-Verein*, diese Hilfe übernommen, bis sein Generalsekretariat am 25. 6. 1941 durch die Gestapo aufgelöst und verboten wurde. Offiziell wurde am 1. 7. 1941 jede Auswanderung verboten.

Die Volkszählung vom 16. 6. 1933 ergab im Deutschen Reich einschließlich des Saarlandes 502 799 Juden. 1939 war die Zahl auf 213 930 zurückgegangen, am 1. 9. 1944 betrug sie noch 14 544.

Am 20. 1. 1942 wurde in der sogenannten Wannseekonferenz im Gebäude der Interpol (Internationalen Kriminalpolizeilichen Kommission) die geplante „Endlösung" besprochen. Das hierfür vorliegende Protokoll über die Phasen des bisherigen „Kampfes" gegen die Juden hatte Eichmann abgefaßt[28].

Inzwischen war die erste Deportation aus dem Altreich am 12. 2. 1940 aus Stettin und Pommern mit 8000 Juden in das damalige „Generalgouvernement Polen" erfolgt. Am 22. 10. 1940 wurden 7000 Juden aus Baden und der Pfalz in den unbesetzten Teil Frankreichs (Gurs) deportiert. Nach der völligen Besetzung Frankreichs im Herbst 1942 kam der noch überlebende Teil zur Vernichtung nach dem Osten. Die allgemeinen Deportationen aus dem „Großdeutschen Reich" in die Ghetto-, Arbeits-, Konzentrations- und Vernichtungslager in das damalige „Generalgouvernement Polen" begannen am 14. 10. 1941.

Insgesamt sind 5—6 Millionen Juden durch die nationalsozialistische Verfolgung umgekommen.

Was konnten wir angesichts dieser immer lückenloser organisierten, systematisch geplanten Vernichtung menschlichen Lebens dagegen tun? Offen organisierte Hilfe war unmöglich. Jede Hilfe für auch nur einen dieser Betroffenen galt als Staatsverbrechen.

Nachdem nach Kriegsausbruch 1939 Auswanderung, bis auf ganz wenige Ausnahmen, nicht mehr möglich war, wurde eine Hilfe *von Mensch zu Mensch* immer dringender, die den ständig von Tag zu Tag wechselnden und von Ort zu Ort völlig verschiedenen Umständen angepaßt werden mußte. Es galt Hilfsbereite zu finden in Zusammenarbeit mit allen, die ohne Rücksicht auf Konfession oder sonstige Unterschiede den Bedrängten zu helfen suchten, und es galt zu ermitteln, was jeweils noch möglich war.

Wie ich in neunwöchigen Gestapoverhören feststellte, schien eine solche Hilfe von Mensch zu Mensch das Begriffsvermögen der Gestapo zu übersteigen. Gestapoleute konnten sich schwer vorstellen, daß für derartig Gefährdete sich Hilfsbereite mit eigener Initiative, ohne dahinterstehende Interessengruppe und gesteuerte Opposition, einzusetzen vermochten.

Es ist daran zu erinnern, daß bereits 1933 die deutschen Bischöfe in den einzelnen Diözesen einen Hilfsfonds für die sogenannten „nichtarischen" Katholiken eingerichtet hatten. Dieser wurde aber ohne Rücksicht auf Konfession verwandt. Vor allem mußten seit Beginn der Deportationen Wege *nachgehender Fürsorge* gefunden werden. Im Rahmen des Deutschen Caritasverbandes, mit Unterstützung und seit 1941 im Auftrag des damaligen Freiburger Erzbischofs, Dr. Conrad *Gröber*, als Caritasreferent der deutschen Bischofskonferenz versuchte ich, ein Netz der Hilfe über das damalige Deutsche Reich bis nach Wien zu schaffen. Auch in Berlin und Wien errichteten die dortigen Bischöfe solche Hilfsstellen. (In Berlin *Bischof Graf Preysing*, genau 14 Tage vor Kennzeichnung der Juden mit dem „Judenstern", am 1. 9. 1941 die „Hilfsstelle beim bischöflichen Ordinariat Berlin" unter Leitung der hochverdienten, 1965 verstorbenen Dr. Margarete *Sommer*, statt dem bis dahin bestehenden „Hilfswerk für nichtarische Katholiken"; in Wien unter Pater *Born*, S. J.).

Meine von Freiburg ausgehende ununterbrochene Wandertätigkeit bis zur Verhaftung durch die Gestapo im März 1943 diente auch der Aufnahme und ständigen Kontakten mit leitenden Persönlichkeiten der *„Reichsvereinigung der Juden in Berlin"* (vor allem zu dem damaligen letzten Rabbiner Dr. Leo *Baeck*), ebenso zu der „Bekennenden Kirche" und den ihr angehörenden Pfarrern in vielen Orten. Auch ergaben sich vertrauliche Besuche bei den jüdischen Kultusgemeinden. Die ununterbrochene Wandertätigkeit bot ferner die Möglichkeit von Kurierdiensten unter den nächsten Angehörigen und Freunden der Verfolgten, die einander oft nicht mehr zu schreiben wagten. Eine Einzeldarstellung der Hilfe kann hier nicht gegeben werden. Man konnte wenig genug tun. Das Wesentliche war wohl der Versuch, die Ausgeschlossenen und Verfehmten spüren zu lassen, daß es noch Menschen gab, die ihrer gedachten und wenn auch nur allzu beschränkt, soweit als möglich, zu helfen bereit waren.

Die in der Verfolgungszeit derart gewonnenen, durch ein besonderes Vertrauensverhältnis gekennzeichneten Beziehungen setzten sich zuweilen auch noch durch recht merkwürdige Umstände und Begegnungen sogar noch im Konzentrationslager fort.

Die Erfahrungen der gemeinsamen Verfolgung von Juden und Christen und das dadurch bedingte besondere Vertrauensverhältnis führen nach 1945 zu einer Neubesinnung über das gegenseitige Verhältnis von Christen und Juden und wie Judenheit und Christenheit grundsätzlich und wie sie in der Geschichte zueinander standen. Gleichzeitig kam es zu *Bestrebungen*, um ein *besseres Verhältnis* zueinander zu gewinnen als bisher.

Im evangelischen wie auch im katholischen Bereich Deutschlands begannen sich diese Kreise von 1948 an zu sammeln. Im Anschluß an die Hilfstätigkeit in den Verfolgungsjahren und wie zuvor im Rahmen der Verfolgtenfürsorge des Deutschen

---

[27] Krausnick: a. a. O. S. 300 ff.

[28] Helmut Krausnick: a. a. O. S. 335.

Caritasverbandes kam es zur Herausgabe des *„Freiburger Rundbriefs"* und der damit verbundenen Arbeit, besonders durch meine 1946 erfolgte erstmalige Begegnung mit Karl *Thieme*. Die materielle und moralische Wiedergutmachung ist bis heute eines der Themen des Freiburger Rundbriefes und, wie schon erwähnt, auch der Versuch, ein christlich-jüdisches Gespräch zu entwickeln. Dabei hat sich auch gezeigt, wie fruchtbar für eine ökumenische Begegnung unter den getrennten christlichen Konfessionen es besonders ist, wenn in ein solches Gespräch auch der „ältere Bruder" aus dem Judentum mit hineingenommen, also ein solches Gespräch zu *dritt* geführt wird. Anläßlich einer noch zu nennenden Predigt von Bischof Rudolf *Graber* (s. u. S. 62) erinnerte der Bischof daran: „Wenn wir die Spaltungen in der Christenheit überwinden wollen, die von 1054 und erst recht die von 1517, haben wir schon bedacht, daß die erste Spaltung viel weiter zurückliegt, nämlich dort, wo die neutestamentliche Kirche sich von der Synagoge trennte, bereits in der apostolischen Zeit? . . ." [29].

Unter die Geschichte des Unheils von Juden und Christen „will nun *das II. Vatikanische Konzil* einen Schlußstrich ziehen . . ." „Neben der Erklärung über die Juden ist auch die theologische Aussage über das alttestamentliche Bundesvolk, die die Konstitution über die Kirche in ihrem Kapitel über das Volk Gottes enthält", bedeutsam [30]; s. o. S. 22 ff. „Hier bekennt *sich das Konzil zu der Verwurzelung des Neuen Bundes in der Geschichte Israels* . . . Hier ist die Grundlage gelegt für die pastoralen Anweisungen, die vom Sekretariat für die Einheit der Christen ausgearbeitet wurden und die das praktische Verhalten der katholischen Christen gegenüber den Juden regeln wollen" [30].

Wenn es nun heute im Sinne der Konzilsentscheidung (Juden) darum geht, „die gegenseitige Kenntnis und Achtung zu fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gespräches sind . . .", so sind wir uns doch bei all diesen Bestrebungen bewußt: „Einer Verständigung zwischen Christen und Juden — auch und gerade in der neu erfahrenen Nähe beider Bundesvölker sind deutliche Schranken gesetzt: Es kann ihr nicht darum gehen, Gegensätze des Glaubens und der Lehre zu nivellieren, sondern nur darum, einander im Gegenüber zu erkennen [31]".

Zur Gewinnung eines solchen Verständnisses ist vor allem eine *Revision des Religionsunterrichtes* erforderlich.

Unter Hinweis auf die praktischen katechetischen Forderungen der Konzilsentscheidung vom 28. Oktober 1965 wurde die im August 1950 im Rundbrief (FR 8/9, S. 3 ff.) veröffentlichte „Christliche Lehrverkündigung über das Alte Gottesvolk der Juden" 1965 im FR Nr. 61/64 erneut veröffentlicht mit den 1950 in Schwalbach redigierten Seelisberger Thesen von 1947, die umlaufenden Irrtümern in Katechese und Verkündigung entgegenzutreten versuchen. Dieses Material wurde mit noch anderem in Winter 1950/51 an Zehntausende von katholischen und evangelischen Pfarrern und Religionslehrern versandt: an die Katholiken vom Freiburger Rundbrief-Kreis aus [32]. Eine besondere Hilfe will auch der umfassende Teil der „Literaturhinweise" im Rundbrief bieten. In Arbeiten, die *die theologische Wiederbegegnung zwischen Juden und Christen seit 1945 aufzeigen*, „wird nunmehr eine Einmütigkeit im Bekenntnis der „Auserwählung" Israels deutlich, die es gleich der Kirche von den Gestalten der Gesellschaft dieser Welt sondert, wobei die gemeinsame Herkunft aus dem unauflöslichen Gottesbund beide verbindet [33]." In einer Würdigung des Freiburger Rundbriefes im „Hochland" schreibt Walter *Lipgens:* „Nichts verdeutlicht eindringlicher, wie fruchtbar diese Einsicht bereits zu werden beginnt, als daß die Beziehungen zwischen Israel und der Kirche dem *„Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen"* und nicht etwa der Kommission für die Missionen übertragen wurde. Diese Entscheidung, die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, wie auch über die Konstitution über die Kirche (2. Kap.: Das Volk Gottes) und die Entwicklungen, die ihr folgen müssen, zeigen den Wandel des christlich-jüdischen Gegenübers zur Wiederbegegnung, wie man ihn bislang nicht zu hoffen wagte (Démann) [33]."

Kardinal Bea schreibt: „daß die Konzilserklärung über die Haltung der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen, die am 28. Oktober 1965 veröffentlicht wurde, in der Beziehung zwischen der katholischen Kirche und dem jüdischen Volk einen Meilenstein bilde . . ." „Das Konzil will die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gesprächs ist." Hier ergeben sich in bezug auf eine

29 Vgl. Gunther Krotzer: Der Judenmord von Deggendorf und die Deggendorfer „Gnad". In: Judenhaß — Schuld der Christen?! a. a. O. S. 324; vgl. auch: Bernard Lambert: Das ökumenische Problem, Bd. 2, S. 215.

30 Eckert Ehrlich: Judenhaß — Schuld der Christen?! S. 10.

31 Marsch Thieme: a. a. O. S. 11.

32 Die christlich-jüdische Unterweisung. Vgl. Rundbrief III, 10./11. Januar 1951.

33 Walter Lipgens: Zur Geschichte des christlich-jüdischen Gegenübers. In: Hochland (54/4), April 1962, S. 381 ff.

34* s. S. 62: **Gegenüberstellung der Karfreitagsliturgie vor 1948, seit 1959 und nach dem Konzil, 1966**

Aus den Fürbitten:

Vor 1948
(Schott 1929, S. 174)
(vor der Entscheidung der Ritenkongregation)
Lasset uns auch beten für die *treulosen Juden**: Gott, unser Herr, möge den Schleier von ihren Herzen wegnehmen, auf daß auch sie unsern Herrn Jesus Christus erkennen. Kein Amen. Hier unterläßt der Diakon auch die Aufforderung zur Kniebeugung, um nicht das Andenken an die Schmach zu erneuern, mit der die Juden um diese Stunde den Heiland durch Kniebeugung verhöhnten.
Allmächtiger ewiger Gott, Du schließest sogar die *treulosen** Juden von Deiner Erbarmung nicht aus: Erhöre unsre Gebete, die wir ob der Verblendung jenes Volkes vor Dich bringen: Mochten sie das Licht Deiner Wahrheit, welches Christus ist, erkennen und ihrer Finsternis entrissen werden. Durch Ihn, unsern Herrn.
Amen.

Erstmals, Karfreitag 1959
(Schott 1959, S. 177)

Lasset uns beten für die *ungläubigen** Juden: Gott, unser Herr, möge den Schleier von ihren Herzen wegnehmen, auf daß auch sie unsern Herrn Jesus Christus erkennen.
Lasset uns beten! V Beuget die Knie! — R Erhebet euch.

Allmächtiger ewiger Gott, Du schließest sogar die *ungläubigen** Juden von Deiner Erbarmung nicht aus; erhöre unsre Gebete, die wir ob der Verblendung jenes Volkes vor Dich bringen: Mögen sie das Licht Deiner Wahrheit, das Christus ist, erkennen und ihrer Finsternis entrissen werden. Durch Ihn, unsern Herrn. Amen.
(Papst Johannes XXIII. hat in allen Kirchen Roms die Ausdrücke „pro perfidis Judaeis" und „etiam judaicum perfidiam" unterdrücken lassen!; die Ritenkongregation folgte damit für die gesamte Kirche.)
1 Vgl. FR XII, 45/48, S. 4 ff.

Karfreitag 1966
(Schott II, 1966, S. 345)
Für die Juden
Lasset uns auch beten *für die Juden**. Unser Gott und Herr lasse über sie leuchten sein Angesicht, damit auch sie erkennen den Erlöser aller Menschen, unsern Herrn Jesus Christus.
Lasset uns beten. Beuget die Knie. — Erhebet euch.

Allmächtiger ewiger Gott, dem Abraham und seiner Nachkommenschaft hast du deine Verheißung gegeben; erhöre in Güte die Bitten deiner Kirche; *und jenes Volk, das du in alter Zeit angenommen als eigen, laß gelangen zur Fülle des Heiles**: durch unsern Herrn.

* Hervorhebung durch Red. d. FR.

Reform von *Liturgie, Katechese* und *Verkündigung* neue große Aufgaben.

Noch ist es zu früh, um über solche *Auswirkungen* sprechen zu können. Es kann nur auf allererste Ansätze und einige Initiativen hingewiesen werden. Bedeutsam ist vor allem das *neue Klima* (vgl. u. a. Kardinal *Bea:* „Die Haltung der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen" in: Stimmen der Zeit 177, 1. 1. 1966).

Die Konzilserklärung stellt fest, daß mehr als mit allen anderen Religionen das *Christentum mit den Juden gemeinsam hat:* die Offenbarungen, Verheißungen und Geheimnisse des Alten Bundes. Der Text geht aber auch den *Ursachen* nach, weswegen die *Christen* unverständlicherweise *den Juden jahrhundertelang so viel Böses,* so viel Ungerechtigkeit angetan haben: vor allem auch wegen einer *falschen Unterrichtung* der Gläubigen über Sinn und Umstände *des Kreuzestodes Christi:* „... Man darf die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als ob dies aus der Heiligen Schrift zu folgern sei." In bezug auf die Karwochen-Liturgie sind seit 1948 bereits verschiedene Änderungen erfolgt. Hierüber hat der FR laufend berichtet[34].

Der seit Frühjahr 1966 vorliegende neue *Schott II* bringt neue, ausführliche Einführungen im Geist der Liturgiereform und jeweils bemerkenswerterweise zu den Sonn- und Festtagen eine „Biblische Besinnung". Z. B. bietet zur Karfreitagsliturgie die Biblische Besinnung eine ausführliche Beschreibung des Pascharitus sowie den genauen Bezug der christlichen Überlieferung zum alten Vorbild unter Angabe der genauen Bibelstellen.

Eine Neubearbeitung der Vulgata ist in Arbeit, diese Neubearbeitung wird dann in die Schriftlesungen aufgenommen werden.

Die *Revision katholischer Religionslehrbücher* ist als dringende Aufgabe in Aussicht genommen.

Ein von der Universität Löwen erarbeitetes Studienprojekt über die Darstellung der Juden in den französisch-sprachigen Schulbüchern, den Missalen und Bibelausgaben ist schon besonders gut vorbereitet, so daß vielleicht auch Untersuchungen in anderen Ländern daraus Gewinn ziehen könnten (s. u. S. 67 ff.).

Daß der Erzbischof von Trient den dort auf einen angeblichen Ritualmord zurückgehenden Simonskult noch am gleichen Tag der Promulgation der Konzilserklärung aufgehoben hat, wurde bereits erwähnt (s. o. S. 59). Die völlige *Überwindung dieser verhängnisvollen Legenden* und anderer *ähnlicher Vorstellungen* können wir — wie Willehad Eckert schreibt — „geradezu als den Prüfstein des Verhältnisses zwischen Christen und Juden bezeichnen ... Wie steht es mit Deggendorf? Wie mit Oberammergau[35]?" Obwohl *Weihbischof Hiltl* von Regensburg schon vor Jahren die Entfernung der auf einen angeblichen Hostienfrevel zurückgehenden zwölf mittelalterlichen Bildtafeln anregte und die Bildunterschriften 1961 getilgt wurden[36], sind diese Tafeln immer noch nicht entfernt. *Nach dem Vortrag* berichtet das Konradsblatt vom 24. 7. 1966[37], „daß diese Bildtafeln entfernt und in das Kirchenmuseum von Deggendorf gebracht werden sollen". Um der Deggendorfer „Gnad" einen neuen Sinn zu geben, kam der *Bischof* von Regensburg, Dr. Rudolf *Graber*, 1962 und feierte in der dortigen Pfarrkirche einen Abendgottesdienst. Der Bischof schloß seine Predigt mit einem Kirchengebet aus der Osternacht: „Gott, Deine uralten Wunder sehen wir noch in unseren Zeiten erstrahlen; was Dein mächtiger Arm an dem einen Volke getan, als Du es vor den ägyptischen Verfolgern gerettet, das wirkst Du zum Heil der Heidenvölker durch das Wasser der Wiedergeburt; gewähre, daß die Menschen der ganzen Welt eingehen dürfen zu der Kindschaft Abrahams und zur Würde Israels, Deines Volkes ...[38]" (s. o. S. 7). Hinsichtlich des seit über 300 Jahre alten, auf ein Gelübde von 1633 zurückgehenden *Passionsspiels von Oberammergau* ist schon seit langer Zeit eine vor der nächsten Aufführung 1970 dringend fällige Reform angestrebt. Gespielt wird die Passion nach der Fassung von Pfarrer J. A. Daisenberger aus dem Jahr 1860. Sie ist seither mit kleinen und unbedeutenden Veränderungen gleichgeblieben.

Besucher des Spieles erinnern sich mit Unbehagen daran, daß z. B. Christus sagt: „Dies Volk will ich nicht mehr" (S. 38, 45); S. 38: „Dies stolze Volk will ich verstoßen", daß Jerusalem genannt wird „die Propheten-Mörderin" (S. 38, 39); daß danach „das Judentum Auswurf der Menschheit ist", die Synagoge eine „Pandorabüchse", der Jude als Christenmörder gekennzeichnet wird und daß alle diese Geschichtsfälschungen im großen und festlichen Rahmen, mit Chören von 700 Darstellern dargeboten werden.

Der aus dem Jahre 1750 von Ferdinand Rosner stammende Text spricht nicht von der Kollektivschuld, sondern klagt menschliche Schwäche als solche an.

Wie schwer es ist, gegen diese tiefeingewurzelten Vorstellungen anzugehen, hat sich, wie schon erwähnt, in Deggendorf gezeigt. Obgleich sich *Kardinal Döpfner* für eine grundsätzliche Textreform der die Kollektivschuld beinhaltenden Stellen des Passionsspiel eindeutig ausgesprochen hat, wird in Oberammergau selbst aber noch immer um eine durchgreifende Reform des Stückes gerungen. Es ist aber entscheidend, daß nun die Konsequenzen aus der Konzilserklärung gezogen werden und uns das Konzil neue Wege gehen lehrt.

Wer Zeuge war und gesehen hat, mit welcher Haltung ein sehr großer Teil der Juden in das entsetzliche Grauen der Deportationen ging, der wird dieses Zeugnis von Glauben und Glaubenstreue nicht vergessen können[39]. Es bestätigt die von der am 16. 1. 1966 verstorbenen jüdischen Schriftstellerin Margarete *Susmann* zum Schluß ihrer Betrachtung „Feuer" gegebene Erkenntnis: „... Es brannte in Deutschland. Es brannte von Anfang des ‚Tausendjährigen Reiches' bis zu seinem jämmerlichen Ende ... Es wurde alles verbrannt: Bücher, Menschen, Gotteshäuser ... Und doch, und gerade darum ist es unsere oberste, unsere einzige Pflicht, die Pflicht aller, die Hoffnung nicht preiszugeben ... Es ist der Blick in ein anderes Feuer, ein Feuer völlig anderer Art, das uns den Weg weisen kann. In einer alten Erzählung wird berichtet: Als einer der größten jüdischen Märtyrer, Rabbi Chanina [um 225 n. Chr.], zusammen mit der Rolle, auf der das göttliche Gesetz geschrieben steht, verbrannt wurde, da sahen seine Jünger, die wehklagend den Scheiterhaufen umstanden, wie auf seinem emporgewandten Gesicht langsam der Ausdruck einer großen Verklärung aufging. ‚Meister', riefen sie, ‚was siehst du?' Und als er schwieg und fortfuhr, selig emporzuschauen, beschworen sie ihn flehend: ‚Meister, nimm deine letzte Wahrheit nicht mit ins Grab!' Da rief er mit seinen letzten Kräften: ‚Ich sehe die Rolle, ich sehe, wie das Pergament verbrennt, aber die Buchstaben bleiben. Das Gesetz Gottes ist Feuer und kann vom Feuer nicht zerstört werden."

---

34 Vgl. Rundbrief 2/3, März 1949, S. 5: Eine Entscheidung der römischen Ritenkongregation 1948; FR (X, 37/40), S. 15 ff.: Das Fürbitten für die Juden in der neuen Karfreitagsliturgie; FR XII, 45/48, S. 4: Johannes XXIII. und die Juden; FR XIII, 50/52, S. 8: Päpstliche Unterweisung über die Juden (s. o. S. 61, 34*).

35 W. Eckert: Die Würdigung der Juden und des Christentums in der katholischen Kirche und Theologie der Gegenwart. In: Das Christentum und die Juden. Hrsg. W. Bienert, S. 147.

36 Vgl. FR XIII, 50/52. 1961. S. 79.

37 Karlsruhe, Nr. 30. Die „Badische Zeitung" Nr. 165 vom 21. 7. 1966 schreibt unter der Überschrift „Prüfstein Deggendorf" über ein christlich-jüdisches Symposium in der Abtei Niederalteich und bringt Beispiele, daß z. B. die Deggendorfer Gottesdienstordnungen und Artikel, die in den letzten Jahren zur „Gnad" erschienen seien, noch keinen Wandel erkennen ließen. Es wird dabei berichtet, daß im Jahre 1337 dieses angeblichen Hostienfrevels wegen alle jüdischen Bürger in Deggendorf ermordet wurden.

38 Vgl. auch W. Eckert: Geehrte und geschändete Synagoge. In: Marsch-Thieme: a. a. O. S. 113: Beispiele über den Opfergeist, mit denen die Juden im Mittelalter aus Liebe zu Gott die Kraft zum Martyrium erhielten.

39 In: Geheimnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze 1914—1964. Darmstadt — Zürich 1965. Bd. 19. Agora-Verlag S. 327 ff. (s. u. S. 137).

10 Deutschland und Israel

Von Senator a. D. Dr. Adolf Arndt MdB, Berlin

Festvortrag, gehalten anläßlich der Öffentlichen Gründungsversammlung der Deutsch-Israelischen Gesellschaft am 19. Mai 1966 in der Akademie der Künste, Berlin [1]

Am 21. März 1966 wurde in Bonn die Deutsch-Israelische Gesellschaft e. V. gegründet. Sie will die Kenntnis über Israel, seine Geschichte und seine Probleme vertiefen und andererseits in Israel ein wahrhaftiges Bild des heutigen Deutschland wiedergeben. Sie ist zugleich bestrebt, für die Verständigung aller Völker im Nahen Osten einzutreten. Sie weiß um die Last der Vergangenheit, deren Schatten den Weg ihrer Bemühungen noch lange begleiten werden. Sie will aber dabei helfen, daß Israel und Deutschland in der Zukunft wieder zueinander finden und miteinander leben können (Aus Leitsätzen für die Arbeit der Gesellschaft). Die Gesellschaft ist am 19. Mai 1966 erstmals vor die Öffentlichkeit getreten. Wir geben den von Dr. Arndt gehaltenen Festvortrag im Wortlaut wieder.

In unserer Gegenwart tritt die wechselseitige Abhängigkeit der Staaten voneinander immer stärker in die Erscheinung. In einem bisher nicht bekannten Grade wird unsere Erdenwelt zur Einheit. Daß die Regierungen mittels ihrer amtlichen diplomatischen Vertretungen völkerrechtlich miteinander verbunden sind, genügt nicht mehr.

Infolgedessen wird es als das Normale verstanden, daß der offizielle Verkehr von Regierung zu Regierung ergänzt wird durch Vereinigungen, die in freiheitlichen Staaten sich aus den gesellschaftlichen Kräften spontan selber bilden, Vereinigungen, die sich gleichsam von Volk zu Volk die Pflege der Beziehungen angelegen sein lassen. Solche Vereine (wie z. B. die Deutsch-Englische oder die Deutsch-Französische Gesellschaft) bestehen oft schon seit langer Zeit und in großer und stets noch wachsender Zahl. Sie sind bilateral organisiert, d. h. auf Kontakte zwischen jeweils zwei Völkern, dem eigenen und einem fremden Volk, beschränkt. In der Regel bildet ein derartiger Verein sozusagen einen halben Brückenbogen zu einem anderen Volk hin. Aus dem anderen Volk kommt ihm von dort ein gleicher halber Brückenbogen entgegen. So vollendet sich in gemeinsamer Arbeit der Brückenschlag.

In den Kreis dieser Gesellschaften will sich jetzt auch die *Deutsch-Israelische Gesellschaft* einreihen. Ihrer Satzung nach stellt sie sich die Aufgabe, die Beziehungen zwischen Deutschland und Israel in allen Fragen des öffentlichen und kulturellen Lebens zu vertiefen. Die *Deutsch-Israelische Gesellschaft* ist also ihrem eigenen Gesetz nach ein politischer Verein, genauer noch gesagt ein außenpolitischer Verein, der sich von Volk zu Volk um die Kontakte zwischen zwei Staaten bemühen will, die Kontakte zwischen unserem Staat, der Bundesrepublik Deutschland, und dem Staate Israel im Vorderen Orient. Durch ihre auf außenpolitische Beziehungen, auf Internationalität, gerichteten Ziele unterscheidet sich die *Deutsch-Israelische Gesellschaft* wesensgemäß von Gemeinschaften innerdeutscher Art, wie z. B. der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit. Die Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit ist unter religiösem Vorzeichen eine Gemeinschaft von Deutschen; ihr Tätigkeitsfeld beschränkt sich auf unser eigenes Land und Volk, damit Deutsche verschiedener Konfession dort einander begegnen können und sich verstehen lernen.

Die *Deutsch-Israelische Gesellschaft* dagegen widmet sich den auswärtigen Beziehungen zu einem anderen Staat und zu einem anderen Volk, den Israelis. Israelis sind die Staatsangehörigen des Staates Israel, deren rechtliche Gemeinschaft in ihrem Staate allein durch ihre Nationalität konstituiert wird, ohne daß es dabei auf etwas anderes, z. B. die Zugehörigkeit zum mosaischen Glauben oder eine ethnische Herkunft, ankommt. In diesem rechtlichen Sinne ein neues Staatsvolk der Israelis gibt es erst, seit der Staat Israel im Jahre 1948 gegründet wurde.

Der außenpolitische Charakter der *Deutsch-Israelischen Gesellschaft* besagt jedoch keineswegs, daß die Gesellschaft Außenpolitik auf eigene Faust treiben wolle. Ihre Tätigkeit ist weder Ersatz für Diplomatie noch deren Instrument; es geht vielmehr um die *Voraussetzungen* des Politischen und seine Vertiefung. Denn um die Beziehungen gut werden zu lassen, müssen die Völker wechselseitig voneinander erfahren. Darum müssen sie sich durch persönliche Kontakte kennenlernen, wie sie wirklich sind, und sich gegenseitig mit ihrer Geschichte und ihren Problemen bekanntmachen. Am Anfang der Bemühungen steht daher, das *Wissen* voneinander zu ermöglichen, und zwar insbesondere in kultureller Hinsicht. So wird es unsere Aufgabe sein, ein unverzerrtes Bild des wahren Deutschland in seiner neuen Ordnung zu vermitteln und namentlich unseren jungen Menschen die Gelegenheit zum eigenen Erleben zu bieten, daß der Staat Israel als Abendland im Morgenland eine Pflegestätte europäischen Geistes ist.

So normal es ist, daß wir uns in unseren Tagen durch bilaterale Vereine unmittelbar um die Intensivierung der Beziehungen von Staat zu Staat in der Begegnung ihrer beiderseitigen Staatsangehörigen kümmern, ist es uns in der *Deutsch-Israelischen Gesellschaft* bewußt, daß unser Vorhaben in seinen Voraussetzungen und Ansichten sich doch einschneidend von den Arbeiten formal entsprechender Gesellschaften unterscheidet, die unter weitaus einfacheren Bedingungen tätig werden können.

Bei uns fällt zunächst auf, daß unsere Gesellschaft sich eine doppelte Aufgabe gestellt hat, nämlich nicht nur die Aufgabe, die Beziehungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und Israel zu vertiefen, sondern auch die Aufgabe, die Verständigung der Völker, insbesondere im Nahen Orient, zu fördern. Darin klingt an, daß der Staat Israel mit Nachbarstaaten noch keinen Frieden fand, sondern sozusagen in einem bewaffneten Waffenstillstand leben muß, der von blutigen Zwischenfällen unterbrochen wird. Auch findet sich darin der Hinweis, daß die außenpolitischen Beziehungen der Bundesrepublik Deutschland zum Staate Israel und den Israelis eingebettet sind in die außenpolitischen Beziehungen zur Gesamtheit der Staaten und Völker des Nahen Ostens.

Dazu heißt es in unserer Satzung, daß unsere Arbeit unter dem Gebot der Toleranz steht. Toleranz bedeutet niemals, sich eine Sache leicht machen, sondern Toleranz beweist nur der, wer bereit ist, an der Last der anderen mitzutragen. Wenn wir es bei unserem Vorhaben uns zur Pflicht machen, im Geist der Toleranz die Verständigung der Völker, insbesondere im Nahen Osten, zu fördern, so heißt das zwar, daß es uns nicht zukommt, in den Spannungen dort Partei zu ergreifen und daß unsere Kontaktsuche mit Israel keinerlei Spitze gegen andere Staaten und Völker hat, aber Toleranz erlaubt uns auch keine Haltung der Gleichgültigkeit.

Wir bedauern, daß die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zum Staate Israel von einigen arabischen Staaten mit dem Abbruch ihrer diplomatischen Beziehungen zu uns beantwortet wurde, und lassen nicht ab von der Erwartung, daß bald mit allen Staaten des Nahen Ostens wieder diplomatische Beziehungen und darüber hinaus gute und verständnisvolle Beziehungen hergestellt werden. Denn all unser Tun steht im Dienst des Friedens aus der Überzeugung, daß Fremdheit unter den Völkern unfruchtbar bleibt, Verständigung aber zugunsten aller reiche Frucht trägt.

Wir beobachten mit Anerkennung die gute Entwicklungshilfe, die Israel einer Reihe afrikanischer und asiatischer Staaten zuteilwerden läßt, und hoffen auf den glücklichen Tag, der diesen Dienst auch an den Nachbarstaaten Israels ermöglicht — aus dem Geist der Hilfsbereitschaft, wie er an der gemeinsamen Geburtsstätte des mosaischen Glaubens, des Islams und der Kirchen Christi diesen Religionen in verwandter Weise eigen ist.

Für uns kommt dabei noch etwas Besonderes, uns unmittelbar Angehendes hinzu. Daß es zur Gründung des Staates Israel,

[1] Die Deutsch-Israelische Gesellschaft plant, die am 19. 5. 1966 gehaltenen Reden und Ansprachen in einer eigenen Veröffentlichung herauszugeben.

der seinen Frieden noch nicht fand, im Jahre 1948 gekommen ist, geschah nicht von ungefähr. Diese Gründung eines Staates der Israeli und die Neubildung eines israelischen Staatsvolkes haben mittelbar ihre Ursache in der Judenverfolgung, die über ganz Europa hin aus der Mitte unseres Staats unter Mißbrauch seines Namens und seiner Gewalt ausbrach. Die Unermeßlichkeit des Leids gab unter den Bedrängten einem Willen zur eigenen Staatsgründung gewaltigen Auftrieb. Der eigene Staat erschien als rettende Notwendigkeit der letzten Zuflucht.

Aus diesem geschichtlichen Grunde, weil die Verfolgung von den Machthabern ausging, die damals die deutsche Staatsgewalt an sich gerissen hatten, sollten wir bereit sein, eine Mitverantwortung für die Geschicke des Staates Israel anzuerkennen und zu tragen.

Derselbe Grund erklärt auch, weshalb für unser Tun nicht nur Behutsamkeit, sondern in ungewöhnlichem Maße auch Geduld vonnöten ist. Geduld ist namentlich in der Frage angebracht, ob und wann uns von Israel aus eine uns entsprechende Israelisch-Deutsche Gesellschaft als der andere Halbbogen der Brücke entgegenkommt. Wir wissen es zu würdigen, daß der Botschafter des Staates Israel in der Bundesrepublik Deutschland, Exzellenz *Ben-Natan*, unter uns weilt und dadurch die israelische Anteilnahme, ja sogar mehr als erwartet, seine Zustimmung bekundet; doch ist uns auch bewußt, wie weit der Weg von einer amtlich-diplomatischen Fühlungnahme bis zu dem spontan aus dem israelischen Volke kommenden Entschluß ist, selber seinerseits aus freien Stücken die unmittelbare Begegnung von Volk zu Volk mit uns zu suchen. Darum werden wir uns verständnisvoll gedulden müssen, daß wir für absehbare Zeit hier nur den Grundstein für unsere Hälfte des Brückenbogens legen können.

Aus allem, was ich sage, wird deutlich geworden sein, daß sich die Arbeit unserer Gesellschaft auf die Zukunft richtet, also es primär nicht unsere Aufgabe ist, in der Vergangenheit zu forschen und uns mit ihr auseinanderzusetzen.

Gleichwohl ist es unmöglich, die Vergangenheit mit Stillschweigen zu übergehen, ist doch die Kenntnis der Vergangenheit der Schlüssel, der uns das Verständnis dafür erschließt, warum anders als bei formal ähnlichen Bestrebungen unserem Vorhaben einzigartige Erschwernisse entgegenstehen, und ist schlicht zu sagen: Die Vergangenheit ist nicht vergessen, und wer guten Willens ist, wird die Vergangenheit nicht vergessen. Das Vergangensein hat noch nicht einmal begonnen, leben doch in Israel und überall in der Welt und auch mitten unter uns in Deutschland Menschen, deren Gegenwart von der Trauer um ihre liebsten Angehörigen oder dem Leiden an Mißhandlungen oder an der Zerstörung ihrer Hoffnungen untröstlich gezeichnet ist.

Ich kann aber mich nicht unterfangen, auch nur den Versuch zu machen, mit Worten dieser gegenwärtigen Vergangenheit gerecht zu werden. Deshalb muß ich mich insoweit auf eine bestimmte Aufgabe beschränken, auf ein Wort an die jungen Menschen in unserem Lande.

Es ist gut, daß in zunehmender Zahl insbesondere junge Menschen aus Deutschland nach Israel fahren, und dankenswert, daß und wie sie dort aufgenommen werden. Kirchliche und gewerkschaftliche Stellen, Hochschulorganisationen, Jugendringe und die demokratischen Parteien veranstalten solche Gruppenreisen. Im Jahre 1965 waren es 228 Gruppen mit 6227 Teilnehmern, während die Gesamtzahl der Besucher aus Deutschland sich auf rund 12 000 belief.

Gewiß, es ist fördernswert, daß diese Reisen namentlich von jungen Menschen stattfinden; dabei sollte jedoch nicht aus den Augen verloren werden, daß es zutiefst etwas unvergleichlich anderes ist, als Deutscher nach Israel zu gehen als die Fahrt in irgend sonst ein Land dieser Erde, und daß dazu eine innere Vorbereitung und das Menschenmögliche an Bereitschaft gehören. Andernfalls könnte es geschehen, wie es vereinzelt vorgekommen sein soll (ohne daß ich mich dafür verbürgen kann), daß es nicht zu Begegnungen, sondern zu Verhärtungen kommt, weil aus der Sicht der jungen Israeli die jungen Deutschen in der Haftungsgemeinschaft ihres Staates und Volkes stehen, die jungen Deutschen aber darauf beharren, erst Nachgeborene zu sein, die für eine von ihnen noch nicht miterlebte Vergangenheit nicht einzustehen haben.

Die Sorge darum, daß Samenkörner des guten Willens in die Dornen fallen und verderben könnten und daß Zeugen und Zeichen wie Manna und Wasser in der Wüste ersehnt werden, aber Felsgestein Hunger und Durst ungestillt noch qualvoller werden läßt, diese Sorge, so bitte ich zu verstehen, treibt mich dazu, ein Wort dazu zu versuchen, was es denn heißen kann, in der Begegnung von Staat zu Staat zwischen Israel und der Bundesrepublik Deutschland und von Volk zu Volk zwischen Deutschen und Israelis die formalen Beziehungen durch Erfüllen mit innerem Gehalt zu vertiefen.

Ich bin dabei um Worte verlegen, und vielleicht werde ich dies oder das so darstellen und deuten, daß sich unter uns welche daran stoßen oder auch welche, die von Israel aus auf uns aufmerksam sind. Deshalb lassen Sie mich zuvor die Bitte vorbringen, es nicht als Verletzung zu empfinden, wenn einer mit mir nicht übereinstimmt oder wenn er in dem, was ich sage, etwas vermißt. Ich will nur sagen, wovon ich durchdrungen bin, daß es in dieser Stunde gesagt werden muß. Was ich vorzutragen mich bemühen werde, ist nur mein Persönliches an Gedanken, die mich bald ein Leben lang fragen lassen: Ein Staat, was ist denn das? Und ein Volk, was ist's? Immer das gleiche, ob es sich beispielsweise um Frankreich und Deutschland handelt, deren Generationen sich gemeinsam in Verdun treffen können, oder ein unvergleichlich Besonderes, wenn der Staat der Israeli und der Staat der Deutschen sich einander nähern sollen, und zwar nicht nur durch korrekte diplomatische Beziehungen und nicht nur durch (als Wiedergutmachung bezeichnete) Ersatzleistungen für erlittene Schäden und nicht nur durch Waffengeschäfte oder Kredit- und Wirtschaftsabkommen?

Zu jeder Zeit zwar sind Staatsgründungen auf Recht und Frieden gerichtet, aber die Art und Weise, wie Menschen durch ein Staatsbilden zu Recht und Frieden zu gelangen suchen, weist im Verlaufe der Geschichte grundlegende Verschiedenheiten auf.

Das Mittelalter hindurch war in Europa „Staat" Ausdruck der Einheit im Glauben. Die bis ins Überirdische ragende Herrlichkeit einer derartigen Staatsgestalt ließ aber in ihrem oft nicht bemerkten Schatten alles, was jenseits der Linie war, nämlich südlich des Wendekreises des Krebses und westlich des Meridians von Ferro. Jenseits jener Linie begann eine Wildnis der Friedlosigkeit; dort ging, soweit darin Völker ihren Ausschluß aus dem Frieden überlebten, die Drachensaat des Kolonialismus auf.

Auch *inner*halb der Linie fiel der Schatten auf die mosaischen Kultusgemeinden, die an der Bewährung der Glaubenseinheit durch Staat nicht teilhaben konnten und nur ein Almosen an Frieden auf Widerruf im Ghetto durch Schutzbriefe zu erwarten hatten. Auf dieser Nachtseite des Rechts verfiel die glanzvolle Idee einer Spiegelung der himmlischen Herrschaft im Staat zur Ideologie, daß jeder Mosaische unabwendbar von Geburt an den Mühlstein des Gottesmörders um den Hals trage.

Der Verlust der Glaubenseinheit in Europa durch die Kirchenspaltung drohte auch zum Untergang der Staatsmöglichkeit zu führen, weil Staat nicht mehr als Glaubensform gelebt werden konnte. Aus dieser Not erwuchs die Notwendigkeit der Toleranz, in Deutschland von Samuel Pufendorf als weltlicher Gedanke der dignitas humana konzipiert, als Gedanke der zur Staatsschöpfung unerläßlichen Gleichwertigkeit jedes Menschen durch das Unbedingte der ihm eigenen Würde, in Frankreich von Jean Bodin und Kardinal Richelieu auf das Profane des Nationalen als gemeinsamer Kultur gegründet. Geläutert in der Aufklärung, die bei uns immer noch möglichst mit Schweigen übergangen wird, reifte ein neues Verständnis des Staates heran: Staat als Lebensform in der Rechtsgemeinschaft, Staat als eine erlernbare und durch Teilnahme an der Kultur der Aneignung zugängliche und den Kräften der Gesellschaft offene Lebensform. Dieser Staats-

gedanke harrt — nicht nur bei uns — immer noch seiner Vollendung, auch wenn er zeitweise zu stürmischen Entwicklungen führte.

Ich betone noch einmal das herausfordernde Wagnis dieses Staatsgedankens: Zugehörigkeit nicht blindlings aus Zufall, weil man in einen Staat hineingeboren ist, sondern Einbürgerung aus freiwilligem Entschluß, um diesem Staate angehörig werden zu können. Im Zuge solchen Staatsdenkens ist Friedrich Schiller zum Ehrenbürger Frankreichs berufen, und finden wir Felix Mendelssohn-Bartholdy unter den Ersterwählten der Friedensklasse des preußischen Ordens Pour le mérité, weil Preußen — am wenigsten durch Stammeseigenheiten gebunden — am weitesten auf dem Wege vordrang, daß man Preuße werden konnte, das Preußische als Lebensform leisten, auch wenn einer als Hugenotte oder Refugée aus Frankreich kam oder als aufbegehrender Professor einer landesfremden Hochschule an eine preußische Universität oder aus einem Ghetto.

Wenn ich an dieser Stelle einmal der geschichtlichen Entwicklung vorgreifen darf, so deshalb, weil ich in diesem Ansatz Preußens den tiefen Grund sehe, warum sich unter den Frauen und Männern des 20. Juli so auffallend viele Namen derer finden, die Preußen groß gemacht hatten. Um nur einige stellvertretend zu nennen: Moltke und Schulenburg und Witzleben und York von Wartenburg. Neben die Namen Fehrbellin und Hohenfriedberg und Belle Alliance und Königgrätz wurde zuletzt mit innerstem Sinn der Name *Plötzensee* geschrieben.

Um der Redlichkeit willen darf ich nicht verschweigen, daß die Seuche rassistischen Fehldenkens auch den einen oder anderen derer vom 20. Juli verstört hatte. Aber wo wäre Licht ohne Schatten? Entscheidend ist das Einstehen für ein Staatsdenken, das den Tod von Henkershand am Fleischerhaken wählte, weil es ihm unmöglich war, Staat in der tierischen Kategorie des Viehstalls als Viehzucht und Viehabschlachtung zu denken.

Ich nehme nun den Faden dort wieder auf, wo ich davon sprach, daß im Ansatz ein nie vollendetes Denken des Staates als weltlicher Lebensform für eine offene Gesellschaft entstand. Ein solches Staatsdenken barg die Möglichkeit oder mindestens die Hoffnung in sich, durch seine Teilnahme an der Kultur sich selber als Glied dse Staates diese Lebensform wählen zu können, auch für die bisher ins Ghetto Ausgeschlossenen. Der Entfaltung solchen Staatsdenkens besonders nach 1918 hat Berlin, weil dort dieses Staatsdenken am weitesten fortschritt, in den zwanziger Jahren zu verdanken, daß es, als Albert Einstein und Max Planck am selben Ort zu gleicher Zeit wirkten, für eine Sternstunde auf dem Weg zur geistig führenden Stadt der Welt sein konnte.

Aber alles, was Menschen denken, ist zweideutig und gebrochen. Den Staat als geistig-sittliche Lebensform im Weltlichen zu denken, öffnete das Staatsdenken auch anderen profanen Inhalten, die keine Eigenleistung, keine Haltung, kein Sich-selber-Wählen abverlangten, sondern der Kultur als Können ein in den Schoß gefallenes Gegebensein entgegensetzten, die eine angebliche Natur, ein falsches Bewußtsein nach feststehendem animalischem Maß, zum Götzen machten, den trüben Dunst von „Blut und Boden".

Es kann hier heute nicht meine Aufgabe sein, die Vielfalt und die Abgründigkeit der Ursachen auszuloten, warum die rassistische Gaukelei mit roher Macht und betrügerischer Hinterlist das aufkeimende neue Staatsdenken bei uns überwältigen konnte. Daß es geschah, ist eine geschichtliche Tatsache und für die Jahre von 1933 bis 1945 unwiderruflich.

Daß ich auf das Unsägliche zu sprechen komme, was sich in jenen Jahren unter dem Deckwort „Endlösung der Judenfrage" ereignete, daß ich, wenn auch nicht ohne zu stocken, versuchen muß, dazu etwas zu sagen, kann hier allein unter den Blickpunkten geschehen: Was hat es mit den Erschwernissen auf sich, die unserem Vorhaben einer *Deutsch-Israelischen Gesellschaft* entgegenstehen, Besonderes auf sich? Und wie muß ein junger Mensch aus Deutschland gerüstet sein, wenn er sich nach Israel begibt? Auch hoffe ich, daß dadurch deutlicher wird, warum unsere Arbeit nach unserer Satzung unter dem Leitstern der Toleranz stehen soll und warum ich den Versuch unternehme, die uns bedrückenden Probleme mit dem Staatsdenken in Verbindung zu bringen.

In unseren Tagen ist einem jungen Menschen, der guten Willens ist und nicht blind durch die Welt gehen will, vielleicht klarer als zu anderen Zeiten bewußt, wie zerbrechlich der Frieden ist, ein Friedensersatz bloß aus dem Gleichgewicht des Schreckens, und wieviel gewaltsames Sterben alle Geschichte der Menschheit dunkel durchwirkt. Kein Jahr vergeht, ohne daß irgendwo Krieg ist, der Frauen und Kinder nicht schont, und ohne daß es hier oder dort zu einem großen Blutvergießen aus unbarmherzigem Haß kommt. Könnte ein junger Mensch, zumal er im Kreise seiner Familie erfuhr, welche Last zweier Weltkriege seit 1914 Europa überwältigte, dazu die Austreibung, die Vergewaltigung der Frauen, die andauernde Not der deutschen Spaltung — könnte ein junger Mensch nicht verständlicherweise dazu neigen, das, was da unter dem Deckwort „Endlösung der Judenfrage" vor sich ging, nur als ein böses Kapitel in eine Vielzahl scheinbar gleich böser Kapitel einer notvollen Geschichte einzureihen und vielleicht sogar am wenigsten daran denken zu wollen, weil das Kapitel scheinbar abgeschlossen ist, weil es die Seinen vermeintlich nicht unmittelbar betroffen hat, und möglicherweise auch allzu menschlich, weil dieses Kapitel das Peinlichste ist?

Hört er nicht — und ich wage zu sagen, er hört es in dieser Form nicht zu Unrecht — ein ganzes Volk, das bestrebt ist, sich in die Familie der Völker wieder einzugliedern, könne nicht immerfort aus der Selbstanklage leben und am Pranger bleiben?

Begehrt er nicht auf — und jetzt sage ich: zu Recht — gegen den Wahn, jeder nachgeborene Deutsche käme unangehört schon verurteilt zur Welt, daß er den Mühlstein des Judenmords um den Hals trage, wie es Jahrhunderte hindurch und, Gott sei's geklagt, noch immer nicht völlig überwunden, den tödlichen Aberglauben gab und gibt, kein Jude werde geboren, ohne unangehört schon als Gottesmörder verurteilt zu sein? [s. o. S. 29].

Und das Bitterste: Ein solcher junger Mensch kann mich fragen — und mit Grund —, hast Du Dich denn genug gewehrt, damals, der Du heute so klug redest?

Unter diesen schier unbeschreiblichen Voraussetzungen gilt es, jungen Menschen nahezubringen, daß die hinter dem Deckwort „Endlösung der Judenfrage" verborgene Untat in ihrem Wesen nicht hinreichend mit dem Maße gemessen werden kann, das für andere Frevel gültig ist.

Das Eigentliche, das Entscheidende daran, was unter dem Deckwort „Endlösung der Judenfrage" zur unauslöschlichen Wirklichkeit wurde — wenn es mir erlaubt sei, daß ich versuche, es zu deuten —, ist nicht die Dimension der Zahl, wie viele umkamen, so sehr auch schon die Zahl das Begreifen übersteigt. Es geht nicht um das Unmaß an Zahl der Opfer, selbst dabei könnte es noch Vergleichbares geben; es ging auch nicht um Kriegführung mit seinen Ausschreitungen, nicht um Nationalitätenhaß, nicht um Unterdrücken einer Minderheit durch eine Mehrheit, nicht um das Quälen, Martern, Foltern, Morden, wie es zu allen Zeiten die von Menschenhand geschändete Erde befleckt hat, nicht um die Eigenschaft des Unmenschlichen an einem Handeln, das aus Wildheit oder Bosheit geboren wurde. Selbst noch in der unbarmherzigsten Feindschaft, wie sie aus den verschiedensten Gründen oder Vorwänden Menschen zu Verbrechen fortreißt, bleibt ein Rest an Bewußtsein, daß ein Mensch dabei Seinesgleichen antastet und Hand an ein Leben, das ein Menschenleben ist, legt.

Was den unter dem Deckwort „Endlösung der Judenfrage" verwirklichten Geschehnissen ihr so andersartiges, einzigartiges Gewicht gibt, sind weniger die Taten, am wenigsten die Taten der vollziehenden Helfershelfer, sondern ist die kategorische Unmenschlichkeit als Denkprinzip, ist die Anmaßung der letzten und endgültigen Entscheidung darüber, wer Mensch ist und wer nicht. Was hier ohne Vorgang ist und ohne Vergleich, das ist die Überheblichkeit — aber es gibt gar kein Wort dafür —, ist das Gott nachäffende Afterrichter-

tum, das die Menschheit in die Kategorie des Tieres verweist und willkürlich nach rassistischen Kriterien einer Gruppe Menschen überhaupt abspricht, Mensch zu sein, und ihre Vertilgung anordnet, wie man Ungeziefer vernichtet.

So unfaßlich es erscheinen mag, ereignete sich dadurch mehr als Mord. Ein Mörder kann Schmerz zufügen und töten. Hier ging über das Töten hinaus das Entmenschen. Wie man mit Ratten experimentiert, wurde die Probe gemacht, bis in welche Selbstpreisgabe sich der auf den Tod verängstigte Mensch entmenschen läßt, indem man ihm trügerisch vorspiegelte, er hätte dann noch eine winzige Aussicht zum Überleben.

Worauf abgezielt wurde, war das Unterfangen eines Nachweises, daß — nach einem Ausspruch Hitlers — das Gewissen nur eine jüdische Erfindung sei und daß es das nicht gebe, was wir mit einem unzureichenden Wort die Würde des Menschen nennen, die dignitas humana, das Absolute des Menschseins oder nach mosaischem und christlichem Glauben die Ebenbildhaftigkeit zu Gott.

Diese totale Auflösung und Zerstörung jeder Gemeinsamkeit im Menschen — in unauslotbarer Hintergründigkeit ein Anschlag auf Gott —, griff tiefer und ermöglicht keinen Vergleich mehr mit der leidvollen Geschichtserfahrung, daß Menschengruppen sich entzweien und bis zur Vernichtung hin grausam bekämpfen.

Warum sollte ein junger Mensch sich dessen bewußt werden? Ich meine, aus drei Gründen.

Der erste Grund ist das Ringen um die Einsicht, daß sich nicht allein jüdisches, sondern schlechthin menschliches Schicksal ereignete, daß hier jedermanns eigenste Sache verhandelt wird, wann und wo auch immer er als Mensch da war oder da ist oder da sein wird. Das aber heißt, daß die Opfer in den Vernichtungslagern trotz ihrer äußersten Verlassenheit auch für uns alle gestorben sind, weil nicht nur sie selbst, sondern in ihnen die Idee des Menschseins angegriffen wurde.

In der Tat meinte das Angriffsziel, das mit einer rassistischen Vokabel als das Jüdische maskiert wurde, gar nicht eine angebliche Rasse, sondern den Geist, die menschliche Fähigkeit zur Freiheit durch kritisches Denken aus Selbstbestimmung und eigener Verantwortung vor sich selber, kurz: unser Humanum.

Wer sprachlos anfängt, es so sehen zu lernen, für den fällt ein dem Auge kaum erträglicher, unerhörter Lichtschein auf das elende im Schmutz Verrecken der Armseligen.

Und ein zweiter Grund, weshalb gerade junge Deutsche hiervon etwas wissen sollten, ist, daß der Anfang mit Menschen aus unserer Mitte gemacht wurde, mit Menschen, die unseren Staat und die kulturell-geschichtliche Einheit unseres Volkes als ihren Staat und ihre Heimat gewählt hatten. Das Gift des rassistischen Fehldenkens wirkt noch immer in der Vorstellung nach, daß Deutsche, die aus den mosaischen Glaubensgemeinschaften gekommen und deren Vorfahren dort außerhalb des Staates gehalten waren, irgendwie doch einem anderen Volke, einem jüdischen Volke, angehörten und insoweit keine richtigen Deutschen seien. Ich darf deshalb an dieser Stelle sagen, daß wir keine deutsch-jüdische Gesellschaft, sondern eine deutsch-israelische Gesellschaft sind. Wohl weiß ich, daß es religiöse Vorstellungen gibt, der Staat Israel sei seelisch die Heimat aller Mosaischen, ähnlich vielleicht wie für Katholiken alle Wege nach Rom führen. Daran zu rühren, kommt uns nicht zu. Aber es hieße, den menschheitsfeindlichen Rassismus fortsetzen und unsere Staatsidee verleugnen, daß kraft seiner Menschenwürde jeder, der rechtlich unserem Staat angehört, nach seiner Wahl Deutscher ist, wenn wir einen jüdischen Deutschen als eine Art Ausländer ansehen wollten. Schon es aussprechen zu müssen, ist beschämend.

Das war es ja, was 1933 und danach jüdische Deutsche oft innerlich so wehrlos machte, daß es ihr Vaterland, ihre Heimat, ihr Volk, die Bürger ihrer Muttersprache, ihr eigener Staat waren, von wo ihnen die Ausstoßung aus dem Recht widerfuhr. Jüdische Deutsche hingen so mit allen Fasern ihres Herzens an unserem Land und Volk, daß selbst das unausdenkliche Übermaß der über die Juden in Europa hereingebrochenen Katastrophe das Heimweh bei vielen nicht austilgen konnte, die heute in Israel oder weit in der Ferne zu Hause sind und sich eine andere Staatszugehörigkeit wählten. Von seiner Reise guten Willens nach Israel hat Herr Dr. Adenauer voller Ergriffenheit von diesem Heimweh berichtet. Es liegt mir auf der Seele, in diesem Zusammenhang des verstorbenen Bundestagsabgeordneten Jakob Altmaier zu gedenken, eines jüdischen Deutschen, der sich nach 1945 die Frage Deutschland — Israel auf sein Herz lud. Jakob Altmaier tat den Gang auf den Petersberg bei Bonn zu den Alliierten Hochkommissaren, um zu bitten, keiner der Judenmörder solle mehr hingerichtet werden, auf daß kein Blut auf deutscher Erde mehr vergossen werde, da unser neues Grundgesetz einer Bestrafung mit dem Tode entgegensteht. Jakob Altmaier war es auch, der mit Zustimmung des Bundeskanzlers Dr. Adenauer die ersten Verbindungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und dem Staate Israel knüpfte, die zu den Luxemburger Verträgen führten [s. u. S. 94 f.].

Ein dritter Grund schließlich, warum ein junger Mensch sich mit der Wahrheit vertraut machen sollte, ist die Erkenntnis, daß kein dem Recht und dem Frieden verpflichteter Staat bestehen kann, der sich nicht zuletzt auf ein Unbedingtes, ein Unantastbares, ein Absolutes gründet, wie es die dignitas humana ist, das Unverbrüchliche der Verbundenheit im Menschsein. Nicht 1945 ging der deutsche Staat in Trümmer, als seine unberechtigten Machthaber entwaffnet wurden; der wirkliche, weil geistige Zusammenbruch Deutschlands ereignete sich 1933, als das Fundament der Solidarität im Mitmenschlichen zerbrochen wurde.

Hier stoßen wir auf die eingangs gehörte Frage: Staat, was kann das sein? Und auf den Einwand der Nachgeborenen, sie könnten nichts dafür, was vor ihrer Zeit an Untat verübt sei.

Dafür? Nein, gewiß nicht; doch ein jeder von uns kann etwas dazu. Frage nicht, was dein Land für dich tun kann, hat John Kennedy der Jugend zugerufen, frage, was du für dein Land tun kannst. Um der Freiheitlichkeit unserer Rechtsgemeinschaft willen hängt unser neues Grundgesetz in zwei Geboten: es appelliert an unsere Freiwilligkeit, daß wir uns selber zu Deutschen wählen sollen, und es mahnt uns, das Menschsein des anderen ebenso unantastbar zu beherzigen wie das selbst uns eigene.

Wenn einer sich nun aus freien Stücken dazu entscheidet, unsern deutschen Staat mitzubilden, dann kann er sich nicht nur auf die Deutschen berufen, die in großer Zahl Wesentliches zum Blühen der europäischen Kultur beitragen und deren Namen in aller Welt mit Ehrfurcht und Dankbarkeit genannt wird.

Goethes Wort an Schillers Grab „denn er war unser" umschließt auch die Verbindlichkeit für uns, eingedenk zu bleiben, daß aus unserer Mitte auch andere hervorgingen, die in der Welt mit Verachtung genannt werden und uns zur Schande gereichen. Wir können uns nicht mit der Ausrede belügen, daß sie uns nichts angingen; denn wir können etwas tun dazu, daß wieder etwas aufkeimt, was jene mit frevelhafter Hand vernichteten: das Vertrauen.

Kein Alphabet ist so schwer lehrbar und lernbar wie das Alphabet des Vertrauens. Wenn junge Menschen aus Deutschland nach Israel fahren und jungen Israelis begegnen, was ist denn dann im Grunde die ganz einfache Frage? Es ist schlicht die Frage, ob zu einem von uns wieder Vertrauen gefaßt werden kann. Vertrauen läßt sich nicht erzwingen, auch nicht mit Proklamationen herbeireden, und der beste Wille verfliegt wie Wind, ist der Geist nicht mit uns, der uns wahrhaft bewußt werden ließ, wie die geschichtlichen Geschehnisse zu deuten sind.

Ein junger Mensch, der sich heutzutage aus Deutschland nach Israel aufmacht, sollte in Bereitschaft sein für die Frage, ob wieder im Schlichtesten ein Vertrauen möglich wird. Damit

ist beileibe nicht gemeint, diese Bereitschaft erfordere, in irgend einem Vorurteil zugunsten der Israelis befangen zu sein.
Es kommt auf etwas kaum Sagbares an, was ich das Urvertrauen zu nennen versuche. Ein Urvertrauen auf das Bedingungslose, das Außerfragestehende der unverbrüchlichen Solidarität im Menschsein, ein Urvertrauen, das nur der wiedergewinnen wird, dem es als das Allerselbstverständlichste in Fleisch und Blut überging, daß Menschen im Staat als ihrer Lebensform und in der umfassenden Gemeinschaft der Völker einzig aus dieser Brüderschaft in der Dignität leben können.
Ich meine, aus diesem Grunde hängen die Beziehungen zwischen den Staaten Bundesrepublik Deutschland und Israel unlösbar mit der Frage zusammen, die Kennedy an die Jugend stellte: Frage dich, was du für dein Land tun kannst. Und für uns heißt dies im Falle Deutschland, frage dich, was du *dazu* tun kannst, zu alledem, was an Einbruch in dieses Urvertrauen von deinem Land ausging. Ein junger Mensch, der sich in der deutsch-israelischen Begegnung dies gefragt weiß, wird auch verstehen lernen, daß diese Frage zunächst ganz einfach dahin geht, was ihm sein eigener Staat als Lebensform bedeutet, ob und wie er an seinem Staate mitwirkt und ob er dann gewahr wird, daß er nicht allein steht und nicht nur für sich steht, sondern ein jeder in seinem Menschsein stellvertretend ist für alle, und dieser junge Mensch wird sehen, daß auch und gerade in den bittersten Stunden, als wir im eigenen Land von den unberechtigten Machthabern am schlimmsten erniedrigt wurden, Zeugen der Menschenwürde standhielten: die Jugend der *Weißen Rose* in München, Geistliche beider christlichen Konfessionen, wie namentlich Propst *Lichtenberg* und der Jesuitenpater *Delp* sowie *Dietrich Bonhoefer* und *Martin Niemoeller*, der Gewerkschaftsführer *Leuschner* und der preußische Adel, der den Namen Plötzensee in unsere Geschichte einschrieb, aus dem Geistesleben *Planck* und *von Harnack*, um nur einige von vielen Namenhaften und von noch mehr Namenlosen zu erwähnen.
Wer es aber begriffen hat, der wird dieser Frauen und Männer nicht gedenken, um sich auf das Zeugnis anderer zu berufen; er wird sich nicht das Verdienst anderer zurechnen wollen; ihm wird es das Selbstverständliche werden, selber ein Zeuge im Schlichtesten zu sein, den Menschen im anderen zu achten wie sich selbst. So wird er für seinen Teil anfangen, geduldig und ohne Aufhebens neue Saat des Vertrauens auszusäen.

11 Die Darstellung von Juden und Judentum im katholischen Religionsunterricht

Bericht über eine Arbeitstagung zur Katechetik vom 25. bis 26. Februar 1966

von Dr. Willehad P. Eckert OP

Zu einer Arbeitstagung trafen sich vom 25. bis 26. Februar 1966 in Frankfurt am Main Experten für Katechetik, Pastoraltheologie, Exegese und ökumenische Theologie aus Belgien, Deutschland, Frankreich, Holland, Österreich und der Schweiz mit Vertretern des Judentums. Gegenstand dieser Tagung war die Darstellung von *Juden und Judentum im katholischen Religionsunterricht*. Zur Vorbereitung diente das Gutachten, das auf Wunsch der deutschen Bischofskonferenz Professor Dr. Theodor *Filthaut*, Münster i. W., über die Juden in der katechetischen Literatur der Gegenwart erstattet hatte. Es bezog sich zwar ausschließlich auf die in Deutschland vorhandenen Lehrbücher, Kommentare und Handbücher, aber die in ihm erörterten Fragen treffen auch für die außerdeutsche katechetische Literatur zu. Auch ging es weniger darum, einzelne Stellen aufzuweisen, die jüdischen Ohren anstößig klingen, als vielmehr darum, nach den Richtlinien zu fragen, nach denen der katholische Religionsunterricht hinsichtlich des Themas Juden und Judentum in der Zukunft zu gestalten sei. Ziel der Arbeitstagung war es, dafür zweckdienliche Empfehlungen auszuarbeiten.
Zur Einführung sagte Dr. Ernst Ludwig *Ehrlich*, Basel, die Juden in aller Welt hätten zwar mit Spannung die Diskussion um die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (sogenannte Judenerklärung) verfolgt, aber sie seien auch mit der wohlwollendsten Aussage über eine Neubesinnung der Kirche gegenüber dem Judentum nicht zufriedengestellt, wenn nicht den Worten Taten folgen würden. Die Juden hätten sich seit Jahrhunderten von der christlichen Mehrheit eingeengt und mißachtet gefühlt, so daß ihr Mißtrauen nur langsam überwunden werden könne. Eine Brücke zwischen Juden und Christen könne nur durch eine Tat geschlagen werden, die wichtigste Tat aber sei die Revision des Religionsunterrichtes. Daher maß er der Arbeitstagung, die sich als ein erster Versuch internationaler Zusammenarbeit verstehen wollte, einen besonderen Wert zu.
Katholischerseits umriß Professor Dr. R. *Schmid*, Luzern, die Aufgabe, die der Arbeitstagung gestellt war. Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen weist uns nach seiner Überzeugung die Aufgabe zu, Juden und Judentum nicht isoliert zu sehen, sondern den Zusammenhang mit der Revision des Verhältnisses der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen überhaupt zu überdenken. Erst wenn wir uns fragen, wie denn der Katholik zu den Nichtchristen und darüber hinaus zu den Atheisten stehe, wird das Thema Juden und Judentum unbefangener angesprochen. Nichts wäre gefährlicher als eine neue Ghettoisierung. Eine weitere Forderung von Professor Schmid war die, daß das Verhältnis der Kirche zu den Juden im Zusammenhang mit dem allgemeinen ökumenischen Aufbruch, der seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch in der katholischen Kirche offiziell anerkannt und gefördert wird, gesehen wird. Professor *Rijk*, Warmond[1], konnte darauf hinweisen, daß in Holland die Arbeit, die seitens des „Katholischen Rates für Israel" geleistet wird, ganz offiziell in die ökumenische Organisation eingegliedert ist. Zu solcher Betrachtungsweise ermutigt die auf der 4. Session des Konzils verabschiedete Erklärung, insbesondere dann, wenn man sie im Zusammenhang mit den Reden der Bischöfe liest, die in der Konzilsaula bereits im September 1964 dazu Stellung genommen hatten. Hier sei vor allem an die Ausführungen des Kardinal Lercaro, des Erzbischofs von Bologna, erinnert[1a]. Er sprach von der Gemeinsamkeit nicht nur zwischen der Kirche und dem Volk des Alten Bundes, sondern auch des gegenwärtigen Judentums, die gegeben ist im Hören des Wortes Gottes und in der Feier der Liturgie.
So sehr auch im Zusammenhang mit dem ökumenischen Aufbruch in der Kirche die Neubesinnung ihres Verhältnisses zum Judentum sich durchzusetzen beginnt, ebensosehr bleiben doch die Bedenken jüdischerseits gegen das Wort Ökumene be-

---

1 s. u. S. 160.
1a s. FR XVI/XVII, S. 15 ff.

stehen. Auch auf der Arbeitstagung in Frankfurt wurden diese Bedenken ganz offen geäußert. Sowohl Dr. *Ehrlich* als auch Landesrabbiner *Levinson* wiesen auf das Mißtrauen hin, das jüdischerseits gegenüber dem Wort Ökumene besteht. Wenn nur der Anschein eines Verdachtes besteht, daß durch das harmlosere Wort Ökumene das für jüdische Ohren noch schlimmere Wort Mission ersetzt werden soll, so können Juden dagegen nur Verwahrung einlegen.

Die Person des Kardinal *Bea* bietet die Gewähr dafür, daß die Juden nicht in die christliche Ökumene einbezogen werden, auch wenn vom Sekretariat für die Einheit der Kirche die Konzilserklärung erarbeitet worden ist und bei ihm die nachkonziliare Arbeit geleistet wird. Juden gehören schon deswegen nicht zur Ökumene im eigentlichen Sinne, weil sie sich nicht zum Glauben an Christus bekennen. Die Arbeitsgruppe vermochte jedoch kein besseres Wort vorzuschlagen, das das einzigartige Verhältnis von Juden und Christen zueinander umschreibt; denn trotz der grundlegenden Unterschiede ist die Gemeinsamkeit doch so groß, daß keine andere Religion in vergleichbarer Nähe steht. Solange kein besonderes Wort gefunden werden kann, sollte man daher an den Begriff Ökumene festhalten, jedoch mit der Beifügung Ökumene „im weiteren Sinne". In diesem Zusammenhang mußte auf die Bemühungen hingewiesen werden, die von verschiedenen katholischen Autoren aufgewendet wurden, um die Eigenart dieser Ökumene im weiteren Sinne zu klären. Die Arbeitsgruppe diskutierte in diesem Zusammenhang die These von Bernard *Lambert,* nach der Juden und Christen die beiden konstitutiven Aspekte des Ökumenismus darstellen, insofern nämlich die Juden durch Natur erwählt sind (als Jude wird man geboren), die Christen durch persönliche Berufung (Taufe). Doch kam die Arbeitsgruppe zu der Einsicht, daß dieser Versuch noch zu keinem letztlich befriedigenden Ergebnis führt, da für das Normalbewußtsein des Christen infolge der Kindertaufe zumindest der Eindruck besteht, ebenfalls in seinen Glauben hineingeboren zu sein. Zumindest ist aber die Formulierung von Bernard Lambert hilfreich, da sie auf das eigentümliche Selbstverständnis der Juden als Volk Gottes aufmerksam macht, das mehr ist als der Begriff einfach einer Konfession.

Der Vorsitzende des Erziehungsausschusses des Deutschen Koordinierungsrates, Dr. Hermann *Müller*, führte das Gespräch auf die praktischen Notwendigkeiten. Wie er ausführte, genügt es nicht, lediglich nach den Stellen in den Religionsbüchern zu fragen, die für jüdische Ohren anstößig klingen. Vielmehr muß nach der Wirkung der Bücher gefragt werden. Eine Übersicht über die in einem bestimmten Land vorhandenen Religionsbücher und sonstigen katechetischen Hilfsmittel allein kann noch nicht befriedigen. Vielmehr muß interessieren, welche Bücher offiziell zugelassen und tatsächlich im Gebrauch sind, wie hoch ihre Auflagenhöhe ist. Ein Buch, das nur wenige anstößige Stellen enthält, dessen Gesamttenor aber unbefriedigend ist, kann u. U. schädlicher sein als ein Buch, das viele Entgleisungen enthält. Vor allem dann wird es gefährlicher sein, wenn seine Verbreitung wesentlich größer ist als die eines völlig unbefriedigenden Buches mit geringer Auflage. Die Aufmerksamkeit darf sich zudem nicht nur den Schulbüchern zuwenden, sondern muß mindestens ebensosehr den in den einzelnen Ländern geltenden Lehrplänen gewidmet werden, nach denen die Unterrichtsstunden konkret gestaltet werden. Aus seiner eigenen Unterrichtspraxis, aber ebenso aus seiner Lehrtätigkeit, gewann Dr. Müller den Eindruck, daß der Umfang der Information über Juden und Judentum zu gering ist. Vor allem fehlt es an einer kontinuierlichen Information über das Judentum. Wenn von Juden nur hier und da die Rede ist, dann wirkt das Wissen über sie manipulierbar. So wie im Religionsunterricht die Darstellung von Juden und Judentum eingebettet werden muß in die Neubesinnung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen und im Zusammenhang mit dem ökumenischen Neuverständnis gesehen werden will, ebenso notwendig ist es, daß die Ausführungen im Religionsunterricht mit den Lehrmöglichkeiten in verwandten Disziplinen abgestimmt werden. Der Religionsunterricht muß die Kirchengeschichte mit einbeziehen. Austausch mit den Lehrplänen über den Geschichtsunterricht scheint daher unerläßlich zu sein. Ähnliches wird für den Sprachunterricht gelten müssen, insbesondere für den Deutschunterricht.

In diesem Sinne war bereits in Bergneustadt 1960 der Versuch vom Verband der deutschen Studentenschaften unternommen worden, die verschiedenen Disziplinen, die sich mit dem Judentum beschäftigen, zusammenzubringen. Zwar geschah die Einzelarbeit in den Fachgruppen, die Ergebnisse der Tagung wurden jedoch im Plenum miteinander diskutiert. Die Ergebnisse dieser Tagung sind in dem Buch „Erziehungswesen und Judentum, die Darstellung des Judentums in der Lehrerbildung und im Schulunterricht", herausgegeben vom Verband deutscher Studentenschaften (VDS). München 1960, festgehalten [vgl. FR XIII, 50/52, S. 84; FR XVI/XVII, 61/64, S. 55]. Der Kommissionsbericht über den christlichen Religionsunterricht in Deutschland wurde auf Grund der von den Schulbuchverlagen zur Verfügung gestellten evangelischen und katholischen Religionsbüchern von Oberpfarrer Dr. *Pfisterer* und vom Berichterstatter erarbeitet. Die Arbeitstagung in Frankfurt konnte mehrfach auf diesen Kommissionsbericht zurückgreifen. Wie wichtig die Berücksichtigung auch der geschichtlichen Fragen im Religionsunterricht ist, macht die Untersuchung von Saul B. *Robinsohn* und Chaim *Schatzker* „Jüdische Geschichte in deutschen Geschichtslehrbüchern" in: Schriftenreihe des internationalen Schulbuchinstitutes, Bd. 7, Braunschweig 1963, deutlich [s. FR XVII/XVIII, 61/64, S. 158]. Den beiden Verfassern geht es darum, den nichtjüdischen Lesern und Schülern das jüdische Selbstverständnis und damit notwendigerweise auch die besonderen Akzentsetzungen in der Geschichtsdarstellung begreiflich zu machen. Für den Religionsunterricht sind besonders wichtig ihre Ausführungen über die Deutung der jüdischen Geschichte im Zeitalter des Hellenismus und insbesondere in der Auseinandersetzung mit Rom. Der chiliastische Befreiungskampf gegen die Römer endet zwar mit einer Niederlage, die jüdische Gemeinschaft festigt sich aber in der pharisäisch-rabbinischen Tradition. Die beiden Verfasser fordern ausdrücklich, daß auf die jüdischen Messiasvorstellungen eingegangen wird. Sie schlagen dafür als Modell die Person des Bar Kochba vor. Dabei gehen sie von historischen, nicht theologischen Betrachtungen aus. Eine Berücksichtigung der Vorschläge von Robinsohn und Schatzker ist nur möglich, wenn es gelingt, eine Abstimmung zwischen Geschichts- und Religionsunterricht zu erreichen.

So wie der Plan des Religionsunterrichtes mit den übrigen Unterrichtsfächern abgestimmt werden muß, ebenso müßten Katechetik und Pastoraltheologie auf die Ergebnisse der übrigen theologischen Fächer, insbesondere auf die Exegese, Rücksicht nehmen. Das gilt gerade für die Bewertung der judenfeindlich klingenden Texte im Neuen Testament. Ein Ausweichen in die Geschichte wäre hier ungenügend, vielmehr muß — das war die übereinstimmende Forderung aller Exegeten, die an der Tagung teilgenommen haben — erstens der Sinn festgestellt werden, den die jeweilig gefragte Stelle hat, und zweitens muß erörtert werden, ob und wie beschaffen die Glaubensverbindlichkeit hart klingender Worte im Neuen Testament gegeben ist und wie weit sie geht. Ein Unterscheidungsprinzip kann es jedenfalls nicht sein, judenfeindliche Stellen einfachhin als nicht glaubensverbindlich anzusehen. Denn das würde der Willkür der Interpretation Tür und Tor öffnen. Aber ebensowenig können diese Stellen naiv übernommen werden. Vielmehr ist zu berücksichtigen, daß sie die frühe Auseinandersetzung zwischen Kirche und Synagoge spiegeln. Die Berücksichtigung der Geschichte kann dazu dienen, den wahren Sinn der umstrittenen Stellen zu finden.

Nach der Erörterung der Grundsätze, die für die künftige Weise der Darstellung von Juden und Judentum im Religionsunterricht gelten sollen, wurde eine Analyse der gegenwärtigen katechetischen Situation in den verschiedenen Ländern versucht, und die Ansätze für künftige Arbeiten wurden

miteinander verglichen. In *Österreich* scheint bisher eine überdiözesane Regelung noch nicht erreicht worden zu sein, da die Auffassung der Bischöfe dort sehr unterschiedlich sind. Einen Anfang macht, wie Professor Dr. Kurt *Schubert* mitteilte, die Erzdiözese Wien. Hier ist bereits eine Kommission ins Leben gerufen, die die notwendige Revision der Schulbücher vorantreibt[2]. Wie Professor R. *Schmid* und Dr. A. *Cadotsch*, Solothurn, ausführten, besteht auch für die *Schweiz* auf Landesebene noch keine offizielle Regelung. Das kann allerdings nicht überraschen, da die Kantone in der Schweiz Selbständigkeit genießen und auch die Diözesen ihre Unabhängigkeit zu wahren bestrebt sind. Doch besteht bereits eine ökumenische Kommission für die Schweiz, deren Leiter Professor *Stirlimann*, Universität Freiburg in der Schweiz, Ökumenisches Institut, ist. Die ökumenische Kommission konzentriert sich auf die Begegnung zwischen reformierter und katholischer Theologie. Anzustreben wäre eine Erweiterung der Kommission im Sinne des römischen Sekretariats für die Einheit der Kirche. Neben der offiziellen Tätigkeit ist die inoffizielle durchaus erwähnenswert. Der Dominikanerpater Professor *Barthelemy* pflegt gute Kontakte mit den französisch sprechenden Juden um Lausanne. In den von ihm veranstalteten Hebräisch-Kursen werden Fragen auch der christlich-jüdischen Begegnung erörtert. Ein Gewinn ist die Mitarbeit der Rabbiner von Lausanne und Montreux. Die Schweizer Gesellschaft für Theologie ist interkonfessionell. Auf Vorschlag von Pater *Barthelemy* sollten auch jüdische Theologen herangezogen werden. Vorerst wird dies nur in Einzelfällen geschehen, nämlich wenn Fragen erörtert werden, die das Alte Testament betreffen. Ein erfreuliches Zeichen ist das zunehmende Interesse am Alten Testament in der Schweiz. Dort, wo das Verständnis dafür geweckt ist und ein positives Verhältnis zum Alten Testament erreicht wurde, bietet sich auch eine Einstiegsmöglichkeit in den eigentlichen Dialog zwischen Juden und Christen. Der Klerus ist informationsbereit, ja sogar dankbar dafür, wenn ihm die Zusammenhänge zwischen Altem und Neuem Testament aufgewiesen werden. Durch diesen Aufweis kann aber auch das Interesse am gegenwärtigen Judentum geweckt werden. Die Schweizer Teilnehmer legten sodann die in der Schweiz gebräuchliche Jugendbibel als Beispiel für die Unterweisung im Religionsunterricht vor. Zwar ist nach ihren eigenen Ausführungen diese Jugendbibel noch nicht vollkommen. Gegenüber früheren Fassungen stellt sie aber eine wesentliche Verbesserung dar. Das Alte Testament wird in ihr nicht als Nacherzählung, sondern in einer Auswahl der Originaltexte wiedergegeben. Die Anmerkungen zum biblischen Text sind gegenüber früheren Ausgaben wesentlich verbessert.

Für den Katechismusunterricht bedient man sich an manchen Orten des deutschen Einheitskatechismus. Daß er nicht überall eingeführt wurde, hängt damit zusammen, daß in ihn noch die Erkenntnisse des Konzils eingearbeitet werden müßten. Auch wünschen sich die Schweizer eine stärkere Betonung des heilsgeschichtlichen Momentes. Daher ist ein neuer Katechismus für die Schweiz in Arbeit. Das Katechetische Institut in Luzern ist bestrebt, daß dabei die Darstellung von Juden und Judentum in genügender Weise berücksichtigt wird. Wenn es sich zeitlich noch einrichten läßt, wird bereits in diesem Jahr eine Katechetentagung in Luzern stattfinden, bei der auch jüdische Referenten gehört werden sollen. Da das nachbiblische Judentum weitgehend unbekannt ist [vgl. FR XV, 57/60, S. 20 ff.], besteht eine der wichtigen Aufgaben darin, Handbücher zu schaffen, die zu den Quellen hinführen. Die Diözese Basel wird einen eigenen Katechismus erhalten, der sehr stark heilsgeschichtlich ausgerichtet ist. Der *Grenchener Arbeitskreis* soll darüber hinaus Hilfsmittel für den Katechismusunterricht erarbeiten. Was die Ansätze erschwert, ist, daß die Lehrpläne der verschiedenen Kantone nicht miteinander übereinstimmen, doch wird in zunehmendem Maße eine Koordination der Lehrpläne angestrebt.

Im Auftrag von Bischof *Elchinger*, dem Koadjutor für Straßburg, dem seitens der französischen Bischofskonferenz die Revision des Verhältnisses der Kirche zum Judentum übertragen ist, berichtete Abbé J. *Hoffmann*, Straßburg, über die Lage des Religionsunterrichtes in *Frankreich*. Er beschränkte sich nicht darauf, an Einzelbeispielen Mängel oder anstößige Stellen in französischen Religionsbüchern aufzuweisen. Dafür konnte er auf die Studie von Paul *Démann* verweisen „La Catéchèse Chrétienne et le peuple de la bible, Cahiers Sinoniens" [vgl. FR V, 17/18, S. 12 ff.]. Sie liegt allerdings immerhin auch schon mehr als zehn Jahre zurück. Die Bemerkungen Démanns werden daher im Einzelfall durch die neuen Erkenntnisse zu ergänzen sein, die auf dem Konzil gewonnen wurden. Noch viel mehr muß vom Catéchisme Nationale, der bereits seit zwanzig Jahren in Gebrauch ist, gesagt werden, daß eine Revision im Sinne des Konzils wünschenswert ist. Neben diesem Katechismus gibt es Diözesankatechismen. So besitzt Straßburg einen eigenen Katechismus. Doch ging es dem französischen Referenten vielmehr um anderes, Tieferliegendes. Er fragte nach dem background, aus dem der Religionsunterricht erwächst. Zwar hat der Antisemitismus in Frankreich nicht zu so furchtbaren Ausschreitungen wie in Deutschland geführt, aber er ist zumindest latent vorhanden. Die Affäre Dreyfus und andere Affären wirken in ihm nach. In der Konsequenz dieses latenten Antisemitismus wurde vielfach die Heimsuchung der Juden ohne weiteres als Gottesgericht angesehen. Die eigentliche Aufgabe, die der Kirche gestellt ist, sieht Abbé Hoffmann darin, auf die Mentalität der Lehrenden Einfluß zu nehmen. Dies ist um so notwendiger, als in der Unterrichtspraxis nicht nur die offiziell zugelassenen Lehrmittel verwendet werden, sondern jeder sich der Bücher bedient, die ihm zweckdienlich erscheinen. Daher sollte man auch auf Bücher achten, die nicht Lehrbücher im eigentlichen Sinne sind, wohl aber dem Lehrer den nötigen background geben, aus dem sein Unterricht erwächst. Kritische Überprüfung verlangen insbesondere die Schriften von Daniel Rops und Daniélou, die auch z. T. ins Deutsche übersetzt sind und auch beim deutschen Lesepublikum großen Anklang finden. Das Centre National Catéchétique strebt eine Koordination des Unterrichtes an und plant einen neuen Catéchisme Nationale. Das Institut Catholique besitzt ein katechetisches Institut mit dem Ziel der Erziehung zur Unterrichtspraxis. Es versteht sich als ein Zentrum, von dem Impulse ausgehen müssen. Ähnliches gilt von dem von Bischof *Elchinger* in Straßburg vor einigen Jahren gegründeten Institut. Erwähnung verdient, daß am Institut Chatholique Professor *Hruby* für die katholischen Theologen Einführungen in die jüdische Literatur gibt. Dieser Unterricht hat zwar nur fakultativen Charakter, doch kann angesichts der Fülle des Lehrplans kaum mehr erwartet werden. Daneben sind besonders erwähnenswert die *Semaines hébreux*, auf denen nicht nur Kenntnisse in der hebräischen Sprache vermittelt werden, sondern es auch um eine Einführung in jüdisches Denken geht. Um die Abhaltung dieser Wochen haben sich vor allem die Schwestern von Notre Dame de Sion verdient gemacht. Eine Unterweisung auch der Lehrenden erscheint als um so notwendiger, als die theologische Ausbildung des Klerus in Frankreich nicht wie in Deutschland oder Österreich hauptsächlich auf Universitäten oder Philosophisch-Theologischen Hochschulen erfolgt, sondern vorwiegend auf Seminarien. Kleinere Seminarien haben nicht immer die Möglichkeit, Wissenschaftler im strengen Sinn als Professoren zu berufen. Hinzu kommt, daß in Frankreich von den Priesteramtskandidaten nicht unbedingt das Abitur als Voraussetzung für ihr theologisches Studium gefordert wird. Die Ausbildung muß daher manchmal einen etwas schulmäßigen Charakter haben. Der Nachwuchs unter den Neupriestern hat vielfach Interessen, die ausschließlich

---

[2] *Nach Redaktionsschluß sei besonders noch hingewiesen auf das vom Erzbischöflichen Ordinariat Wien im Namen des Episkopates von Österreich herausgegebene: Alois Beck/Karl Picht: „Wir und die Welt: Lehr- und Arbeitsbuch für den Katholischen Religionsunterricht in der 8. und 9. Klasse der allgemein bildenden Höheren Schulen Österreichs. Bd. IV. Innsbruck-Wien-München 1964. Tyrolia-Verlag. Der 2. Teil für Klasse 9, Abschnitt 7 wird u. a. enthalten: Die Quellen und Grundlagen des Christentums: AT von A. Beck, Jüdische Glaubenswelt von Kurt Schubert sowie das Zweite Vatikanische Konzil. Erscheint 1968/69* [Red. d. FR].

auf der praktisch-pastoralen Seite liegen. Überall ist der beste Wille da, den Bedingungen eines christlich-jüdischen Dialogs zu entsprechen. Doch hindert Zeitnot vielfach, die Weiterbildung systematisch fortzusetzen. Um so größere Bedeutung kommt den Handreichungen für den Religionsunterricht zu, wie sie z. B. von den Schwestern von Notre Dame de Sion erarbeitet werden. Abbé Hoffmann konnte einige Beispiele dem Arbeitskreis vorlegen. Besondere Beachtung verdienen Handreichungen, die z. B. an die Feier der Liturgie anknüpfen. Die Osterfeier gibt z. B. Gelegenheit, auch einmal auf das Pessachfest der Juden einzugehen.

Ähnlich, wie es Abbé Hoffmann für Frankreich getan hatte, gab Professor C. *Rijk* einen Überblick über die Situation in Holland. Von einem allgemeinen Interesse an der jüdischen Religion als solcher darf man bei den Katholiken *Hollands* wohl nicht oder noch nicht sprechen, wohl aber von einer wachsenden Aufgeschlossenheit gegenüber dem Alten Testament. Jesus wird vielfach gar nicht ganz konkret in seiner Zugehörigkeit zum jüdischen Volk erfahren, aus dem Glauben an die Menschwerdung werden nicht immer die notwendigen Folgerungen gezogen. Dazu paßt, daß Paulus so dargestellt wird, als sei er vor seiner Bekehrung ein schlechter Mensch gewesen und erst seit Damaskus innerlich völlig umgewandelt worden. Noch sind die Lehrer am christlich-jüdischen Gespräch wenig interessiert. Bei der Verkündigung des Evangeliums bedient man sich häufig noch des traditionellen Schemas vom Gegensatz zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, vom Gegensatz zwischen Jesus und den Juden.

Aber dieses düstere Bild wird durch Zeichen der Erneuerung aufgehellt. Der „Katholische Rat für Israel" ist Mitglied des offiziell von den Bischöfen Hollands anerkannten St.-Willibrord-Vereins, des Ökumenischen Instituts Hollands. Die Zeitschrift „Christ und Israel" findet Echo. Ein *Beth ha-Midrash* ist in Amsterdam gestiftet. Es besteht die Absicht, es im Anne-Frank-Haus einzurichten. Katholische und evangelische Christen wollen hier mit Juden zusammenarbeiten. Juden sowohl orthodoxer als liberaler Richtung wollen sich an den Vorlesungen, z. B. über jüdische Exegese, beteiligen. Wenn auch orthodoxe Juden sich noch scheuen, in den Dialog mit den Katholiken einzutreten — im Gegensatz zu den liberalen Juden, wie z. B. Rabbiner *Soetendorp* —, so sind sie doch zur Information grundsätzlich bereit. Guten Anklang fanden bisher die Vorlesungen von Professor David *Flusser*, Hebräische Universität, Jerusalem, die er z. B. auf einer Arbeitswoche für evangelische und katholische Theologen gehalten hat [s. u. S. 80]. Zu den erfreulichen Zeichen gehört auch, daß die Phönix-Bibelausgabe, an deren Kommentar evangelische, katholische und jüdische Exegeten arbeiten, guten Anklang findet.

Die überlieferte Form des Katechismus wird als zu intellektualistisch empfunden, neue Wege des Unterrichts werden gesucht. Die Methoden, die in Handbüchern und sonstigen Lehrmitteln angewendet werden, zu untersuchen, ist Aufgabe von Professor *Rijk* und seinen Mitarbeitern. Wichtiger als die Verbesserung einzelner befremdlicher Stellen in den Lehrmitteln ist es, die Lehrenden für den Dialog mit dem Judentum aufzuschließen. Dann werden bestimmte Redeweisen konsequenterweise von selbst aus der Verkündigung schwinden. Für das holländische Nationalkonzil 1967 will der Katholische Rat für Israel untersuchen, wie weit die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen in Holland Beachtung gefunden hat und welche Folgerungen aus ihr für die katechetische Unterweisung gezogen wurden. Ein Symposion, das für den Herbst 1967 geplant ist, soll die gleiche Frage hinsichtlich der verschiedenen europäischen Länder und Amerikas stellen.

Chanoine Professor J. *Giblet*, Löwen, der von Kardinal *Suenens* für die Arbeitstagung in Frankfurt delegiert wurde, konnte ein von der Universität Löwen erarbeitetes Studienprojekt über die Darstellung der Juden in den französischsprachigen Schulbüchern, den Missalen und Bibelausgaben vorlegen. Dieses Projekt will den Forderungen der Konzilserklärung Rechnung tragen. Dazu gehört nicht zuletzt die Verbesserung der Weise der Darstellung von Juden und Judentum sowohl im Religionsunterricht als auch in der christlichen Liturgie. Nur eine streng wissenschaftliche Untersuchung darüber erlaubt sichere Schlußfolgerungen. Der von Chanoine Giblet vorgelegte Plan wurde von den Tagungsteilnehmern mit großer Aufmerksamkeit gehört und fand grundsätzlich Zustimmung. Die in *Belgien* beabsichtigte Arbeit scheint so vorbildlich vorbereitet zu werden, daß auch die Untersuchungen in anderen Ländern daraus Gewinn ziehen könnten. Eine internationale Zusammenarbeit könnte wünschenswert sein. Das Projekt wurde von den Tagungsteilnehmern geprüft. Ergänzungsvorschläge sollen Chanoine Giblet mitgeteilt werden. Der Arbeitskreis traf sich am 11. und 12. Juni 1966 in *Löwen* zu einem weiteren Gespräch, um die Möglichkeiten einer internationalen Zusammenarbeit des Näheren zu erörtern. — Die Fuldaer Bischofskonferenz beauftragte den Leiter des Katholisch-Ökumenischen Instituts der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster, Professor E. *Iserloh*, mit der Revision der katholischen Religionsbücher hinsichtlich der Äußerungen bezüglich der akatholischen Konfessionen. Dieser Auftrag erstreckt sich nicht unmittelbar auf die Darstellung des Judentums. Doch steht Professor Iserloh, der sich auf dem Gebiet der Revision verhängnisvoller Legenden unter anderm dadurch Verdienste erworben hat, daß er die Ungeschichtlichkeit der Ritualmordlegende im Falle des Werner von Bacharach nachwies und dadurch die Tilgung seines Festes ausdem Trierer Kalender initierte [s. FR XV, 57/60, S. 158], in engem Kontakt mit Professor Th. *Filthaut*, der die Notwendigkeit der Ausmerzung mancher anstößig klingender Stellen bereits eingehend in seinem Gutachten begründet hat. Zuvor hatte er sich bereits in seiner Studie „Israel in der christlichen Unterweisung". Schriften zur Katechetik, Bd. 3, München 1963, nachdrücklich für eine Neubesinnung eingesetzt [vgl. FR XV, 57/60, S. 7].

Die Teilnehmer der Arbeitstagung in Frankfurt wurden jedoch auch noch über andere in Deutschland geleistete Arbeiten auf dem Gebiet einer Neubesinnung der christlichen Unterweisung gegenüber den Juden informiert. Insbesondere kamen die Studien von Professor J. *Solzbacher*, Neuß, zu Wort, in denen Hinweise für eine positive Gestaltung des Religionsunterricht gegeben werden. Neben früheren Arbeiten [vgl. FR III, 10/11, S. 5 ff.] verdienen seine Ausführungen über „Die Juden in der katechetischen Unterweisung", veröffentlicht in W. P. Eckert und E. L. Ehrlich, „Judenhaß — Schuld der Christen?!" [s. FR XVI/XVII, S. 140 ff.], Aufmerksamkeit. Gegenwärtig erscheint eine katechetische Handreichung von ihm. Beachtung dürfen aber auch die Religionslehrertagungen finden, die bisher bereits einige Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit veranstalteten. Besondere Erwähnung verdient die im Juni 1960 im Kloster Schäftlarn mit Zustimmung des Erzbischöflichen Ordinariats München-Freising und des Dekanates der evangelisch-lutherischen Kirche durchgeführte Religionslehrertagung, auf der auch die jüdischeen Bedenken an dem christlichen Religionsunterricht zu Wort kamen. Das erste Referat hielt Professor Baruch *Graubard*, *München:* „Wo bietet nach jüdischer Auffassung der christliche Religionsunterricht Anlaß zum Entstehen antisemitischer Tendenzen?"

Auch für die Arbeitstagung in Frankfurt war es wichtig, daß Juden ihre Bedenken und Wünsche äußern konnten. Wortführend waren Landesrabbiner Nathan Peter *Levinson* und Dr. Ernst Ludwig *Ehrlich*. Die jüdischen Bedenken und Wünsche wurden schließlich thesenartig in Form einer Empfehlung zusammengefaßt und durch Vorschläge und Anregungen seitens der katholischen Teilnehmer ergänzt:

Empfehlung:

„Da also das den Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist, will die heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht

biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gespräches sind." Angeregt durch diese Aufforderung der „Declaratio de ecclesiae habitudine ad religiones non christianas" haben sich auf Einladung des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit aus Belgien, Deutschland, Frankreich, Holland, Österreich und der Schweiz einige Experten auf dem Gebiet der Pastoraltheologie, Katechetik, Exegese und der ökumenischen Theologie mit Vertretern des Judentums zu einer Arbeitstagung zusammengefunden. Um die Intention der Declaratio zu verwirklichen, erscheint es notwendig, von konkreten Aufgabenstellungen auszugehen. Der Religionsunterricht, der die Haltung der Christen zu den Juden wesentlich mitbestimmt, muß in diesem Sinne überprüft werden, wie es auch die Declaratio selbst fordert: „Darum sollen alle dafür Sorge tragen, daß niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, das mit der Wahrheit des Evangeliums und mit dem Geiste Christi nicht in Einklang steht." Die Arbeitsgruppe ist überzeugt, daß eine christlich-jüdische Begegnung einzugliedern ist in den ökumenischen Aufbruch, wie es der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils entspricht. Obwohl die Juden nicht im strengen Sinne zur Ökumene gehören, besteht doch auf Grund der Heilsgeschichte ein einzigartiges Verhältnis der Kirche zu ihnen. Um so mehr scheint es gerechtfertigt, nach den Wünschen der Juden an den christlichen Religionsunterricht zu fragen.

I.

Folgende Wünsche wurden jüdischerseits geäußert:

1. Um ein Gespräch zwischen Juden und Christen zu ermöglichen, wäre es bei der Darstellung des Lebens Jesu notwendig, die religiöse, kulturelle, geistige Vielgestalt seiner Umwelt zu berücksichtigen [s. o. S. 45 ff.]. Aufmerksamkeit verdienen besonders die eschatologischen und messianischen Erwartungen seiner Zeit.

2. Bei der Schilderung der verschiedenen Strömungen des Judentums zur Zeit Jesu sind Verallgemeinerungen zu vermeiden. Zum Beispiel entspricht das übliche Bild vom Pharisäer als dem Juden, der in Heuchelei und veräußerlichter Gesetzesbeobachtung verhaftet bleibt, nicht der pharisäischen Richtung der damaligen Zeit und noch weniger den Juden als solchen. Daher sollten zum Verständnis des Judentums die Selbstzeugnisse herangezogen werden.

3. Es genügt nicht, in der Frage nach den Schuldigen an Jesu Tod zu unterscheiden zwischen der Verantwortlichkeit der Führer und des Volkes, weil damit die Gefahr einer Verallgemeinerung nicht gebannt ist (Kollektivschuld). Es muß befremden, wenn Christen die Verfolgungen des jüdischen Volkes als Gottes Gericht bezeichnen.

4. Das Judentum versteht sich nach wie vor als kontinuierliches Weiterleben des Bundes mit Gott. Daher ist ein Begriff wie „Spätjudentum" irreführend. Es kann auch nicht genügen, wenn lediglich einige Punkte der jüdischen Geschichte (besonders Konfliktsituationen) herausgestellt werden.

5. Sichtbar gemacht werden sollte zum gegenseitigen Verstehen die jüdische Frömmigkeit, wie sie in Heim, Synagoge und Lehrhaus gelebt wird.

6. Die Vorstellung und das Reden von den „ungläubigen" Juden ist kränkend. Die Judenbekehrung entspricht nicht dem Selbstverständnis der Juden als Volk Gottes. Jeder Versuch dazu belastet den Dialog.

II.

Um diesen berechtigten Wünschen zu entsprechen und zugleich der Aufforderung der Declaratio nachzukommen, erscheint es den katholischen Gesprächspartnern notwendig, folgende Gesichtspunkte zu beachten:

1. Die Kontinuität des Alten und des Neuen Testamentes ist hervorzuheben als die *eine* Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen. Das Verständnis des Alten Testamentes einseitig als Religion des Gesetzes ist eine Verfälschung. Besondere Beachtung verlangt die Liebesbotschaft, die in der Vergangenheit oft verzeichnet wurde. So entspricht die Gegenüberstellung eines Gottes der Rache im Alten Testament und eines Gottes der Liebe im Neuen Testament nicht der biblischen Wirklichkeit.

2. Um das Geheimnis der Menschwerdung Christi ernstzunehmen, ist es erforderlich, ihn in seiner jüdischen Verwurzelung zu sehen. Würde dies nicht beachtet, so bestünde die Gefahr eines gnostischen Mißverständnisses. Jesus ist nicht nur ein geborener Jude, sondern hat auch als Jude gelebt, gedacht, gebetet und gesprochen. Daraus erklärt sich auch, daß vielen seiner Zeitgenossen und sogar den Aposteln es Mühe machte, ihn in seiner eigentlichen Messianität zu erkennen.

3. Auch die Urgemeinde lebte zunächst im damaligen Judentum, und zwar in engerer Verbindung mit dem Tempel als manche andere zeitgenössische Richtungen. „Die Kirche hält sich gegenwärtig, daß aus dem jüdischen Volk die Apostel stammen, die Grundfesten und Säulen der Kirche, sowie die meisten jener ersten Jünger, die das Evangelium Christi der Welt verkündet haben."

4. Bei der Verkündigung der neutestamentlichen Botschaft ist auf die Eigenart dieses Glaubenszeugnisses zu achten. Wie die heutige Bibelwissenschaft zeigt, spiegelt sie den früheren Gegensatz zwischen Kirche und Synagoge. Der Exegese ist damit die Aufgabe gestellt, verschiedene Punkte der neutestamentlichen Botschaft neu zu überprüfen, z. B. die Darstellung der Parabeln des Herrn, die Aussagen der Leidensgeschichte, die Begriffe „die Juden", die Pharisäer, Erlösung, Verwerfung. Die paulinischen Aussagen über die Heilsbedeutung Israels, besonders Römer 9-11 und Epheser 2, sind in die christliche Botschaft klarer einzugliedern. Es ist leider nicht zu leugnen, daß in der Vergangenheit der Antijudaismus sich zu seiner Rechtfertigung auf die Schuld am Kreuzestod Jesu berufen hat. Gerade darum darf bei der Verkündigung, in Katechese und Predigt nicht übersehen werden, welchen Anteil an der Passion der Verrat des Judas hatte, die Verleugnung des Petrus, die Flucht der übrigen Apostel, die Ohnmacht der Jesu wohlgesonnenen Mitglieder des Hohen Rates, Pilatus und die römischen Soldaten. Vor allem aber muß gesagt werden, daß der tiefste Grund des Leidens Jesu in den Sünden der Menschen aller Zeiten liegt, vgl. z. B. die Lehre des Catechismus Romanus.

5. Das Judentum begegnet uns nicht nur in der Heiligen Schrift, sondern auch in der Kirchengeschichte. Daher wäre anstelle einer nur punktuellen Erwähnung der Juden die Eigenart ihrer Geschichte auch anhand ihrer eigenen Quellen klarer herauszustellen. Als besondere Aufgabe der Exegeten und Kirchenhistoriker drängt sich auf, die Geschichte der Trennung von Kirche und Synagoge sowie die Bedeutung des Judenchristentums aufzuhellen.

6. Das Selbstverständnis der Kirche als Volk Gottes verlangt es, sich des lebendigen Bandes bewußt zu werden, das sie mit dem jüdischen Volk verbindet. Das fordert auch die „Declaratio de ecclesiae habitudine ad religiones non christianas", die den Abschnitt über die Juden so einleitet: *„Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes geistlich mit dem Stamme Abrahams verbunden ist."* Im Sinne dieses Selbstverständnisses muß die Unterweisung die religiösen Werte auch des gegenwärtigen Judentums erschließen. Anknüpfungspunkte bietet sich neben der biblischen Unterweisung in der Liturgie und im Kirchenjahr.

III.

Die Verwirklichung dieser Anliegen steht und fällt mit der inneren Haltung der Christen gegenüber dem Judentum. Die Aussprache über die Situation in den einzelnen Ländern zeigte deutlich, daß auch an Orten, wo ein militanter Antisemitismus fehlt, antijüdische Denkschematismen wirksam sind. Dies ist um so gefährlicher, als es sich hier um Vorurteile handelt, die vom Unterbewußtsein gesteuert werden. Daher genügt es nicht, die Lehrmittel (Handbücher) zu überprüfen. Vielmehr müßte auch auf die Haltung der Lehrenden zum Judentum eingewirkt werden. Erfreuliche Ansätze sind, wie das Arbeitsgespräch zeigte, durchaus vorhanden, bedürften jedoch einer intensiven Förderung und Ausweitung.

12 Die Darstellung des Judentums und Israels in Geschichtsbüchern der Bundesrepublik

Vortrag von Oberstudienrat Lothar Mattheiß, Freiburg, gehalten auf der Tagung für Lehrer und Lehrerinnen über „Probleme des Staates Israel und seine Behandlung im Schulunterricht" vom 18. bis 21. Juli 1966 in der Staatlichen Akademie Calw/Württemberg

I. Einleitung: Bei der Lektüre der „Freiburger Rundbriefe" X, 37/40 (S. 22 ff.) und XI, 41/44 (S. 20 ff.) fand ich eine Untersuchung, die sich mit dem Thema: *„Israel und Judentum in heutigen Geschichtsbüchern"* befaßte. Es waren jedoch nur Auszüge aus deutschen Geschichtsbüchern abgedruckt, welche *die Oberstufe an Gymnasien, d. h. 17—20jährige* Jugendliche. betrafen.

Es ist wohl richtig. daß erst Schüler der Oberstufe ein richtiges geschichtliches Verständnis aufbringen können, doch beginnt der Geschichtsunterricht in der *Volksschule* — die für den größten Teil unserer Kinder bisher die einzige vollzeitliche Schulbildung bedeutet — bereits mit dem *5. Schuljahr* (denn die Schüler werden ja mit 14/15 Jahren schon ins Berufsleben entlassen), in den *Höheren Schulen* mit dem *7. Schuljahr* (= Quarta).

Mithin müßte eine Betrachtung auch diese Schularten bzw. Altersstufen einbeziehen, ohne jedoch auf die berufsbegleitenden Schulen (Handels-, Gewerbeschulen usw.) einzugehen, deren Unterrichts- und Schulbuchprobleme eine gesonderte Untersuchung aufzeigen sollte.

Die Schulbuchverlage müssen die einzelnen Schularten und Altersstufen berücksichtigen. Die Lehrer haben eine dem Alter der Schüler entsprechende Methode anzuwenden. Richtschnur sind die jeweiligen Bildungspläne der Kultusministerien. So schreibt z. B. der Bildungsplan für die Volksschulen in Baden-Württemberg als Ziel des Geschichtsunterrichts unter anderem vor (S. 75 f.):

„In der Begegnung mit der Geschichte sollen die Kinder zur Wahrhaftigkeit, Rechtlichkeit, Duldsamkeit und zur Ehrfurcht erzogen werden. Das Bewußtsein der Schicksalsverbundenheit und Schuldverhaftung (Bezug zur NS-Verfolgung: Anm. d. Verf.) der Menschen wird dabei geweckt, die Liebe und Verantwortlichkeit gegenüber Volk und Heimat vertieft, die Achtung vor der Leistung anderer Völker (z. B. Staat Israel: Anm. d. Verf.) verstärkt und ein einfaches Verständnis für die politischen Gegenwartsaufgaben angebahnt."

Auch die Unterrichtsmethode ist der Auffassungsgabe der Kinder der Volksschule angepaßt. So heißt es bezüglich der Methode (S. 75): „Der Geschichtsunterricht ist im Geist der demokratischen Verfassung zu erteilen und muß von Verantwortungsbewußtsein und pädagogischem Takt getragen sein. Dies gilt besonders für die Fragen, die religiöse und politische Anschauungen und Beziehungen zwischen den Völkern berühren. Der Lehrer wird die Verschiedenheit in der Beurteilung geschichtlicher Ereignisse zum Anlaß nehmen, die Kinder zum Verstehen einer anderen Meinung und damit zur Toleranz zu erziehen.

Allgemein muß gelten, daß Werke des Friedens höher zu bewerten sind als kriegerische Leistungen, Heldentum des Bekennermutes und der selbstlosen Menschenliebe höher als Machtstreben und militärischer Ruhm, ein verträgliches Zusammenleben in Freiheit und Gerechtigkeit höher als eine Politik der Gewalt."

Dazu werden Einzelanweisungen gegeben wie z. B.:

„Im 5. und 6. Schuljahr ist nur lebendige Erzählung im Hinblick auf die Erlebnisweise der Kinder möglich. Deshalb Bilder großer Persönlichkeiten, spannender Handlungsablauf. Erst vom 7. Schuljahr an gedankliche Durchdringung der geschichtlichen Tatsachen und Erarbeitung von Entwicklungslinien." Daher sieht der Bildungsplan erst für das *8. Schuljahr* das Thema: *„Konzentrationslager und Judenverfolgungen"* vor. Diesem Gesichtspunkt müssen die Verlage Rechnung tragen. Wir müssen unter diesem Aspekt die *Geschichtsbücher für diese Altersstufe überprüfen.* Auch die Mittelschulen und Gymnasien haben das oben Gesagte zu beachten und wenden dementsprechend die Ergebnisse der Jugendpsychologie an. Dabei ergeben sich 3 Unterrichtseinheiten: 1. Der Vorkurs mit seinen Bildern aus der Geschichte; 2. Die Mittelstufe mit systematischer Erarbeitung des Geschichtsstoffes an Hand bildhafter und packender Darstellung und 3. Die Oberstufe ohne chronologischen Durchgang mit einzelthematischer und längsschnittlicher Behandlung des Geschichtsmaterials. z. B. „Die Bedeutung des Judentums in der europäischen Geschichte."

Für unser Thema ergibt sich daraus folgendes: Im 6. und 7. Schuljahr der Gymnasien und Mittelschulen wird bei der Alten Geschichte das Thema *„Israel und Judentum"* behandelt. Im 9. bzw. 10. Schuljahr *„Die Diktatur des Nationalsozialismus"* (Rassenlehre, Judenverfolgungen). Auf der Oberstufe dasselbe in Form von Einzelthemen oder Längsschnitten unter Anwendung wissenschaftlicher Methoden wie z. B. Quellenstudium, Quellenkritik und -Interpretation. Die Wichtigkeit gerade der zeitgeschichtlichen Ereignisse wird noch durch einen besonderen Erlaß des Kultusministeriums unterstrichen. Es heißt darin: „... es erscheint angebracht. die Schulen eindringlich darauf hinzuweisen. daß es keineswegs genügt, lediglich den geschichtlichen Ablauf des Dritten Reiches im Unterricht zu behandeln. Vielmehr müssen die Lehrer im Geschichts- oder Gemeinschaftskundeunterricht an Hand von guter Lektüre auf die grausamen Übergriffe eingehen, welche sich die Machthaber während der Diktatur unter Mißachtung der primitivsten Gebote der Menschlichkeit zuschulden kommen ließen. Die Behandlung solcher Themen im Unterricht der Abschlußklassen ist für alle Schulen verbindlich ..." (Erl. des KM von Baden-Württ. vom 9. 11. 1959). Ein Zurückgreifen auf die staatlichen Richtlinien für die Gestaltung des Geschichtsunterrichts erscheint mir deshalb notwendig, weil 1. die Benützung der Geschichtsbücher nur in Beziehung zum gültigen Lehrplan erfolgen kann. In den Richtlinien heißt es nämlich ausdrücklich: „... der Lehrer darf sich nicht durch die Lehrbücher zur Stoff-Fülle verleiten lassen, sondern er muß den ‚Mut zur Lücke' aufbringen und die Ereignisse um Schwerpunkte konzentrieren, die es ihm erlauben, das historische Geschehen am Schicksal einzelner Menschen oder Gruppen mit um so stärkerer Eindringlichkeit sichtbar werden zu lassen ...", 2. alle in unseren Schulen verwendeten Lehrbücher einem eingehenden Genehmigungsverfahren unterliegen. das natürlich die Lehrpläne zur Richtschnur nimmt. Hier ist eine wirksame Bremse, um von vornherein alle Bücher auszuscheiden. die nicht dem letztgenannten Erlaß über die Behandlung der Hitlerdiktatur im Unterricht entsprechen.

II. Bei der Darstellung des *Judentums und Israels* habe ich allgemein 6 Zeitabschnitte gefunden. in denen in irgendeiner Weise auf das Judentum und Israel in den Geschichtsbüchern hingewiesen wird — ohne zunächst auf die Frage der Schwerpunkte und Ausführlichkeit einzugehen.

1. Altertum: a) Geschichte Israels, b) der jüdische Krieg (Titus usw.)
2. Mittelalter: a) Kreuzzüge (Judenverfolgungen Köln usw.), b) 1349 Pest, c) Ghetto
3. Neuzeit: jüdische Faktoren an Fürstenhöfen
4. 18./19. Jahrhundert: a) Emanzipation, b) Antisemitismus (Polen, Rußland)
5. 20. Jahrhundert: a) Symbiose: Kunst und Künstler in den „goldenen 20ern", b) Hitlerdiktatur
6. Nachkriegszeit: Der Staat Israel.

Wir wollen nunmehr nach den einzelnen Schularten getrennt betrachten, wie diese Zeitabschnitte behandelt werden und wo bei der Stoffverteilung die Schwerpunkte liegen:

A. Volksschulen

Entsprechend der Auffassungsgabe und dem Lebensalter der Schüler liegt der Schwerpunkt — auch vom Lehrplan aus — im 8. Schuljahr bei der Darstellung der Hitlerdiktatur, aber in dem Unterrichtswerk für Volksschulen „Mit eigener Kraft" Bd. 1. *Verlag Klett*, 9. Aufl. 1965, findet sich das Thema (S. 13): Völker des Altertums als Vorbilder und Lehrmeister, „*Das Volk Israel, die Juden*" (für das 5. Schuljahr).
Für das 5. Schuljahr wird in einfacher Sprache die Auswanderung der Juden aus Ägypten geschildert. Ferner die Wanderung nach Kanaan unter Hervorhebung von Moses, den Zehn Geboten, Jahwe usw. Kurzer Hinweis auf die Könige Saul, David und Salomon, Tempelbau, 12 Stämme, Propheten, 587 v. Chr. usw.

Leseprobe: „Später verlor das jüdische Volk seine Selbständigkeit und zerstreute sich in alle Welt. Im Volke der Juden wurde Jesus Christus geboren. Mit ihm begann eine neue Zeitrechnung."

Am Schluß des Abschnitts stehen Fragen wie z. B.: „Nenne Städte und Länder, wo viele Juden leben!" — „Seit einigen Jahren haben die Juden wieder einen eigenen Staat. Wo liegt er? Wie heißt er?"
In Band 4 für das 8. Schuljahr wird das 3. Reich behandelt; unter dem Thema „Diktatoren stürzen die Welt ins Unglück" steht über die Judenverfolgungen:

Leseprobe: „Am schlimmsten erging es den Juden. Man stieß sie aus dem deutschen Volk aus. Ausnahmegesetze nahmen ihnen das Bürgerrecht. Sie durften nicht mehr Ärzte, Richter, Rechtsanwälte und Schriftsteller sein. Das Volk sollte nicht mehr in jüdischen Geschäften, vor allem nicht in Warenhäusern, einkaufen. Als ein Jude in Paris einen deutschen Diplomaten erschoß, kam es auf Anordnung der Partei zu schweren Ausschreitungen (1938). Die Synagogen wurden angezündet, jüdische Geschäfte geplündert und beschädigt, viele Juden mißhandelt. Die Polizei durfte nicht eingreifen. Die Juden mußten 1 Milliarde Sühne zahlen. Sie erhielten keinen gerichtlichen Schutz und wurden unter Polizeiaufsicht gestellt. Unzählige Juden und viele andere Menschen wies man in Konzentrationslager ein, nur weil sie einer (sog.: Anm. d. Red. FR) ‚fremden Rasse' angehörten oder eine andere politische oder religiöse Überzeugung vertraten. Sie wurden von der Außenwelt abgeschnitten und in fürchterlicher Enge zusammengepfercht, oft 10 000—30 000 Menschen in einem kleinen Lager. Hier sollten sie — [wie die damaligen Machthaber vorgaben] — ihre angeblich schlechte und unwürdige Gesinnung gegenüber Volk und Vaterland ändern oder einem qualvollen Tod entgegengehen. So erklärte der preußische Ministerpräsident Göring bei der Einweihung des ersten Konzentrationslagers in Sachsenhausen bei Berlin: ‚Hier habe ich keine Gerechtigkeit zu üben, hier habe ich zu vernichten und auszustoßen, weiter nichts!' Die Schutzhäftlinge mußten bei kärglichster Verpflegung bis zur Erschöpfung arbeiten. Dauernde Zählappelle raubten ihnen die geringe Freizeit. Prügelstrafen gehörten zum täglichen Brot. ‚Sonderbehandlungen' übertrafen selbst die Folterungen des Mittelalters. ‚Wissenschaftliche Versuche' wurden an den Häftlingen unternommen und führten häufig zum Tode. In besonderen Anlagen wurden schließlich täglich 6000—10 000 Menschen mit Blausäure vergast. Andere wurden erschossen, erschlagen und gehängt. Ihre Zahl ging im Laufe der Jahre in die Millionen. Die Opfer waren Angehörige von nicht weniger als 30 Nationen ..."

Fragen: „Die Hitlerdiktatur mißachtete die Menschenrechte. Berichte hierüber!" (S. 44)

Über den Staat Israel steht auf S. 59 folgendes:

Leseprobe: „Die arabischen Staaten und der neugegründete Staat Israel stehen sich als Feinde gegenüber. Mit englischer und amerikanischer Unterstützung erhielten 1918 [am 2. 11. 1917!] die Juden in Palästina eine Nationale Heimat [sollte heissen: „nationale Heimstätte"!], jedoch keinen eigenen Staat. Aus der ganzen Welt wanderten zahlreiche Juden zu. Als 1948 [November 1947!] die Vereinten Nationen der Teilung Palastinas in einen jüdischen und einen arabischen Staat zustimmten, riefen die jüdischen Führer den Staat Israel [am 14. 5. 1948] aus. Von diesem Zeitpunkt an begannen alle arabischen Staaten den Krieg mit Israel, der praktisch bis heute andauert; denn ein Waffenstillstand beendete zwar die Kämpfe, ein Friede ist jedoch nicht zustandegekommen. Die bedauernswerten Opfer dieser kriegerischen Auseinandersetzungen sind die arabischen Flüchtlinge. Während sie in Jordanien als einzigem arabischen Staat in die Wirtschaft und in das dortige Leben eingegliedert wurden, fristen Hunderttausende an der ägyptisch-israelischen Grenze am Gazastreifen ein kümmerliches Flüchtlingsdasein." [1]

Vergleichen wir mit diesen Leseproben die frühere Auflage des „*Klettbuches:* Damals und heute (von 1952), so stellen wir folgende positive Veränderungen fest:

1. Die Darstellung Israels im Altertum entspricht zwar wörtlich der alten Ausgabe (Bd. 1. S. 14), doch wurde der Abschnitt über die Judenverfolgungen nahezu verdoppelt, der Teil über die Konzentrationslager neu hinzugefügt.
2. Fehlte in der früheren Ausgabe überhaupt jeglicher Hinweis auf Israel, so wurde jetzt die oben zitierte Schilderung aufgenommen.

Am besten ist jedoch in der neuen, bunten Ausgabe von „*Damals und heute*" (1965/66, Ausg. B. Bd. 3) die Judenverfolgung beschrieben, z. B.:

Leseprobe: „Das NS-Reichsbürgergesetz bestimmte: ‚Reichsbürger ist nur der Staatsangehörige deutschen und artverwandten Blutes. Eheschließungen zwischen Juden und Staatsangehörigen deutschen Blutes sind verboten. Trotzdem geschlossene Ehen sind nichtig. Ein wahrer Leidensgang der deutschen Juden begann. Kein Jude durfte mehr Hochschullehrer, Arzt, Richter, Rechtsanwalt oder Schriftleiter sein. Der Besuch der Theater, der Kinos, der Museen war verboten. Jüdische Kinder durften keine öffentlichen Schulen mehr besuchen ... Vom 6. Lebensjahr an mußten später alle Juden als sichtbares Zeichen auf der Kleidung den gelben Judenstern tragen ... Noch weit Entsetzlicheres geschah, als Hitler im Zweiten Weltkrieg die Endlösung der Judenfrage befahl (1941) [auf der sogen. Wannsee-Konferenz vom 20. 1. 1942]. Die ganze jüdische Bevölkerung der besetzten Gebiete sollte vernichtet werden.'"

Frage: „Zeige an Beispielen, daß die Hitlerregierung vor Verbrechen nicht zurückschreckte!" Zum Lesen: Leseheft „Aus der Vergangenheit" Nr. 1934; „Unter der Gewaltherrschaft Hitlers", Seite 1—15.
Hier ist anzumerken, daß der *Klett-Verlag* auch für Volksschulen eine Reihe von „Lese- und Arbeitsstoffen" für den Geschichtsunterricht herausgebracht hat mit dem Titel: „Aus der Vergangenheit". Das Geschichtsbuch nimmt jeweils auf das passende Leseheft Bezug.
In der erwähnten verbesserten Ausgabe B findet sich auf S. 114 auch eine geänderte Darstellung Israels:

Leseprobe: „Aus der ganzen Welt wanderten zahlreiche Juden zu (von 1919—1947: 402 000) ... In Israel selbst leben jedoch auch noch 200 000 Araber als gleichberechtigte Bürger und nehmen am wirtschaftlichen Aufschwung des Staates teil." [1a]

Zusammenfassend ist zu sagen, daß die *Ausgabe B des Klett-Verlages* für unseren Problemkreis den anderen Ausgaben des Verlages vorzuziehen ist.

---

1 Weil die arabischen Staaten „die Wunde offenhalten wollen als Affront gegen die Vereinten Nationen und als Waffe gegen Israel" (Ralph Galloway, ehemaliger UN-Beauftragter für die Hilfsmaßnahmen in Jordanien). Anm. d. Red. d. FR.

1a 1966: 280 000 Araber in Israel. Vgl. F. Schürholz, S. 5 (s. u. S. 153).

B. Die Mittelschule (Realschule)

Die Mittelschule beginnt erst im 7. Schuljahr mit dem systematischen Gang durch die Geschichte. Unseren Problemkreis wollen wir für diese Schulform an dem verbreiteten Geschichtsbuch des Verlages *Schöningh und Schroedel:* „Geschichtliches Unterrichtswerk, Ausg. C, aufzeigen.

In *Band 1* haben wir eine systematische Darstellung der Geschichte der Israeliten im 3. Abschnitt unter dem Leitthema „Die Juden" (S. 22).

Auf S. 96 eine bemerkenswerte Schilderung der Zerstörung Jerusalems unter Titus, z. B.:

Leseprobe: „Als Vespasian nach der Absetzung Neros Kaiser wurde, übertrug er seinem Sohn Titus den Oberbefehl gegen die Juden. Titus schloß mit seinen Legionen die Stadt ein. Die Christen waren, eingedenk der Weissagung Jesu Christi, aus Jerusalem geflohen und hatten Zuflucht im Ostjordanland gesucht. Trotz der Hungersnot, die in der eingeschlossenen Stadt ausgebrochen war, lehnten die Juden es ab, sich zu ergeben. Sie verteidigten Jerusalem mit dem Mute der Verzweiflung. Als Titus zur Eroberung der Stadt schritt, gab er den Befehl, das prächtige Heiligtum der Juden, den Tempel, zu schonen. Aber während des Kampfes schleuderte ein Soldat einen Feuerbrand in den Tempel. Das herrliche Bauwerk ging in Flammen auf. Die meisten Juden fanden in den Straßenkämpfen den Tod. Die Überlebenden verstreuten sich in alle Teile des Römerreiches; denn Jerusalem wurde dem Erdboden gleichgemacht (70 n. Chr.). Doch der Glaube an den einen Gott Jahwe und an die Verheißungen, die er seinem Volke im Alten Testament geoffenbart hatte, verband die Juden auch in der Zerstreuung als eine religiöse Gemeinschaft. Die Überzeugung, von Gott für die Verwirklichung seines Heilsplanes hier auf Erden auserwählt zu sein, hat der jüdischen Gemeinschaft die Kraft gegeben, alle Versuchungen und Verfolgungen bisher zu überleben."

Unter dem Thema Kreuzzugsbewegung steht in *Band 2/3* (S. 34) folgender Satz: „Ganz gegen das Gebot des göttlichen Erlösers Jesus Christus erschlugen sie die Mohammedaner und Juden und plünderten ihre Häuser."

Auf S. 82: „Das bürgerliche Mittelalter" lesen wir:

Leseprobe: „Die Händler: Diese Händler waren Landfremde: Syrer, Griechen, Juden. An Rhein und Donau waren vor allem die jüdischen Händler tätig. Sie waren es besonders, die aus dem Süden die kostbaren Sachen nach dem Norden brachten ... Ein Vertrauter des Kalifen in Bagdad sagte damals von den jüdischen Händlern: ‚Sie sprechen persisch, römisch, arabisch, fränkisch, slawisch, spanisch. Sie reisen von Westen nach Osten und von Osten nach Westen, teils zu Wasser, teils zu Land. Im Frankenland schiffen sie sich auf das Meer ein, reisen nach Ägypten, laden dort ihre Ware auf Kamele und ziehen in fünf Tagen nach Suez. Dort schiffen sie sich auf das östliche Meer ein nach Dschiddah, von dort ziehen sie nach Sind, Indien und nach China. Auf ihrer Rückkehr beladen sie sich mit Gütern der östlichen Länder. Manchmal schiffen sie sich auch vom Westen her nach Antiochia ein. Von dort erreichen sie in dreitägiger Wanderung den Euphrat und kommen dann nach Bagdad. Die Kaufleute, die aus Spanien und dem Frankenlande kommen, gehen nach Tanger und Marokko und von dort aus nach Afrika und Ägypten.'"

Im *4./5. Band* ist ein Abschnitt der Emanzipation der Juden gewidmet (S. 90):

Leseprobe: „Im Anschluß an die Einführung der Gewerbefreiheit vollzog Hardenberg 1812 auch die Befreiung der Juden in Preußen von den Beschränkungen ihres Daseins. Bis dahin hatte man die Juden nicht als Staatsbürger angesehen, sondern nur als Fremde geduldet, die in besonderen, nachts abgeschlossenen Judengassen, den ‚Ghettos', leben mußten. Jetzt wurde das Ghetto aufgehoben und der Jude zum preußischen Staatsbürger erklärt. Von da ab durfte er sich überall in den Städten niederlassen oder auf dem Lande wohnen, Grundstücke kaufen; auch alle Gewerbe standen ihm zum ersten Male wie jedem anderen offen. Die Heirat zwischen Juden und Christen war jetzt möglich. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurden die Juden auch zu den Staatsämtern zugelassen; ferner erhielten sie Zutritt zu den akademischen Berufen, wenn auch oft erst, nachdem sie zum Christentum übergetreten waren."

Das Sachregister enthält in *Band 5* unter Hitler-Deutschland (S. 183) die Stichworte: Antisemitismus (S. 20/21), Diffamierung des Judentums (21, 42), Entrechtung der Juden (42, 43), Endlösung der Judenfrage (42, 43, 44).

Zum Thema Antisemitismus werden beispielsweise folgende Ausführungen gemacht:

Leseprobe: „Antisemitismus (Abneigung oder Feindseligkeit gegen Juden) hat es lange vor Hitler gegeben. Schon seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. lebten große Teile des Judenvolkes bei fremden Völkern, denen sich die Juden wegen ihrere religiösen und kulturellen Eigenarten nicht angleichen konnten. Deshalb wurden sie immer wieder verfolgt und galten als rechtlos oder lebten als Bürger minderen Rechts. Als begabte Kaufleute und Händler erregten sie Neid und Mißgunst, die sich nicht selten in Ausschreitungen entluden. Hitlers Antisemitismus aber war von besonderer Art. Für Hitler waren die Juden kein Volk, sondern eine ‚Rasse von Ausbeutern und Parasiten', die an allem Unglück und Elend in der Welt die Schuld tragen sollte; ihr gegenüber stellte er die ‚nordische Herrenrasse'. Als deren Vertreter dachte er sich selbst und seine Gesinnungsgenossen. Die Hauptaufgabe der ‚nordischen Herrenrasse' sah er darin, alle ‚minderwertigen Rassen und Völker' zu beherrschen."

Im 7. Kapitel folgt mit dem Titel: „Die Entrechtung der Juden und Hitlers ‚Endlösung' der Judenfrage" eine gründliche Wiedergabe der Vorgänge unter den Überschriften: Rassische Diffamierung der Juden, Wirtschaftlicher Boykott der Juden, Rassentrennung, Die Reichskristallnacht, Wirtschaftliche Vernichtung und gesellschaftlicher Ausschluß der Juden, Physische Vernichtung der Juden, ferner ein Auszug aus dem Tagebuch der Anne Frank.

Als letzten Punkt zum Thema Judentum findet sich eine umfangreiche Darstellung des Staates Israel unter zwei Überschriften: Einmal: Halbfreier Staat in Palästina (S. 38/39) und ferner: Gründung des Staates Israel (S. 83):

Leseprobe: „Nachdem die Engländer im Ersten Weltkrieg Palästina erobert hatten, sicherte der damalige britische Außenminister Balfour den Juden die Errichtung einer ‚nationalen Heimstätte' zu (Balfour-Erklärung). Palästina wurde nach dem Ersten Weltkrieg britisches Mandatsgebiet, d. h. unter britische Verwaltung gestellt. Nun entstand unter britischem Schutz zunächst ein halbfreier jüdischer Staat. Das hatte aber eine erbitterte Feindschaft zwischen Juden und Arabern zur Folge, denn Palästina wurde schon seit vielen Jahrhunderten von Arabern bewohnt. Viele von ihnen fühlten sich durch die ständig wachsende Zahl von jüdischen Einwanderern, die aus aller Welt in Palästina einströmten, auf ihrem eigenen Grund und Boden eingeengt und bedrängt. Die Araber in Palästina fanden Unterstützung bei ihren Glaubensgenossen in anderen Ländern, und so wuchs auch in der mohammedanischen Welt der Widerstand gegen die weißen Kolonialvölker, denen man die Verschlechterung der Lebensbedingungen der Araber in Palästina zur Last legte ... Die uralte Sehnsucht der Juden, in das gelobte Land ihrer Väter heimzukehren, wurde erfüllt. Am 29. November 1947 beschlossen die UN, Palästina zu teilen, und am 15. Mai [14.!] Mai 1948 wurde der selbständige Staat Israel ausgerufen ... Nach dem Abzug der Engländer kam es zwischen der Arabischen Liga, der Vereinigung der islamischen Staaten des Vorderen Orients, und dem neuen Israel zum offenen Konflikt, weil die Araber den UN-Beschluß nicht annehmen,

sondern die Juden ‚ins Meer werfen' wollten. Mit dem Mut der Verzweiflung und dank ihrer zum Teil modernen Bewaffnung, die sich die Juden durch erhebliche Geldhilfen ihrer amerikanischen Glaubensgenossen beschaffen konnten, siegt Israel trotz zahlenmäßiger Unterlegenheit über die — mit Ausnahme der unter Leitung britischer Offiziere ausgebildeten arabischen Legion Jordaniens — wenig disziplinierten und schlechter bewaffneten arabischen Armeen. Der jüdische Staat mit der Hauptstadt Jerusalem hat gegenwärtig rund 2 Millionen Einwohner. Nach Ausbruch des Krieges flüchteten auf Weisung der arabischen Länder Hunderttausende [600 000; s. o. S. 73, 1a] von Arabern aus dem Staat Israel, den sie ja bald zurückzugewinnen erwarteten. Es entstand dadurch ein neues schwieriges Flüchtlingsproblem. Viele Flüchtlinge weigerten sich, in den arabischen Nachbarländern seßhaft zu werden, da sie ihre baldige Rückkehr nach Palästina erhofften. Diese Aussicht schwindet immer mehr. Die arabischen Nachbarstaaten wollen die Flüchtlinge aus Palästina nicht dauernd seßhaft machen, weil sie ihre Rückführung nach Palästina einmal durchsetzen und diesen Anspruch bis dahin sehr lebendig erhalten wollen. Das schlimmste Elend von diesen arabischen Flüchtlingslagern abzuwenden, bemühen sich die Organisationen der UN. Ihr Vertreter, der schwedische Graf Bernadotte, der zwischen Arabern und Juden vermitteln wollte, wurde von jüdischen Extremisten ermordet. Als besonders schwierig erwies es sich, die Stadt Jerusalem zwischen Arabern und Juden aufzuteilen, werden die heiligen Stätten dieser Stadt doch von Christen, Juden und Arabern verehrt. Dauernde Grenzverletzungen zwischen dem neuen Staat Israel und den angrenzenden Ländern — vor allem Ägypten und Transjordanien — waren an der Tagesordnung. Immer wieder mußten Vertreter der UN neue Grenzzwischenfälle zwischen beiden Parteien schlichten und entscheiden. Die fortgesetzte starke Einwanderung erst europäischer, dann orientalischer Juden vermehrt bei der Kleinheit und Kargheit Palästinas die ungelösten Probleme des Landes. Mit großer Hingabe und Opferbereitschaft haben jüdische Kolonisten dem dürren und steinigen Boden Palästinas neues Siedlungsgebiet abgetrotzt, doch kann selbst die hohe Finanzhilfe der amerikanischen Juden nur begrenzt neue Lebensmöglichkeiten für den anhaltenden Strom neu einwandernder Juden aus aller Welt schaffen. Die Bundesrepublik hat als Sühne für die vom „Dritten Reich" vernichteten und enteigneten Besitzwerte der Juden freiwillig erhebliche Wiedergutmachungszahlungen an den Staat Israel übernommen."[1]

So weit die Ausführungen dieses Unterrichtswerkes. Freilich bedürfen sie in einer künftigen Auflage in einigen Punkten einer Ergänzung und Berichtigung.
Anders angelegt, nämlich mehr in Einzeldarstellungen, ist das Werk des Klett-Verlages, Stuttgart. „Menschen in ihrer Zeit". Bd. 1. Der Schwerpunkt liegt auf der neuesten Zeit. Von Interesse ist Nr. 32: „Anne Frank — das Schicksal eines jüdischen Mädchens" (S. 142/45). An diesem Einzelschicksal wird „exemplarisch" die ganze Tragödie der Judenvernichtung geschildert. Sehr einprägsam für die Schüler!
Zur Verdeutlichung ist eine Kopie des Tagebuchs der Anne Frank in den Text eingefügt sowie ein Abschnitt mit Fragen angeschlossen, z. B. „Kannst du antworten? Mit welchen erniedrigenden Vorschriften quälte Hitler die Juden? Was veranlaßte Annes Vater, seine Familie in das Geheimversteck zu bringen? Wie ‚zogen sie um?' Worauf hofften die Eingeschlossenen? Wohin kam Anne Frank nach ihrer Verhaftung? Was mußte sie dort alles sehen und erleiden?"

[1] Hierzu ist zu beachten: Für einzelne Geschädigte tritt die „individuelle" Wiedergutmachung ein. Hingegen aber handelt es sich bei den Zahlungen der Bundesrepublik an den Staat Israel um Aufwendungen, die zu der damaligen Zeit, 1952, zur Ansiedlung in Israel von etwa 500 000 Juden — aus den früheren deutschen oder von Deutschland eroberten Gebieten — erforderlich waren. Dieser Betrag wurde nach einem bestimmten Schlüssel berechnet, wobei die Höhe der faktischen Schäden nicht im entferntesten berücksichtigt werden konnte (s. u. S. 94 ff.). Anm. d. Red. d. FR.

C. Die Gymnasien

Ähnliches wie für die Mittelschulen gilt auch für den ersten Durchgang durch die Geschichte in der Unter- und Mittelstufe der Gymnasien. Die Lehrbücher unterscheiden sich daher nicht wesentlich von dem eben besprochenen systematischen Unterrichtswerk der Verlage *Schöningh-Schrödel.* Die Leseproben dieses Werkes mögen deshalb repräsentativ für die Geschichtsbücher der Unter- und Mittelstufe sein.

Zum Beispiel ist der Aufbau der beiden gebräuchlichsten Geschichtswerke *(Klett-Verlag* und *Verlag Moritz Diesterweg)* ähnlich bezüglich der Darstellung des Judentums im Laufe der Jahrhunderte. So findet sich in beiden Werken die Geschichte Israels im Altertum, dann die Zerstörung Jerusalems, im Mittelalter kurze Hinweise auf Kreuzzüge und Pest (1349) und die damit verbundenen Verfolgungen der Juden, Ghettodasein usw. In allen Geschichtswerken der Mittelstufe haben wir eine Darstellung der Judenemanzipation sowie eine von Auflage zu Auflage verbesserte Wiedergabe des Antisemitismus und der Verfolgungen in der Hitlerzeit. Besonders die Ausgaben C des *Klett-Verlages* und B des *Diesterweg-Verlages* gehen gewissenhaft und gründlich auf die Probleme des Judentums in Altertum, Mittelalter und der Neuzeit ein. So wird der Verlag Moritz *Diesterweg* z. B. in seinem Bd. 4 der neuen, farbigen Ausgabe B einen umfangreicheren Abschnitt über den Staat Israel bringen, nachdem durch eine Neugliederung des Geschichtswerkes mehr Raum für die Weltgeschichte nach 1945 gewonnen wurde.

Demnach glaube ich sagen zu dürfen, daß die Faktenvermittlung durch die Geschichtsbücher der Mittelstufe so umfassend ist, daß ein guter Grundstock für die Oberstufe gelegt werden kann.

Zum Schluß noch ein kurzer Blick auf die Oberstufe (vgl. hierzu die ausführliche Darstellung in den Freiburger Rundbriefen 37/40. S. 22 ff. und 41/44. S. 20 ff.). Durch die Besonderheit des Arbeitsstiles der Oberstufe steht jetzt nicht mehr das Geschichtsbuch mit seiner chronologischen Darstellungsweise im Mittelpunkt, sondern die Geschichtsquelle. Außerdem geht man in vielen Gymnasien den Weg, daß man für die Erarbeitung der Fakten auf die den Schülern bereits vertrauten Lehrbücher der Mittelstufe zurückgreift, damit die Schüler in Form einer Wiederholung des bereits erlernten Stoffes die Fakten für die Quelleninterpretation präsent haben. Für diese Quelleninterpretation stehen gute Quellensammlungen zur Verfügung, z. B. die Quellensammlung (2 oder 3 Bände) des Verlages *Diesterweg*, dann die Quellenhefte in Einzeldarstellungen des *Klett-Verlages*, insbesonders das Heft: „Geschichte des Antisemitismus in Deutschland", das auf 80 Seiten einen treffenden Überblick über dieses Thema gibt.

Außerdem sind in den letzten Jahren über den Themenkreis „Hitlerdiktatur" zahlreiche Publikationen der bereits genannten Verlage erschienen. Auszugsweise sei auf das Quellenheft 14 des *Diesterweg-Verlags* „Die großen Krisen": Kunst und Künstler in der Weimarer Republik, sowie auf Heft 16 „Welt ohne Frieden": Kritische Tage im Nahen Osten, aufmerksam gemacht.

Außer diesen Quellenbänden gaben die Verlage auch Oberstufengeschichtsbücher in 3 oder jetzt 2 Bänden heraus. In Fußnoten wird jeweils auf die entsprechenden Quellenhefte verwiesen. Im Index stehen zusammenfassende Hinweise, die eine längsschnittliche Stoffdurchnahme ermöglichen, so daß z. B. die Geschichte des Judentums auch nach diesem Gesichtspunkt vom Altertum bis zur Neuzeit behandelt werden kann(z. B. *Klett-Verlag, Bayerischer Schulbuchverlag, Verlag Moritz-Diesterweg, Verlag Schöningh).*

III. Zusammenfassend kann ich sagen:

1. Wenn auch die Darstellung des Judentums und Israels vor 15 Jahren noch unbefriedigend war, so ist heute bei jeder Auflage eine Steigerung der Qualität und Quantität zu merken.

2. Die Gründe für diese Verbesserung der Darstellung scheinen mir zu sein:
   a) Die aufklärende Arbeit des Instituts für Zeitgeschichte in München.
   b) Die Arbeit der Bundeszentrale für politische Bildung.
   c) Die Tätigkeit von Presse-Rundfunk-Fernsehen.
   d) Die Richtlinien der Kultusministerien und nicht zuletzt die Beschlüsse des Landtags von Baden-Württemberg für unseren Bereich.

Sollte es noch berechtigte Wünsche hinsichtlich der Darstellung des Staates Israel in den Geschichtsbüchern geben, so scheint mir eine Kontaktaufnahme der diplomatischen Vertretung Israels mit den Verlagen erfolgversprechend zu sein. Dadurch könnte eine Klärung der Frage erreicht werden, was noch über den Staat Israel in die Geschichtsbücher aufgenommen werden sollte und wie eine objektive Wiedergabe der Geschehnisse und Probleme erfolgen könnte.

Aber vergessen wir eines nicht! Die Bücher sind nur Hilfsmittel. Ich möchte deshalb mit den Worten von Professor Räber schließen, die er anläßlich der europäischen Lehrmittelmesse in Basel sprach: „Gewiß sind ... moderne Hilfsmittel nützliche, ja, herrliche Dinge. Aber nichts ersetzt die bildende Kraft und den pädagogischen Einfluß des fein gebildeten Lehrers."

13 „Antijudaismus im Neuen Testament?"

Bericht von Dr. Willehad P. Eckert OP

über eine Studientagung des „Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit" in Zusammenarbeit mit der „Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag", dem Herausgeberkreis des „Freiburger Rundbrief" und der „Evangelischen Akademie in Hessen und Nassau" in Arnoldshain/Taunus vom 31. 5. bis 3. 6. 1966

In der Pfingstwoche 1966 kamen auf Einladung der vier obengenannten Vereinigungen in Arnoldshain Neutestamentler verschiedenster Richtungen zusammen, um über die Frage miteinander zu diskutieren, ob es Antijudaismus im Neuen Testament gibt, und wenn es antijudaistische Stellen gibt, wie diese Stellen zu deuten sind.

Zur Einführung in die theologische Problematik des Themas sprach Professor Dr. Norbert *Lohfink* S. J., *Frankfurt*, über *das heutige Verständnis der Inspiration der Heiligen Schrift* in der katholischen Theologie. Die Ergebnisse der Arnoldshainer Tagung werden auch für die katholische Theologie um so größere Aussicht haben, sich durchzusetzen, wenn sie im Rahmen der Inspirationslehre vorgetragen werden können. Die Päpstliche Bibelkommission hat eine Instruktion erlassen „Über die historische Wahrheit der Evangelien" (21. 4. 1964). Sie und die Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 18. 11. 1965 geben über die heutige katholische Inspirationslehre Auskunft. Danach ist die Bibel Wort Gottes. Gott ist ihr Verfasser. Sie ist zugleich aber auch Wort des Menschen, der echter Schriftsteller ist.

Als Maßstab des Glaubens gehört die Bibel in die Hand jedes Gläubigen. Welche Antwort kann man ihm legitimerweise auf die ihn bedrängenden Fragen wegen des anscheinenden neutestamentlichen Antijudaismus geben? Es muß geprüft werden, ob diesen Stellen nicht auf dem Weg sachgemäßer Auslegung ihr antijudaistischer Anschein genommen werden kann. Hier lag nach der Überzeugung des Referenten die Chance der Arbeitstagung. — Erst vom Ganzen der Schrift ist die endgültige Wertung einer Schriftstelle möglich. Bei ihrer Interpretation wird man sich nicht mit der Feststellung begnügen dürfen, wieweit sie der historischen Situation Rechnung trägt, sondern man muß nach der Intention des hl. Schriftstellers fragen. Dann werden seine Aussagen erst ihr richtiges Gewicht erhalten.

Nachdrücklich forderte der Referent eine Zusammenarbeit von Exegese und systematischer Theologie. In der Dogmatik müßte in einem eigenen Traktat über die Heilsgeschichte des Alten Testamentes und über das nachbiblische Judentum gelehrt werden. Dieser Forderung nach einem Zusammenwirken der Fächer pflichtete auch Professor *Michel* bei, der gleichzeitig für eine Zusammenarbeit von Exegese und Kirchengeschichte eintrat (s. u. S. 77).

Professor Dr. H. W. Bartsch (evangelisch), Frankfurt, eröffnete den Kreis der sich mit Paulus beschäftigenden Untersuchungen mit dem Vortrag: *„Die antisemitischen Gegner des Paulus im Römerbrief":*

Er machte den Versuch, einmal von den Kapiteln 9—11 wegzugehen und zu einem Gesamtverständnis des Römerbriefes zu kommen, den er als eine Mahnung an die noch im Werden begriffene Gemeinde ansieht. Nach der Überzeugung des Referenten bestand noch keine einheitliche Gemeinde, vielmehr waren Heidenchristen und Judenchristen einander so fern, daß von einer Ecclesia zur Zeit des Paulus in Rom noch nicht geredet werden konnte. Die Aussagen über die Starken und die Schwachen wurden vom Referenten daraufhin befragt, ob in ihnen sich der Gegensatz zwischen Judenchristen und Heidenchristen spiegelt. Dabei wurde als zeitgeschichtlicher Hintergrund von ihm die Verbannung der Juden durch das Edikt des Kaisers Claudius genannt und auf die antisemitische Grundstimmung speziell in Rom verwiesen, die es erklärlich macht, daß Paulus sich um die Verteidigung der Judenchristen besonders bemüht. Wie Christus ein Diener der Beschneidung (also Israels) gewesen ist (15, 8 ff.), so versteht Paulus sein Amt der Heidenmission als Dienst für sein Volk (11, 13), sodaß aus dieser Situation auch das persönliche Engagement im Anfang des 9. Kapitels verständlich wird. Die vornehmlich von den Heidenchristen gefährdete Einheit von Heidenchristen mit Israel würde sein Werk zerstören, wie er zu Recht befürchten mußte. Gerade mit der Kollektenreise nach Jerusalem aber will er es zu seinem Ziele führen. Mit seiner Interpretation knüpfte Bartsch an die Beobachtung an, die W. Lütgert bereits 1913 veranlaßt hatte, von einem Antisemitismus frühchristlicher Prägung in Rom zu sprechen. Die Interpretation wurde in der Diskussion zunächst angegriffen, fand aber schließlich doch weitgehende Zustimmung. Dem Referenten ging es darum zu zeigen, daß es besser ist, den Apostel aktuell bezogen im Ringen mit dem frühchristlichen Antijudaismus zu sehen, anstatt den Römerbrief als Lehrbrief und theoretische Abhandlung zu interpretieren.

Dr. Ernst Ludwig Ehrlich (jüdisch), Basel, hatte sich die Aufgabe gestellt: *„Paulus und das Schuldproblem", erläutert an Rö 5 und 8.*

Ihm ging es darum zu zeigen, daß Paulus viel weniger am historischen Jesus als am Christus interessiert sei, daß Paulus unmittelbar von dem Auferstehungsereignis zu seiner Christologie finde. Darum spiele für den Völkerapostel der historische Ablauf eine relativ geringe Rolle, und folglich sei er auch nicht an einer Schuld der Juden interessiert, sondern er sehe das Sterben und Auferstehen Christi unmittelbar soteriologisch vom Willen Gottes her, der seinen Sohn eben für uns als Opfer dahingegeben hat. Nach der Ansicht

von Dr. Ehrlich bedeutet die Christologie des Apostel Paulus eine Entfremdung gegenüber dem Judentum, die jedoch eine eigentliche Feindschaft ausschließt. Konsequenterweise sieht er in den Versuchen, Jesus nicht als den Christus zu deuten, sondern als den großen Weisheitslehrer oder den Rabbiner, gar den Superrabbiner, Versuche, wie sie vor allem die liberale evangelische Theologie entwickelt hat, die Gefahr, daß nun der Unterschied zwischen Judentum und Christentum undeutlich wird. Es sei daher nicht zufällig, daß gerade liberale Theologen, um die Sonderheit der christlichen Botschaft herauszustellen, genötigt waren, das überkommene Judentum abzuwerten. Daher fordert er von den Christen, daß sie an einer Christologie festhalten, freilich mit der Konsequenz, daß dadurch auch an der Distanz zwischen Judentum und Christentum festgehalten wird. Die Ausführungen von E. L. Ehrlich wurden durch das Referat von

Professor Dr. Otto Michel (evangelisch), Tübingen: „Die paulinische Polemik im 1. Thess. 2, 14—16, in wesentlichen Punkten in Frage gestellt. Hatte nämlich E. L. Ehrlich die historischen Bezüge zugunsten seiner These allzusehr ausgeklammert, so erinnerte Professor Michel daran, daß Paulus an die prophetische Rede anknüpft, daß es ihm sehr wohl um die Person Jesu, auch die historische Person, gehe, daß daher die Schuldfrage auch im Sinne einer konkreten Schuld für Paulus durchaus eine Rolle spielt. Die paulinische Polemik, wie sie im 1. Thessalonicherbrief sich findet, ist jedoch in einem besonderen Sinne geradezu bestürzend. In ihr wird nämlich das Schema der prophetischen Scheltrede verwendet, aber während die Propheten sich an ihre Volksgenossen wenden, wendet sich der Apostel an Heidenchristen. Die Scheltrede wird daher hier in der Unterweisung vor anderen verwendet. Ein weiteres beunruhigendes Moment liegt darin, daß bestimmte Motive, wie das des Mißfallens oder des hassenswert Erscheinens des jüdischen Volkes vor anderen Völkern, aus der antisemitischen antiken Polemik, insbesondere der römischen Polemik, zu stammen scheinen. Das eigentliche Problem liegt darin, ob Paulus denn wirklich sich in der Polemik nichtbiblischer Motive bedient hat. Professor Michel hat dieses Problem aufgewiesen, ohne es letztlich zu lösen. Der wesentlichste Gesichtspunkt war für ihn, daß es schlechterdings nicht vorstellbar ist, daß im ersten Satzglied ein biblisch-prophetisches Motiv, im zweiten Satzglied hingegen ein antik-heidnisches Motiv verwendet werde. Trotzdem bleibt der gerade für den christlichen Leser beunruhigende Eindruck bestehen, daß auch Paulus nicht ganz frei geblieben ist von der Einwirkung antiker antisemitischer Polemik.

Von Paulus weg führte bereits das Referat von *Professor Dr. Dieter Georgi (evangelisch), Heidelberg,* der die *„Rolle des Kampfes um die reine Lehre in der christlichen Gemeinde und ihre Auswirkungen auf die Abgrenzung zum Judentum"* zu bestimmen suchte. Ihm ging es um einen Strukturvergleich religionsphänomenologischer Art zwischen den verschiedenen Gruppen innerhalb des Judentums und innerhalb der frühen christlichen Gemeinde mit ihrer wechselseitigen Verketzerung. In der Tat wird das Problem des Verhältnisses Judentum und frühes Christentum entschärft, wenn einerseits deutlich herausgearbeitet wird, daß die verschiedenen innerjüdischen Gruppen jeweils den Anspruch erhoben, das wahre Israel zu sein, und andererseits auch innerhalb des Christentums eine Tendenz bestand, Gruppen, die für sich das Verständnis der Heiligen Schrift ebenso in Anspruch nahmen wie die Großgemeinde, die aber in ihrer Lehre von der Großgemeinde in wesentlichen Punkten abwichen, ebenfalls verketzert wurden. Die Frage nach dem wahren Israel beschäftigte auch in den folgenden Referaten, so in dem Referat, das

Professor Dr. David Flusser (jüdisch), Hebräische Universität Jerusalem, über *„Judenchristen und Heidenchristen nach dem Apostelkonzil"* hielt, wie auch in dem Referat von

Professor Dr. Joseph Gnilka (katholisch), Münster, über *„Das Verstockungsproblem nach Matth 13, 13—15"*, wo die Frage erörtert werden mußte, ob bei Matthäus bereits die Trennung zwischen Juden und Christen definitiv vollzogen ist. Wenn nämlich Juden und Christen sich bereits so voneinander geschieden haben zur Zeit des Abschlusses im Matthäusevangelium, daß ein Gespräch zwischen ihnen nicht mehr möglich war, dann kann die Kirche nicht den Anspruch erheben, das wahre Israel zu sein, sondern sie kann nur noch den Anspruch erheben, ein neues oder *das* neue Israel zu sein. Sie hat sich nämlich dann gelöst von dem eigentlichen Wurzelgrund; während in einer Zeit, in der dies Gespräch noch möglich ist, die Gemeinde, die sich als das wahre Israel versteht, sich immer noch bemüht, die anderen für ihr Verständnis zu gewinnen. Je nachdem wie der Akzent gesetzt wird, und je nachdem wie das historische Verständnis ausfällt, muß Matthäus als Zeuge dafür genommen werden, daß das Gespräch zwischen Juden und Christen bereits zu Ende gekommen ist oder daß es doch noch fortgeführt wird. Ist das Gespräch bereits zu Ende gekommen, so müssen die Anrufe an die Pharisäer gedeutet werden als Warnung für die christliche Gemeinde, sich Gottes Ruf nun nicht ihrerseits zu entziehen. Besteht aber noch die Möglichkeit des Gespräches, so kann die Scheltrede als Mahnruf und Warnung an die Oberen des Volkes verstanden werden, sich für die neue Botschaft, die zugleich doch eine Vertiefung des Überkommenen sein muß, aufzuschließen. In diesem Zusammenhang war nun das Referat von:

Professor D. Günther Harder (evangelisch), Berlin, über *„Jesus und das Gesetz" (Matth 5, 17—20)* von besonderer Bedeutung. Denn diese programmatische Partie aus der Bergpredigt — so führte er aus —, die im wesentlichen Sondergut des Matthäusevangeliums ist, zeigt, wie ein von diesem Evangelium repräsentiertes Christentum die Bedeutsamkeit des Ereignisses Jesus Christus für die Stellung des Menschen zu Gott und d. h., zum Gesetz sieht. Das Gesetz behält seine Geltung als der Wille Gottes zur Heiligung seines Volkes. Jesus Christus aber wird als der verstanden, der diesen Willen Gottes eschatologisch verwirklicht. Darum geht es für den Christen um die im Gehorsam gegen den Willen Gottes zu verwirklichende bessere Gerechtigkeit. Diese setzt eine Heiligung des Herzens voraus, die ohne Jesus Christus, den Erlöser, nicht zu denken ist. Sie setzt aber auch ein neues Verständnis des Willens Gottes voraus. Gott will Nachfolge Jesu und darin ein Leben in Leidensbereitschaft, Armut, Niedrigkeit, Liebe, Verzicht auf weltliche Ehre, Dienst, Rechtschaffenheit und einen auf Gott und sein Reich gerichteten Sinn. So hat — auch für Matthäus — das letzte Wort vor Gott — auch im Sinn der Postexistenz — nicht mehr das Gesetz, sondern Jesus, der es verwirklicht und auslegt.

Professor Dr. Franz Mussner (katholisch), Regensburg, behandelte das Gleichnis: *„Die bösen Winzer nach Matth. 21, 33—46"* und zeigte zunächst die Abweichungen der Matthäus-Überlieferung von der Markus-Vorlage. Er ging dann besonders auf den Sondervers Mt 21, 43 ein: „Deshalb sage ich euch: Genommen werden wird von euch das Reich Gottes und einem Volke gegeben, das seine Früchte bringt." Der Vers scheint der Mt-Redaktion anzugehören, und die Frage ist: wer ist mit den „euch" gemeint, denen das Reich Gottes genommen wird, und wer ist jenes „Volk", dem es gegeben wird. Aus dem Kontext des Gleichnisses ergibt sich, daß mit den „euch" die geistlichen Führer des damaligen Israel gemeint sind, nicht das ganze jüdische Volk. Ob mit dem „Volk", dem das Reich Gottes gegeben wird, ohne weiteres die Heiden oder gar die Kirche gemeint ist, ist fraglich. Mt spricht sonst pluralisch von den „Völkern", wenn er die Heiden meint. Welches „Volk" in Mt 21, 43 gemeint ist, bleibt offenbar absichtlich verhüllt, weil alles davon abhängt, ob es Früchte bringt. Das Gleichnis enthält so eine Dauerwarnung an alle, auch an die Kirche, gerade von dem erzieherischen Grundanliegen des Mt-Evangeliums her gesehen: „Bringt Früchte, sonst wird euch das Reich Gottes

genommen!" — Dann wendet sich das Gleichnis also an die christliche Gemeinde. Kann es denn noch als Gleichnis Jesu verstanden werden? Der Referent bejaht diese Frage. In seinem Grundbestand geht das Gleichnis auf Jesus zurück, wobei dann freilich sofort gefragt werden muß, wer sind denn nach dem Verständnis Jesus selbst die anderen, denen das Reich gegeben wird? Vermutlich dachte Jesus an den *am-ha-arez*, die „Zöllner und Sünder", die an Stelle der Pharisäer Erben des Reiches werden (vgl. Mt 21, 31; 22, 10!). So enthält das Gleichnis von den bösen Winzern nicht eine antijüdische, *sondern eine antipharisäische Tendenz!*

Professor Dr. W. G. Kümmel (evangelisch), Marburg, ging *auf „Die Weherufe über die Schriftgelehrten und die Pharisäer" (Matth 23, 13—36)* ein:
Für ihn nimmt in diesem Passus die Scheltrede die Form einer Abweisung, ja geradezu Verteufelung des pharisäisch geführten Judentums an, die in ihrer letzten Konsequenz nicht mehr dem Willen Jesu entsprechen kann. Die Kategorie der prophetischen Scheltrede ist für ihn in diesem Text bereits verlassen, trotz der Feststellung, daß gewisse Motive der Weherufe über die Pharisäer sich auch in der jüdischen Tradition selbst finden und der Grundbestand der Warnung vor den Pharisäern wohl auf Jesus zurück geht. Aber die Gesamttendenz läuft für ihn doch so eindeutig auf eine Verteufelung hinaus, daß er seinen Vortrag unter den Grundgedanken stellte, dieser Text „treibt nicht mehr Christum". Wir werden ihn also nur mit Vorsicht in seiner vorliegenden Fassung als neutestamentliche Botschaft verstehen dürfen.

Den Vortrag von *Professor Dr. Karl Hermann Schelkle (katholisch), Tübingen: „Die Selbstverfluchung nach Matth 27, 23—25"* bringen wir im vollen Wortlaut (s. o. S. 52 ff.). Professor Schelkle arbeitete heraus, daß auch Matthäus, obwohl er das Volk als Ganzes verantwortlich machte, nicht an eine Haftbarmachung für alle Zeiten gedacht hat. Zwei Momente waren ihm besonders wichtig: 1. Daß die Haftbarmachung verstanden wird aus der Katastrophe des Jahres 70. Sie erst erlaubt dem Evangelisten die Deutung, daß die Schuld am Tode eine Gesamtverschuldung des Volkes sein könnte. Das zweite Moment, das ihm besonders wichtig war: Matthäus steht in einer eschatologischen Naherwartung, so daß von hier aus sehr deutlich wird, daß nicht an eine Dauerhaftung des Volkes gedacht ist. Das Problem bleibt natürlich, wie weit die Verantwortlichmachung des ganzen Volkes vereinbar ist mit einer Lehre der persönlichen Verantwortung, wie sie sich schon bei den späten Propheten findet. Und besonders aufschlußreich ist der Hinweis darauf, daß gegenüber der Feststellung einer Verantwortlichmachung des Volkes die Botschaft von der vergebenden Liebe Jesu die Christen schon früh als Ärgernis empfunden haben, so daß manche Handschriften sogar des 2. Jahrhunderts bereits die Fürbitte Jesu für seine Feinde, die Lukas erwähnt, streichen.
Zum Abschluß wurden die johanneischen Stellen, die ein besonderes Problem darstellen, behandelt.

Zum dritten Problemkreis, der antijüdischen Polemik bei Johannes, sprachen *Professor Dr. Ernst Grässer (evangelisch), Bochum,* und *Professor Helmut Gollwitzer (evangelisch), Berlin.*

Professor Grässer analysierte Joh, Kap. 8, 37—47, unter dem Stichwort *„Juden als Teufelssöhne"*. Der Abschnitt stellt den Höhepunkt der Kontroverse dar, die von Kap. 7, 14 bis 8, 59 reicht. Der zeitliche Rahmen ist jedoch symbolisch gemeint und ist das Laubhüttenfest, der geographische der Tempel. Der scheinbar so genau geschichtlich und geographisch umschriebene Rahmen wird durch eine Darstellung ausgefüllt, die rein theologisch-spekulativ ist.
Die beiden Pole sind der Anspruch der Juden und die jüdische Wirklichkeit. Anspruch und Wirklichkeit lassen sich nicht decken. Ihrem Anspruch nach sind die Juden das auserwählte Volk, in ihrer Wirklichkeit aber werden sie als die Mordlustigen geschildert. Mord aber ist eine Sache des Teufels. Als solche stellen sie sich gegen Jesus, den von Gott Gesandten. Sie selbst sind Söhne des Gegenspielers Gottes, also des Teufels, ja, wie Johannes sagt, des Vaters des Teufels.
Bei einer näheren Betrachtung erscheinen die Juden dabei als stilisierte Typen. Sie sind ebensowenig historisch konkrete Personen, wie im Evangelium nach Joh. der historische Jesus dargestellt wird. Vielmehr wird hier die neue Religion gegen die alte Religion ausgespielt. In der Schärfe der Ablehnung der Juden spiegelt sich der Kampf zwischen der christlichen Urgemeinde und der Synagoge. Das Gebet gegen die Minim, das die Christen aus der Synagoge ausschloß, scheint der äußere Anlaß für die johanneische antijüdische Polemik zu sein. Das tiefer liegende Motiv ist jedoch das theologische neue Verständnis, das die Juden mit der den Christen feindlichen Welt identifiziert. Freilich handelt es sich nicht um eine Apostrophierung der Juden, sondern um eine Warnung der Christen, nicht der Gefahr der Verweltlichung zu erliegen. Die Möglichkeit, dem Unglauben zu verfallen, wird am Exempel der Juden geschildert. Zugleich stellt sich das Johannes-Evangelium als einer der ersten Versuche dar, den Absolutheitsanspruch des Christentums zu behaupten.
In der Diskussion stellte Professor *Bartsch* die bedrängende Frage, ob nicht hier die eigentliche Wurzel des Antijudaismus liegt, denn durch diese Konzeption wird den Juden als den Vertretern einer Gegenreligion echte Religiosität abgesprochen. Der Schritt vom Antijudaismus zum Antisemitismus ist dann nicht mehr weit.
Professor *Mußner* wies darauf hin, daß es im Johannes-Evangelium anscheinend nicht nur um eine Auseinandersetzung mit dem Judentum geht, sondern daß sich in ihm auch innerchristliche Spannungen widerspiegeln.

Professor *Gollwitzer* interpretierte den Ausschließlichkeitsanspruch der christlichen Botschaft nach Joh 14, 16 und verglich ihn mit dem Ausschließlichkeitsanspruch des AT. Im Gegensatz zu Professor *Grässer* vertrat Professor *Gollwitzer*, daß auch im Evangelium des Johannes der historische Jesus sichtbar wird, da ja Johannes Fleisch und Geist, den Jesus und den Christus, immer wieder zusammen schaut. Jesus ist zugleich der Christus, der eingeborene Sohn des Vaters, der im Gegensatz zur Thora steht, dem eine derart einzigartige Stellung abgesprochen wird. Die Analyse des Absolutheitsanspruches der Botschaft Christi bei Joh 14, 6 verband jedoch Professor Gollwitzer mit zehn Thesen, die den Versuch machten, den Ausschließlichkeitsanspruch der Christus-Offenbarung und der Jahwe-Offenbarung miteinander zu verbinden.
Israel ist an den Gott gebunden, der sich als der eine offenbart. Die Christen sind gebunden an den sich in Jesus offenbarenden Vater. Die Erwähnung darf jedoch nicht als Selbstzweck verstanden werden, sondern muß gesehen werden als Berufung zu universaler Diakonie. Sie ist also Mission der Erwählten zu den anderen, denen sie zum Segen werden soll. Die anderen sind nicht Missionsobjekte, wohl aber Adressaten des Dienstes. Darum möchte Professor Gollwitzer das Wort Absolutheitsanspruch durch den Begriff der universalen Diakonie ersetzt wissen.
Israel wird durch die Verkündigung des Christusgeschehens zum Mitgehen der Wege Gottes eingeladen. Solange sich Israel unter Berufung auf das Bisherige gegen das Neue der Christusbotschaft versteift, repräsentiert es die sich gegen Gottes handelnde Welt und steht noch vor dieser unter Gottes Gericht.
Überdies gilt eine ähnliche Gefahr auch den Christen; denn jede Erwählung schließt auch die Bedrohung durch das Versagenkönnen ein. Wer aber versagt, rückt noch unter den Kosmos, wird zu Gottes Feind.
Soweit die Juden Jesus glauben, stehen sie in Übereinstimmung mit dem wahren Sinn des sogenannten Schriftbeweises im NT, mit ihm stimmt das Johannesevangelium überein.

Wie Professor *Grässer* noch einmal betonte, muß der Abschnitt Johannes 8, 37—47 im Zusammenhang der Streitgespräche gelesen werden, die mit Kap. 7, 14 beginnen und mit Kap. 8, 59 enden. Mit Absicht ist der zeitliche Rahmen, Laubhüttenfest, und der örtliche, der Tempel, gewählt. Schon hierin wird eine Grundabsicht des Evangelisten deutlich, die Kluft zu zeigen, die seiner Überzeugung nach zwischen dem Anspruch der Juden und ihrer Wirklichkeit besteht. Dem Anspruch nach sind die Juden das auserwählte Volk, der Wirklichkeit nach sind sie mordgierig; sie wollen den Gottgesandten umbringen. Ein schwer lösbares Rätsel ist es für den Evangelisten, daß die Nachfahren Abrahams den Messias ihres Vaters Abraham ablehnen. Daher dann seine Gegensatzpaare (bestimmt durch den Satz, daß man die Menschen an ihren Früchten erkennen wird): Wahrheit und Lüge, Gottessöhne, Teufelssöhne. Aus diesem verhängnisvollen Ursprung, ihrer Abkunft als Teufelssöhne, erklärt sich die Unfähigkeit der Juden zu hören. — Aber nun ist es wichtig festzustellen, daß die Juden, von denen der Evangelist redet, ebensowenig historisch sind, wie er am historischen Jesus interessiert ist. Die Juden, die er schildert, sind ganz stilisiert. Es geht nicht mehr um historische Fragen, sondern um den Gegensatz von Religion und Religion, der in Symbolen beschworen wird. Die Historie ist nur noch Reflex der theologischen Abstraktion. Die Juden vertreten den Kosmos, den Haß der Welt gegen Christus. Wenn der Evangelist die Juden als die Repräsentanten des christusfeindlichen Kosmos anspricht, so erklärt sich das als Wirkung des Bruchs zwischen der christlichen Gemeinde und der Synagoge. Das Gebet gegen die Minim, das praktisch zur Exkommunikation der frühchristlichen Gemeinde führt, darf dabei nur als auslösendes Moment verstanden werden. Das primäre Motiv ist die theologische Auseinandersetzung mit den Juden. Die Schilderung der Juden unter negativem Aspekt darf jedoch nicht einfach als Antisemitismus gedeutet werden. Der Evangelist hat nicht die Absicht, gegen die Juden aufzuhetzen, sondern er schildert das Ereignis ihres Nichtverstehens der Sendung Christi als Paradigma für die Christen. Er wendet sich an die eigene, die christliche Gemeinde. Sie will er vor der Gefahr des Unglaubens, der Gefahr der Verweltlichung bewahren.

An diesem Punkt setzte nun das abschließende Referat von Professor Hellmut *Gollwitzer* (evangelisch), Berlin, ein. In Johannes, Kap. 14 ist der Höhepunkt der christologischen Formulierungen erreicht. Bei aller Betonung des Christus sei allerdings Johannes doch nicht so uninteressiert am historischen Jesus gewesen, wie es nach dem Referat von Professor Grässer scheinen konnte. Johannes hat die Verbindung von Fleisch und Geist von Jesus und Christus betont. Man darf ihm nicht mangelndes Interesse am historischen Jesus zum Vorwurf machen, wenn auch die Lebensumstände nicht um ihrer selbst willen erzählt werden, sondern insoweit, als sie Anhalt für die Christologie bieten. Doch um auf die Christologie zu kommen, so ist der Ausschließlichkeitsanspruch unbestreitbar. Er muß jedoch mit dem Exklusivitätsanspruch der Jahweoffenbarung an Israel verglichen werden, zumal die Christusoffenbarung in ihr wurzelt. Beiden Gruppen, der des alttestamentlichen Volkes der Bekenner des Glaubens an Jahwe und der des neutestamentlichen Volkes der Christusbekenner, ist es gemeinsam, daß sie an diesen Einen allein gebunden sind. In beiden Bindungen geschieht Zerbrechen und Entmächtigen aller anderen Bindungen und Befreiung aus ihnen. Die Erwählung zu dieser einzigartigen Bindung darf nicht als Selbstzweck verstanden werden, sondern als Berufung zu universaler Diakonie, sie ist Mission der Erwählten. Diese, die Erwählten, werden „missioniert" (=gesandt) zu den anderen hin, denen sie zum Segen werden sollen. Die andern sind nicht „Missionsobjekt", wohl aber Adressaten des Dienstes.

Um noch einmal auf die Sicht des Johannesevangeliums zurückzukommen, betonte der Referent, daß nach diesem Evangelisten Israel, solange es sich auf das Bisherige beruft und darum gegen das Neue sperrt, die sich gegen Gottes Handeln verspannende Welt repräsentiert und noch vor dieser unter Gottes Gericht steht. Jeder Vorzug einer Menschengruppe vor einer anderen bedeutet zugleich für sie eine größere Gefährdung, eine tiefere Möglichkeit des Versagens, damit aber eines Falls noch unter den Kosmos, nämlich zu Gottes Feinden. Soweit Juden an Jesus glauben, stehen sie in Übereinstimmung mit dem wahren Sinn des Bisherigen. In den sogenannten Schriftbeweisen sieht der Referent eine Einladung an Israel. Auch dieses Referat wurde lebhaft diskutiert. Eine wertvolle Ergänzung kam von Professor *Georgi*, der auf das Hohepriesterliche Gebet Jesu hinwies, das sich leichter im Sinne der Thesen Gollwitzers interpretieren lasse als die andern angeführten Texte. Professor Bartsch stellte die Frage, von der schließlich die Beurteilung des Sinns des Johannesevangeliums entscheidend mit abhängt, an wen es adressiert sei. Soll nur festgestellt werden, daß der Bruch definitiv ist, oder darf das Evangelium immer noch als Einladung an die Juden verstanden werden?

Gerade daran, daß derartige Fragen nicht leicht eine Antwort fanden, verriet sich, wie ehrlich und mit welcher Behutsamkeit die Teilnehmer der Arbeitstagung an die Beurteilung der Texte gingen, wie schwer sie es sich machten, die Frage zu beantworten, ob es Antijudaismus im Neuen Testament gibt, und wenn ja, wie er zu verstehen ist.

Wichtiger als alle noch so wertvollen Einzelerkenntnisse war jedoch, daß der Versuch gelang, Menschen so verschiedener wissenschaftlicher Überzeugung und auch bestimmter konfessioneller Prägung zusammenzubringen, nicht nur um miteinander zu sprechen, nicht nur um die eigene Meinung pronociert vorzutragen, sondern auch um auf den anderen zu hören, vom anderen zu lernen. Bedenkt man, daß gerade im Augenblick innerhalb der evangelischen Theologie die Spannungen zwischen Traditionalisten und der sogenannten neuen Theologie besonders scharfe Formen angenommen haben, so muß das Gespräch, das in Arnoldshain geführt wurde, sowohl aktuell als auch für den Geist des Friedens und der Begegnung als besonders wichtig und auch geglückt angesehen werden. Trotz der ganz deutlich hervortretenden Meinungsverschiedenheiten fanden alle Teilnehmer doch in der Bereitschaft, aufeinander zu hören, zueinander. Das gab der Tagung über ihren wissenschaftlichen Ertrag hinaus eine Atmosphäre der Brüderlichkeit, wie sie noch verhältnismäßig selten zu finden ist. Alle Teilnehmer schöpfen daraus die Hoffnung, daß dieser Anfang Frucht tragen wird auch für die praktische Arbeit. Das Bemühen, aufeinander zu hören und miteinander neue Wege zu finden, trägt sowohl dem Aufbruch innerhalb der evangelischen Kirche, wie er in den Kirchentagen sichtbar wurde, als auch innerhalb der katholischen Kirche Rechnung. Letztlich war ja gerade durch das Zweite Vatikanische Konzil und die im Jahre 1965 verabschiedete Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen der Anstoß gegeben, nun weiterzuarbeiten.

14 Glauben und Handeln — Ein christlich-jüdisches Symposion an der Hebräischen Universität Jerusalem vom 27. bis 30. März 1966

Von Dr. Willehad P. Eckert OP

Eine Theologentagung der Düsseldorfer Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit regte an, einmal ein Symposion in Israel zu versuchen. Angestrebt wurde ein Thema, das nicht nur Gelegenheit zum Austausch von Informationen geben, sondern auch ein Miteinander im Suchen nach einer verpflichtenden Antwort ergeben sollte.

Nach dem Tod von Professor *Buber* unterstützte vor allem Professor Hugo *Bergmann* diese Bestrebungen. Trotz anfänglicher Bedenken israelischerseits wurde schließlich der von der Düsseldorfer Gesellschaft unterbreitete Vorschlag angenommen, als Rahmenthema für das Symposion das Verhältnis von Glauben und Handeln in biblischer Sicht und nach dem Verständnis der jüdischen Tradition zu wählen. Nach monatelangen Vorbereitungen konnte das Symposion stattfinden.

Die Verantalter waren israelischerseits „The Israel Committee for Interfaith Understanding", deutscherseits der „Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit" und die Düsseldorfer Gesellschaft.

Über Glauben und Handeln nach dem Alten Testament referierte der Heidelberger Alttestamentler Professor Rolf *Rendtorff*[1]; über Glauben und Handeln nach dem Neuen Testament referierte der Benediktinerpater Dr. Altfried *Kassing* aus der Abtei Maria Laach; über Glauben und Handeln nach jüdischer Tradition hatte der Dekan der Philosophischen Fakultät der Hebräischen Universität, Professor Zwi *Werblowski*, zu referieren. An dem Gespräch beteiligten sich von der Hebräischen Universität außerdem noch Professor Hugo *Bergmann* sowie Dr. Uri *Tal* und Dr. Shaul *Esch* vom Institut für zeitgenössische Geschichte des Judentums. Dazu kamen religiös interessierte Menschen verschiedener Richtung wie Dr. Jack *Cohen*, der Leiter des Hillelhaus, Jerusalem, Frau Dr. Pninah *Navé*, Dr. Pinchas *Rosenblüth*, Mikveh Yisrael und Jacob *Tsur* vom Kibbuz Eyn Hanatsiv. Der engere Kreis wurde gelegentlich eines Empfangs noch erweitert. Professor David *Flusser* hielt einen einführenden Vortrag über die Stellung seines Faches, die neutestamentliche Religionsgeschichte, an der Universität Jerusalem.

Außer den beiden Referenten nahmen noch folgende Professoren deutscherseits an dem Symposion teil: Hans-Werner *Bartsch*, Frankfurt, Walter *Hartmann*, Dortmund, Klaus *Koch*, Hamburg. Dazu kamen noch unter anderen Professor Dr. Heinz-Robert *Schlette*, Bonn, der bereits mehrfach zum Problem der Vielheit der Religionen Stellung genommen hatte, und Frau Dr. Dorothee *Sölle*, Köln, sowie der Berichterstatter. Von Publizisten waren vertreten u. a. Hans-Jürgen *Schultz*, Stuttgart[2], und Dr. Ingo *Hermann*, WDR Köln.

Glauben und Handeln nach der Sicht der Bibel und nach dem Verständnis der jüdischen Tradition.

Daß ein christlich-jüdisches Symposion in Jerusalem nicht leicht sein würde, ließ Professor Hugo Bergmann bereits in einem einführenden Vortrag durchblicken. Er erinnerte an den Roman der Selma Lagerlöf „Jerusalem". Als „Fanatische Stadt" habe die Dichterin Jerusalem geschildert, und das sei auch heute noch gültig. Darum hätten sich die Organisatoren israelischerseits entschlossen, das Symposion möglichst nicht publik zu machen. Das bestätigte auch Professor Werblowski. Ärgerniserregend könnte es für die Öffentlichkeit sein, daß erstens in der Hebräischen Universität ein christlich-jüdisches Symposion stattfindet, daß es zweitens mit Theologen aus Deutschland und drittens auch noch in deutscher Sprache stattfindet.

Um zu vermeiden, daß aus dem wissenschaftlichen Gespräch ein Politikum gemacht werde, sei die Öffentlichkeit nicht unterrichtet worden. Da das Symposion ein Experiment war, da es sich von vornherein als Arbeitsgespräch verstand, muß diese Entscheidung als richtig begrüßt werden. Daß auch so hinter allen Überlegungen der Schatten der Vergangenheit stand, ist wohl keinem Teilnehmer auch nur eine Minute lang verborgen geblieben.

Wenn die Teilnehmer aus Deutschland in der Hoffnung kamen, ein Gespräch führen zu können, in dem Gemeinsamkeit sichtbar werden würde, dann war diese Hoffnung illusorisch. Schon die den deutschen Teilnehmern überreichten Arbeitsmappen verrieten etwas von der Reserviertheit der Israelis ihren Besuchern gegenüber. In den Mappen fanden sich durchweg kritische Beiträge, wie Gershom Scholems Polemik wider den Mythos vom Deutsch-Jüdischen Gespräch, Shauls Eschs Kritik an der Kölner Ausstellung Monumenta Judaica, nicht zuletzt Werblowskis kritische Bemerkungen zu den Bedingungen eines christlich-jüdischen Dialogs.

Das erste Hauptreferat hielt Professor Rendtorff, Heidelberg, über Glauben und Handeln in der Sicht des Alten Testamentes. Ohne der Gefahr einer voreiligen Aktualisierung zu erliegen, war er bestrebt, das Durchhaltende aufzuweisen, das, was unserm eigenen Fragen und Suchen Antwort gibt. Gerade so wird ja deutlich, wie notwendig und wertvoll für den Christen der Rückgriff auf das Alte Testament ist. Glauben findet im Alten Testament seine Begründung in den geschichtlichen Erfahrungen Israels. So wird der Hinweis auf die Herausführung des Volkes aus Ägypten geradezu zum Epitheton des Gottesnamens. Die Errettung der Israeliten vor den Ägyptern am Schilfmeer wirkt Glauben. Der Glaube aber bewährt sich dort, wo die Bewährung zur Welt erfolgen muß. Von hier aus läßt sich dann der Zusammenhang von Glauben und Handeln dartun.

Professor Bergmann, der nach dem Vortrag als erster das Wort ergriff, sprach von der Weltenferne, die zwischen Juden und Christen bestehe, und die ihm gerade nach den Ausführungen von Professor Rendtorff besonders eindringlich bewußt geworden sei. Der christliche Alttestamentler suche in der Heiligen Schrift Modelle für sein eigenes Glaubensverhalten, darum sei für ihn das Alte Testament lebendiger als für den Juden. Der orthodoxe Jude zumindest finde auch heute sein Welt- und Bibelverständnis in der halachischen Tradition. Er demonstrierte das an einem krassen Beispiel. Einen seiner Schüler habe er gefragt, was er von der Politik der Apartheid in Südafrika halte. Der habe ihm erwidert, das könne er nicht beantworten, ehe er sich nicht Rat im Schulchan Aruch geholt habe. Wenn nun auch in diesem Buch für neuzeitliche Probleme keine direkte Auskunft zu finden sei, so sei die Grundeinstellung des Schülers durchaus richtig gewesen. Die Halacha liefere mindestens die Normen des Weltverständnisses. Auch Professor Werblowki betonte nachdrücklich, daß wenigstens den orthodoxen Juden die Bibel nicht so sehr unmittelbar, sondern durch den Umweg über die Tradition und Liturgie vertraut sei. Schon an diesem Punkt stellte sich die Frage, ob es denn überhaupt eine Basis für ein christlich-jüdisches Gespräch gäbe, das mehr als nur informativ sein wolle.

Wenn schon das Gespräch über das Alte Testament sich als schwierig erwies, dann kann es nicht verwundern, daß ein Gespräch über das Neue Testament erst recht nicht möglich war, weil hier offensichtlich bei Verwendung der gleichen Worte in verschiedenen Sprachen geredet wurde. Pater Kassing hatte sein Referat auf die Frage angelegt, wie aus dem Neuen Testament Auskunft für den Glaubenden und Handelnden zu gewinnen sei. Daher fragte auch er nach Modellsituationen. Er fand sie in den Glaubensproben, die bei Matthäus in der Versuchungsgeschichte berichtet werden.

---

[1] Vgl. Bericht in „Die Zeit" vom 13. 5. 1966.

[2] Herausgeber von „Juden — Christen — Deutsche" [vgl. FR XIII, 50/52, S. 80].

Glaube bleibt nicht beim Sichtbaren, Greifbaren stehen, ist ein sich an Gott Anheimgeben, entspringt dem Vertrauen. Aus dem Glauben, der sich im Tode bewährt, wird die Kraft zum Handeln gewonnen. Von dieser Sicht aus suchte er den Tod Jesu als vorbildhaft für den Christen zu beschreiben. Der Lebensweg des Menschen wird zu seinem Heilsweg, wenn er ihn als Glaubender geht. Daraus erwächst der Anspruch des Osterglaubens an das ganze Leben. Diesen Ausführungen mußten die israelischen Teilnehmer um so eher ihr Verständnis versagen, als sie keinen Zugang zur Person Jesu, geschweige denn zur Christologie haben. Daß ein Mensch sich Sohn Gottes nennen kann, von Gott als seinem Vater reden kann, muß ihnen geradezu als blasphemisch erscheinen.

Professor Zwi *Werblowski* verzichtete auf die Gewinnung von Denkmodellen, die für das eigene Verhalten fruchtbar gemacht werden könnten. Stattdessen konzentrierte er sich auf die Beschreibung der jüdischen Verhaltensweise, wie sie durch die Tradition festgelegt ist. Das nötigte ihn nun auch zu einer Änderung des ihm gestellten Themas. Weder Glauben und Werke noch Glauben und Handeln sei eine Alternative im jüdischen Verständnis. Glauben und Handeln sind für den Juden unlöslich miteinander verknüpft. Der jüdische Glaube fließt in das Handeln ein, aber er artikuliert sich erst in der Herausforderung durch eine andere Glaubenshaltung, erst wenn er von außen her befragt wird, wie das in der Geschichte der Religionsgespräche wiederholt geschehen ist.

Zu dieser Andersheit des jüdischen Glaubens gegenüber dem christlichen, der sich sehr wohl aussagt, der von sich aus bestrebt ist, sich in der Selbstaussage zu klären, der also nur schwer einen Vergleich mit jüdischer Glaubensweise zuläßt, kommen weitere Schwierigkeiten für ein christlich-jüdisches Gespräch. Die Christen brauchen zu ihrem Selbstverständnis die Begegnung mit Israel, und in Israel finden sie die Juden. Das ist ein theologischer Gesichtspunkt.

Die Juden brauchen zu ihrem Selbstverständnis aber nicht die Begegnung mit den Christen. Die Christen sind für sie nur ein Teil der nichtjüdischen Umwelt. Wenn die Christen aber als nichtjüdische Umwelt verstanden werden, dann meldet sich hier eine soziologische Betrachtungsweise an. Das Gespräch zwischen Christen und Juden wird von zwei verschiedenen Ebenen aus geführt, beschwört daher fast notwendig eine Reihe von Mißverständnissen herauf.

Doch zurück zu dem wirklichen Gegensatzpaar nach jüdischem Selbstverständnis: Es ist Lernen und Handeln. Nach der Überzeugung der Mischna hat das Lernen vor dem Handeln den Vorrang; denn Lernen führt zum Handeln. Von seiner Natur her neigt der Jude zum Aktivismus. Zweimal in seiner Geschichte ist das Judentum jedoch von seiner aktivistischen Grundhaltung abgewichen und hat, wenigstens theoretisch, einer inaktiven den Vorzug gegeben. Im rabbinischen Judentum wurde das Talmudstudium höher bewertet als Aktivität, als das übliche Berufsleben, ja sogar noch als das Gebet, insofern das Gebet Bitte um die Bedürfnisse des Lebens ist.

Im Mittelalter gewann sodann die weltentsagende Askese und Mystik der Sufis Einfluß auf das Judentum. Sie betonten die Alleinherrschaft Gottes so sehr, daß sie schon in der Benützung von Medizin zur Krankenheilung Götzendienst sahen; denn entweder glaubt man an Gott oder an die Naturgesetze. Im Buch der Herzenspflichten spiegelt sich der Einfluß der Sufis. Die Veranlagung zur Akitivät war aber stärker als die schönste Theorie. Sie setzte sich daher immer wieder durch. So ist das Judentum im Grunde doch immer wieder vom Aktivismus bestimmt. Das zeigt sich auch im Verhalten der Juden Ideologien gegenüber. Ideologische Fragen sind insoweit für sie von Belang, als sie sich in Handeln umsetzen lassen, wie das z. B. im Sozialismus, aber auch im Zionismus der Fall ist. In der Halacha setzt sich die Aktivität in Kasuistik um.

Solange der Aktivismus in der modernen Welt Zustimmung und Bewunderung fand, konnte das Judentum tonangebend sein. Der Pessimismus bezüglich jeden Handelns, der die Menschheit heute immer mehr beschleicht, drängt das Judentum aus seiner bestimmenden Stellung.

In der Halacha artikulierte der Jude seinen Schöpfungsglauben, seinen Glauben, daß die Welt von Gott geschaffen und geordnet ist, daß sie im Vollzug des Gesetzes wieder an Gott gebunden, auf ihn bezogen wird. Nun ist jedoch dieser Glaube vielen Juden entschwunden. Darum ist die Halacha nicht mehr sinnerfüllt für sie. Kann, darf man sie nötigen, das Gesetz noch in seiner Unbedingtheit zu beobachten? Der Staat Israel will eine pluralistische Demokratie sein, die die Verschiedenheit der Bürger berücksichtigt. Der Staat Israel ist aber vor allem Judenstaat. Dazu wurde er gegründet und darum ist er existenzberechtigt.

Er kann daher auf jüdische Gesten, wie z. B. die Heiligung des Sabbats, die Ruhe des Verkehrs an diesem Tag, nicht verzichten. Kann man Menschen nötigen, etwas zu tun, zu dem sie kein Verhältnis haben? Überall sind die Menschen allergisch gegen Zwang. Wenn die Halacha dennoch als verbindlich erklärt wird, dann deshalb, weil Judentum, wie manche seiner Interpreten erklären, nicht Religion ist, sondern „a way of life".

Kann es aber zwischen dem sich so selbst verstehenden Judentum und dem Christentum irgend eine Gemeinsamkeit geben? Zwar sind die Interpretationen von Judentum je nach der Einstellung des einzelnen Interpreten verschieden, wie auch die Deutung christlichen Glaubens je verschieden sein kann und tatsächlich ist. Aber selbst wenn man die Vielfalt vor Augen hat, die das Judentum heute darstellt, und die Verschiedenartigkeit, in der das Christentum in den verschiedenen Bekenntnissen in Erscheinung tritt, so scheint es nach den Ausführungen von Professor Werblowski auch noch Möglichkeiten zu geben, Gemeinsamkeiten erkennen zu können, und bestünden sie auch nur in der Gemeinsamkeit des Wegsuchens.

War der Versuch des christlich-jüdischen Symposions in Israel ein Mißerfolg?

Die kritischen Ausführungen, die Professor Werblowski in seinem Vortrag gemacht hatte, veranlaßten Professor Bergmann zu dem Einwurf, daß es doch nicht nur darum gehen könne, die Positionen zu umreißen; die gemeinsame Not verlange vielmehr ein Zusammenwirken von Juden und Christen an den beiden gemeinsamen Problemen. Noch immer bedrängen uns die existentialen Fragen: Was ist Erlösung, warum ist die Welt unerlöst? Eine Antwort auf diese Fragen zu finden, sei wertvoller als die wichtigste und bedeutsamste Analyse religiöser Verhaltensweisen.

Gerade die Hoffnung, derartige Fragen könnten in gemeinsamem Suchen nach einer zutreffenden Antwort gelöst werden, hatte die Teilnehmer aus Deutschland nach Israel kommen lassen. Aber diese Hoffnung hatte sich inzwischen als illusorisch erwiesen. Auch dieser Appell, den Professor Bergmann an seinen jüngeren Kollegen und damit zugleich an alle Teilnehmer richtete, konnte nichts mehr zurücknehmen. Die israelischen Teilnehmer hatten deutlich genug gesagt, daß sie ein Gespräch durchaus für möglich und notwendig hielten, daß dieses Gespräch aber ein allgemein menschliches sein müsse und kein spezifisch christlich-jüdisches sein könne. Thema eines solchen übergreifenden Gespräches könnte zum Beispiel die Krisis der Religion in einer säkularisierten Welt sein.

Das Gespräch mit den Juden in Israel — von einem Dialog konnte nur sehr bedingt die Rede sein — hatte sich als viel schwieriger und weniger hoffnungsvoll erwiesen als Gespräche, die in Europa, ja sogar in Deutschland selbst zwischen Juden und Christen geführt werden. Nach Ansicht von Professor Werblowski verrät das Erstaunen der christlichen Teilnehmer über diese Tatsache nur, daß sie sich Illusionen über die Möglichkeiten eines christlich-jüdischen Dialogs gemacht haben. Nur in Israel sprechen die Juden ihre eigene Sprache. In der Galuth, in der Diaspora bedienen sie sich der Sprache ihrer Umwelt. Im christlich-jüdischen Gespräch bedienen sie sich der Formeln, die sie bei den Christen vorfinden, auch wenn diese dem spezifischen Gehalt des jüdischen Glaubens nicht gerecht werden. Die Nähe zwischen Juden

und Christen, die in manchen europäischen und amerikanischen Tagungen, Konferenzen, Round-Table-Gesprächen vorhanden gewesen zu sein schien, könnte also auf einem Mißverständnis christlicherseits beruhen. Erst in Israel findet er das Judentum ungeschminkt vor. Diese Ansichten dürften Juden in der Galuth vielleicht nicht so unbedingt teilen, sie hat jedoch auf die christlichen Teilnehmer an dem Symposion einen nachhaltigen Eindruck gemacht.

Die israelischen Teilnehmer waren mit dem Ergebnis des Symposions zufrieden; denn es war offen gesprochen worden; wertvolle Informationen wurden einander gegeben. Bei den deutschen Teilnehmern war aber ein gewisses Gefühl der Enttäuschung unverkennbar. In einem abschließenden Gespräch, in dem die deutsche Gruppe das Fazit aus dem Symposion zog, erklärte Hans Jürgen Schultz, und er drückte damit wohl die Meinung der meisten der Teilnehmer aus, das Seminar an der Hebräischen Universität Jerusalem habe ihn darüber belehrt, daß das Bild, das er aus Büchern über und von den Juden gewonnen habe, doch wohl nicht ganz zutreffend sei, zumindest ergänzungs-, wenn nicht verbesserungsbedürftig. Bisher hätten Schriften wie die von Leo Baeck sein Urteil über Juden und Judentum bestimmt. Er hätte hinzusetzen können, daß uns alle nicht minder die Äußerungen der jüdischen Partner auf den Kirchentagen beeinflußt haben. Das, was wir dort gehört hatten, schien nun nicht mehr zu stimmen.

Offensichtlich bedarf es noch vieler Informationen, ehe wir es wagen können, nach Gemeinsamkeiten zu fragen. Diese Überzeugung hat wohl jeder aus Israel mitgenommen. Aber genügt das, um weitere Symposien in Israel zu rechtfertigen? Daß die Grundabsicht des ersten Symposions, wenigstens wie sie von den deutschen Initiatoren gedacht war, nicht erfüllt wurde, ist offenkundig. Daher bezweifelte Hans Jürgen Schultz den Nutzen weiterer Symposien in Israel, solange es sich dabei nur um ein Gespräch zwischen christlichen Theologen aus Deutschland und Juden in Israel handeln sollte. Ein Gespräch auf breiterer Ebene hingegen könnte durchaus fruchtbar sein. Neben den Juden aus Israel müßten die aus der Galuth, nicht zuletzt die noch in Deutschland wirkenden, zu Wort kommen. Neben den christlichen Theologen aus Deutschland müßten auch Theologen aus andern europäischen Ländern vertreten sein. Dann würde das Gespräch an Unbefangenheit gewinnen. Vielleicht könnte dann in der Tat mehr als nur ein Austausch von Informationen stattfinden, könnte es zu einer Gemeinsamkeit des Fragens und sogar des Findens kommen.

Wenn das Symposion auch nicht die Hoffnungen erfüllt hat, die deutsche Teilnehmer daran knüpften, so war es dennoch nicht umsonst. Es befreite von Illusionen. Es verstellte nicht die Hoffnung auf die Zukunft. Aber es machte deutlich, daß wir noch ganz am Anfang eines Gespräches stehen.

15 Rundschau

15/1 Zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 25. September 1966 in der Frankfurter Paulskirche an Kardinal Augustin Bea und den Generalsekretär des Weltrates der Kirchen, Pastor Dr. Willem Visser 't Hooft[1]

In der traditionsreichen Paulskirche fand am Sonntagvormittag, dem 25. 9. 1966 „im Beisein von etwa tausend prominenten Gästen aus Staat, Kirche, Wissenschaft, Kunst und Diplomatie“ [1a] die Verleihung des Friedenspreises statt. „Bundespräsident Dr. *Heinrich Lübke* geleitete zusammen mit dem hessischen Kultusminister Professor Dr. *Ernst Schütte* die beiden . . . Friedenspreisträger . . . zu ihren Plätzen. Mit Bea und Visser 't Hooft sind zum ersten Male je ein führender Repräsentant der katholischen Kirche und des Protestantismus gemeinsam durch diese 1950 gestiftete und mit 10 000 Mark dotierte hohe Auszeichnung geehrt worden. Als erster hatte 1950 der heute 69jährige Dr. Max Tau den Friedenspreis des deutschen Buchhandels empfangen. Ihn wählte die Hauptversammlung des Börsenvereins bereits am Vortage einstimmig zum Ehrenmitglied“ [1a].

Die ‚Frankfurter Neue Presse‘ [2] schreibt:

„. . . Für zwei Stunden war die Paulskirche in Frankfurt am Sonntag wieder Kirche. Der Versammlungsraum wurde zum sakralen Ort, als der deutsche Kardinal aus Rom und der holländische Pastor aus Genf den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels in Empfang nahmen. Philosophen, Verleger, Schriftsteller und Dichter sind in diesem großen Rundbau geehrt worden [3]. Dann war jeweils von Literatur, Politik, Ethik die Rede — und vom Frieden, der dem Preis Namen und Sinn gegeben hat. Am Sonntag aber wurde die Paulskirche zur Stätte der ökumenischen Begegnung.

Kardinal Bea und der Generalsekretär des Weltrates der Kirchen *Willem Visser 't Hooft* erhielten den Preis, und viele Bischöfe kamen. Der Bischof aus Limburg traf den evangelischen Kirchenpräsidenten [Sucker], der katholische Stadtpfarrer begegnete dem protestantischen Pastor. Der Präsident des Evangelischen Kirchentages war da, auch ein Militärbischof [Kunst], und ein Professor, der Kultusminister ist, hielt eine Laudatio, die eher einer Predigt glich.

Paul Mikat aus Nordrhein-Westfalen hat den Lobreden auf die Friedenspreisträger eine neue Dimension eröffnet. Die eschatologische. Er erschloß den Sinngehalt des Wortes „Frieden“. . . und sagte mehr über Frieden und Friedenssehnsucht, als je in der Paulskirche gesagt worden ist . . .“

Wir bringen die Laudatio — die das Thema des FR unmittelbar berührt — im vollen Wortlaut und aus Raumgründen einige Ausschnitte aus den Danksagungen der beiden Friedenspreisträger [3a].

Der Text der *Urkunde* lautet:

Der deutsche Buchhandel verleiht 1966 den Friedenspreis zwei Männern gemeinsam

Augustin Kardinal Bea

und

Willem A. Visser 't Hooft.

Beide haben in vorbildlicher Gesinnung für den religiösen Frieden gewirkt, durch ihre theologischen Schriften und Reden den Dialog zwischen den Konfessionen vorbereitet und so entscheidend zu der sich anbahnenden Versöhnung der Christen beigetragen. Sie haben ihr Wirken für die Einheit im Glauben zugleich als einen Dienst am Frieden in der Welt verstanden und sind so, ein jeder auf seine Weise, zu Wegbereitern des Friedens unter den Menschen geworden. Durch diese Ehrung sollen alle, die für einen auf gegenseitiger Achtung gegründeten Frieden zwischen Religionen, Weltanschauungen und Völkern eintreten, in ihren Bemühungen ermutigt werden.

Börsenverein des Deutschen Buchhandels, Friedrich Georgi, Vorsteher

Frankfurt am Main, in der Paulskirche am 25. September 1966.

---

1 s. o. S. 3.

1a Badische Zeitung Nr. 222 vom 26. 9. 1966.

2 Nr. 223 vom 26. 9. 1966.

3 1965 · Nelly Sachs (vgl. FR XVI/XVII, 61/64. S. 136).

3a Nach Redaktionsschluß: Vgl. auch „deutschland-berichte“ (2/11), Oktober 1966: Enthält außer dem Wortlaut der Laudatio und den Dankreden der beiden Preisträger Auszüge der übrigen Ansprachen sowie einen Überblick über diese 18. Internationale Buchmesse, auch im Zusammenhang mit der Friedenspreisverleihung.

Nach der einleitenden Ansprache von Friedrich Georgi, dem Vorsteher des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels, und dem Grußwort des Frankfurter Oberbürgermeisters Professor Dr. Brundert folgte die

Laudatio von Professor Dr. Paul Mikat

Im Jahre 1958 wurde der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels Karl Jaspers verliehen, und Hannah Arendt umriß damals an dieser Stelle in ihrer Festrede zu Ehren des Philosophen die Aufgabe einer laudatio mit den Worten: „In der laudatio muß in der Tat alles, wie die Römer — die in diesen Dingen erfahrener waren als wir — meinten, auf die Dignität der Person bezogen bleiben: in laudationibus ad personarum dignitatem omnia perferentur (Cicero, De Oratore I, 141), auf die Würde nämlich, die einem Menschen eigen ist, sofern er mehr ist als alles, was er schafft. Diese Würde zu erkennen und zu feiern ist nicht Sache der Fachkollegen und Experten; sie kann sich nur durch ein der Öffentlichkeit ausgesetztes Leben bewähren und beweisen, und die Preisung bestätigt nur das, was diese Öffentlichkeit längst weiß. Die laudatio kann also nur das auszusprechen versuchen, was Sie alle wissen. Darin liegt ein großer Sinn, weil das Gehörtwerden dem in der Verborgenheit der je Einzelnen Gewußten eine Leuchtkraft verleiht, die es als Erscheinung in der Wirklichkeit bestätigt."

Auf die Dignität der Person bezogen bleiben: das bedeutet aber nun nicht ein chronologisch geordnetes Aufzählen bedeutender Lebensfakten des Gefeierten, eine strenge Treue gegenüber der Biographie, sondern bedingt die Verpflichtung, deutlich zu machen, was den geehrten Menschen in so prägender und unverwechselbarer Weise dem Bewußtsein der Öffentlichkeit und seiner Zeit vergegenwärtigt. In gewisser Hinsicht ist der Träger eines Preises, wie ihn hier der Deutsche Buchhandel verleiht, ja auch ein Repräsentant unserer Selbst, unserer Wünsche und Hoffnungen, unseres Zweifels wie unseres Glaubens.

In diesem Jahre steht dabei der, dem die ehrenvolle Aufgabe zugedacht wurde, die laudatio zu halten, vor einer besonderen Gegebenheit, insofern es nicht einen, sondern zwei Preisträger zu ehren gilt, den Kardinal Augustin Bea und den niederländischen Theologen Dr. Willem Visser 't Hooft. Welche große geschichtliche — näherhin kirchengeschichtliche — Dimension verbindet sich mit diesen beiden Namen: der eine, Sohn des Ignatius von Loyola, der andere, Theologe der reformierten Kirche Calvins, der eine, Kurienkardinal der römischen Kirche, der andere, Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf. Beide sind Männer der Kirche, beide in besonderer Weise unter Gottes Wort gestellt, beide haben ihr Leben und Werk der Einheit der Christenheit gewidmet. Beide wissen auch um die Schmerzlichkeit der Trennung von Menschen, die dem Evangelium Christi verpflichtet sind und die doch in verschiedenen Glaubensgemeinschaften leben. Sie wissen um das Skandalon, das in der Gespaltenheit der Christen und der Kirchen liegt, und gerade in dieser Stunde, wo ihnen als den bedeutenden Anwälten des ökumenischen Gedankens der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels verliehen wird, werden sie diese Trennung vielleicht schmerzlicher denn je empfinden.

Wiewohl also die laudatio auf die Dignität des jeweils Geehrten bezogen ist, „auf die Würde, die einem Menschen eigen ist, sofern er mehr ist als alles, was er schafft", so gilt doch, daß wir die diesjährigen Preisträger wohl nur dann recht würdigen und verstehen können, wenn wir begreifen, daß sie mit ihrer Persönlichkeit und mit ihrem Werk auf eine Welt hinweisen, in der Begriffe wie Friede und Einheit eine besondere, unverwechselbare heilsgeschichtliche Bedeutung haben, auf die Welt des Alten und Neuen Testamentes, des heilsgeschichtlichen Einbruchs Gottes in die Menschheit. Dabei wird einsichtig, daß die Vokabeln „schalom" im Alten Testament und „ εἰρήνη " im Neuen Testament, die wir mit Friede übersetzen, ein weitaus breiteres Bedeutungsfeld besitzen als unser deutsches Wort Friede und daß sie nur aus der geistigen, religiösen Situation der biblischen Welt und Heilsbotschaft voll verstanden werden können. Das hebräische Wort „schalom" im Alten Testament besitzt eine Grundbedeutung, die sich etwa mit „Wohlsein, Wohlbefinden" wiedergeben läßt. Dieser Begriff steht in einer engen, theologisch bedeutsamen Verbindung mit einem anderen wichtigen biblischen Terminus, mit dem Begriff „berith", Bund. In dieser Verbindung wird „schalom", Friede, dann zu einem Ausdruck der Heilsgesinnung Gottes gegenüber seinem Volke. Frieden haben und einem Menschen Frieden wünschen besagt demnach zuerst: Frieden mit Gott haben, unter dem Segen Gottes stehen. Dieser Friede mit Gott birgt aber, wie auch das rabbinische Schrifttum zeigt, ein Verhältnis zum Mitmenschen, das bereits auf das neutestamentliche Liebesgebot verweist. Für den Friedensbegriff des Neuen Testamentes sind die Worte Jesu bei der Aussendung der Jünger aufhellend. Im Matthäus-Evangelium findet sich das Herrenwort: „Bei eurem Eintritt wünscht dem Hause Frieden. Ist nun das Haus es wert, so wird der Friede, den ihr wünscht, ihm auch zuteil; verdient es ihn aber nicht, so fällt der Friedensgruß auf euch zurück" (Matth 10, 12—13). Hier ist der Friedensgruß, wie er heute noch im Morgenland üblich ist, neu interpretiert: er bedeutet Heil, das Heil, das der Erlöser der Welt bringt. Heinrich Zimmermann sagt in seinem jüngst erschienenen Aufsatz „Friede im Verständnis des Neuen Testaments": „Wenn der auferstandene Herr die Jünger mit εἰρήνη ὑμῖν anredet, so entbietet er ihnen den jüdischen Gruß, aber er schenkt ihnen damit zugleich das Heil, das er als der Erhöhte zu geben vermag. Die Welt kann dieses Heil nur wünschen, er dagegen schenkt es wirklich." Ganz deutlich wird die Besonderheit und Andersartigkeit des neutestamentlichen Friedensbegriffes, wenn es im Johannes-Evangelium heißt: „Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch. Ich gebe euch keinen Frieden, wie die Welt ihn gibt" (Joh 14, 27). Dieses Wort darf nicht verstanden werden als Absage an die irdischen Friedensbemühungen. Die Andersartigkeit des Friedensbegriffes, die uns hier begegnet, schließt nicht die Notwendigkeit aus, auch im irdischen Bereich mit irdisch-politischen Mitteln Frieden zu stiften und Frieden zu halten, zeigt uns jedoch die Vordergründigkeit und Vorläufigkeit unseres politischen Tuns. All dieses Tun bleibt notwendig und unerläßlich, bedarf aber für den Gläubigen der rechten Einordnung und des rechten Maßes. Im Epheser-Brief heißt es: „Denn er ist unser Friede, der da beide zu einem machte und die Scheidewand des Zaunes niederriß, die Feindschaft in seinem Fleische, das Gesetz der Gebote, die Satzungen sind, vernichtete, auf daß er die zwei in ihm zu einem neuen Menschen schaffe, Frieden stiftend, und versöhne die beiden in einem Leib Gott durch das Kreuz, er, der die Feindschaft getötet in ihm. Und er kam und verkündete Frieden euch den Fernen und Frieden den Nahen; denn durch ihn haben wir beide in einem Geist Zugang zum Vater" (Eph 2, 14—18).

Es ist hier nicht der Platz, die Analyse des Wortes Friede, das sich 91mal im Neuen Testament findet, selten in seiner griechischen Grundbedeutung — als Ausdruck für den politischen Friedenszustand — bis zu seiner eben umrissenen Anhebung zum eschatologischen Begriff ausführlicher darzulegen. Die entscheidende Aussage, die das Neue Testament mit ihm jedenfalls verkündet, ist, daß der „Raum Gottes und der Welt" zusammengeschlossen werden zu einem Raum der Nähe Gottes". Friede ist somit das durch Christus geschenkte Leben, und das Evangelium des Friedens (Eph 6, 15) dient der Versöhnung des Menschen mit Gott, es ist „Dienst der Versöhnung" (2. Kor 5, 18). Der Friede ist aber zugleich auch das Aufbauprinzip der Gemeinde, der Kirche. Indem der Friede von den je einzelnen gehalten wird, indem sie das, was sie als Gabe Gottes empfangen haben, in ihrer konkreten Existenz aktualisieren, bauen sie mit am Bau der Gemeinde. Insofern bedingen Friede und Einheit einander, das „Band des Friedens" bewahrt die Einheit des Geistes (Eph 4, 3). Auch dieser Gedanke ist zunächst nur auf die innerkirchliche Situa-

tion bezogen, gewinnt aber doch bei einer tieferen Betrachtungsweise eine weit über die Kirche hinausgreifende Bedeutung. In dem Maße, in dem der Friede durch ein aktives Tun, durch aktive Friedenspolitik, durch Aussöhnung der einzelnen und der Völker, gefördert wird, in dem Maße verwirklicht sich die Solidarität und die Einheit der Menschen vor Gott. Zugleich aber wird hier sichtbar, daß Friede auch im politischen Raum nicht lediglich eine Angelegenheit des äußeren Wohlverhaltens ist, sondern immer voraussetzt eine bestimmte innere Gesinnung, den Geist der Versöhnung und Aussöhnung, den Geist der Brüderlichkeit, und all dies erscheint dann als Abbild des eigentlich Versöhnung stiftenden Werkes in der menschlichen Geschichte, der Menschwerdung und des Opfertodes Christi.

Friede ist in der Welt des Neuen Testaments weitaus mehr als nur das zeitweilige Ruhen der Waffen, mehr als die Eintracht der Nationen — wiewohl auch das schon sehr viel ist und wiewohl es auch Tag für Tag darum zu kämpfen gilt —, er ist zunächst Gabe Gottes, ist ein personales Element. Und ebenso kann die Einheit niemals nur als „organisatorische", als „institutionelle" Einheit verstanden werden. Die organisatorische Einheit stellt allenfalls eine Konsequenz und den sichtbaren Ausdruck einer geistigen Einheit dar.

Schon das frühgriechische Denken kennt die Einsicht, daß Entwicklung und Fortschritt in der Welt stets auf Auseinandersetzung beruht, auf Kontrasten, auf Gegensätzen. Wer unter Frieden ein Verstummen dieser Gegensätze und unter Einheit ein gewaltsames Unterwerfen alles Individuellen unter ein dominierendes organisatorisches Prinzip versteht, der läßt die geistigen Kräfte der Menschen und Völker erstarren und macht sich zum Anwalt eines vielleicht äußerlich imponierenden, zugleich aber monotonen Gemeinwesens, das in seiner lähmenden Geschlossenheit einen Angriff auf die Freiheit des Menschen darstellen müßte. Ein solches Land Utopia wird in unserer Zeit, die erfüllt ist von ideologischen Gegensätzen und gefährlichen politischen Spannungen, zwar nicht selten vorschnell ersehnt, der Preis jedoch, der für ein solches Gemeinwesen zu leisten wäre, wäre immer nur der Preis der persönlichen Freiheit.

Unsere Preisträger stehen unter einer anderen, den Raum menschlicher Planung überschreitenden Friedensverheißung und unter einem Glauben an die Einheit der Menschen, der mit Vereinheitlichung nichts zu tun hat. Wenn aber Friede im eigentlichen Sinne Geschenk und Gabe Gottes ist, was bedeutet dann „Arbeit für den Frieden"? Denn der Friede, wie ihn das Neue Testament versteht, kann ja nicht hergestellt, kann ja nicht geschaffen werden. Aktive Friedensarbeit bedeutet die Zurüstung und Bereitung der Herzen und menschlichen Gesinnung, um den Frieden als Gottes Gabe zu empfangen, ihn zu bewahren und nicht zu verlieren. Auch die Einheit ist Geschenk Gottes, und das Werk dieser beiden Preisträger besteht nicht darin, daß sie die Einheit schaffen, sondern daß sie auf die Einheit vorbereiten, daß sie Mauern niederreißen, Scheidewände abbauen, Tore aufschließen. Indem sie das tun, in Wort und Werk, dienen sie der Solidarität der Menschen, der Christen und Nichtchristen, der Nahen und der Fernen.

Auch hier wird wiederum deutlich, wie sehr das Werk der Preisträger, wiewohl es ein auf die Kirche bezogenes Werk ist, über den Bereich der Kirche hinaus auf die Menschheit weist. Denn es geht ja nicht nur um den Frieden der Christen, sondern es geht um den Frieden der Menschen, und die Christen werden in dem Maße glaubwürdig ihren Herrn bezeugen, wie sie bereit sind, über den Bereich ihrer Kirche hinaus friedenstiftend zu wirken.

In der Meßliturgie der katholischen Kirche lautet das Stillgebet der Votivmesse um Frieden: „Deus, qui credentes in te populus nullis sinis concuti terroribus: dignare preces et hostias dicatae tibi plebis suscipere; ut pax, a tua pietate concessa, christianorum fines ab omni hoste faciat esse securos" — „Gott, Du duldest nicht, daß Schrecknisse die Völker erschüttern, die an Dich glauben; laß Dich herab, die Gebete und Opfer des Dir geweihten Volkes anzunehmen, auf daß der Friede, den Deine Vaterhuld uns schenkt, die christlichen Länder vor jedem Feinde sicherstelle." Ich meine, daß das nicht genügt, daß es eben nicht nur um den Frieden der Christen geht, sondern um den Frieden aller. Wir werden auch in unserem politischen Alltag nur dann verhindern, daß Begriffe wie „Friede", „Einheit", „Freiheit" zu abgegriffenen Münzen werden, wenn wir bereit sind, stets mit dem Einsatz unserer ganzen Person den Frieden nicht nur zu postulieren, sondern auch ins Werk zu setzen. Und das zeichnet das Leben dieser Preisträger aus, daß sie nicht nur über den Frieden geschrieben haben, daß sie nicht nur theologische Erwägungen zum Problem der Einheit angestellt haben, sondern daß sie auch in ihrer Haltung, in ihrem konkreten kirchenpolitischen Handeln dem Frieden und der Einheit dienen.

Es ist bekannt, daß Visser 't Hooft bis in dieses Jahr Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen war. Es ist bekannt, daß Augustin Kardinal Bea über fast zwei Jahrzehnte Rektor des Päpstlichen Bibelinstitutes gewesen ist und als Leiter des Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen entscheidend den ökumenischen Charakter des Konzils beeinflußt hat. Fragt man, was für das Lebenswerk der beiden Preisträger kennzeichnend ist, so ist es die Bemühung um den Dialog der Kirchen als Voraussetzung der ersehnten Einheit. Das Bekenntnis zum Dialog und das Meditieren über den Dialog stehen sinngemäß auch in der Mitte ihrer Schriften, besonders die Theologie Visser 't Hoofts könnte man als Theologie des Dialogs bezeichnen. Nicht zufällig ist neben dem großen Karl Barth der Philosoph des Dialogs Martin Buber — auch er Friedenspreisträger des Deutschen Buchhandels — einer seiner Lehrer.

Wer das Wort Dialog gebraucht, der sollte sich bewußt sein, daß mit ihm ein personaler Begriff angesprochen wird. Der Dialog der Kirchen ist nicht möglich ohne den Dialog der konkreten Personen, die ihn führen. Einheit und Friede setzen stets den Dialog voraus, und die dialogische Existenz des Menschen ist eine anthropologische Grundbefindlichkeit. Der Mensch ist das Wesen des Dialogs, seine Existenz ist von Anfang an dialogische Existenz. Der Mensch, der sich in die Vereinzelung zurückzieht, gibt einen Teil seiner Menschlichkeit auf. Die literarische Fiktion vom Robinson-Dasein bezeichnet einen Notzustand und letztlich eine Verkümmerung. Das aristotelische Wort vom Menschen als zoon politikon (— dem Wesen der Polis —) entfaltet seine ganze Wahrheit erst, wenn in der Gemeinschaft die Fülle der Verflechtungen erkannt wird, die sich unter den Menschen gebildet haben und Tag für Tag neu bilden. Ist aber die menschliche Existenz dialogische Existenz und existiert der Mensch im Hinblick auf ein Du, dann gilt das auch und in besonderem Maße für die Stellung des Menschen gegenüber Gott, der den Menschen als sein Du geschaffen hat. Friede unter den Menschen setzt die Aktualisierung der dialogischen Existenz voraus, das heißt: die volle Bejahung des anderen Menschen, der mir begegnet und dem ich begegne. Beide, Kardinal Bea und Visser 't Hooft, haben in vielfältiger Weise darauf hingewiesen, daß das Verhältnis Gottes zu den Menschen der entscheidende Grund für die Solidarität der Menschen untereinander ist. Dialogische Existenz bedeutet immer auch verbundene Existenz. Bei aller Andersartigkeit und Unterschiedlichkeit gibt es die von Gott aus Liebe gewollte Verbundenheit, die die Individualität nicht aufhebt, aber die Geschöpfe in eine lebendige innere Beziehung setzt. Die Tatsache, daß jeder Mensch Gottes Du ist, begründet aber noch mehr als nur eine menschliche Solidarität. Sie begründet die Einheit des Menschengeschlechtes vor Gott. So wie der einzelne Mensch Gleichnis Gottes ist, so soll das Verhältnis vom Menschen zum Menschen Gleichnis des Verhältnisses Gott — Mensch sein, das heißt: die Liebe, die das Grundgesetz der Schöpfung ist, die Bejahung des Du, wird somit zur menschlichen Grundhaltung schlechthin. Gerade das macht die Ungeheuerlichkeit des Hasses aus, daß der hassende Mensch den Gehaßten verneint. Er will ihn „vernichten" in des Wortes wahrster Bedeutung, er will ihn ausgelöscht sehen. Nur wer sich das klar vor Augen

führt, wird die scharfe Verurteilung des Hasses durch Christus verstehen können. „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht töten; wer aber tötet, der soll dem Gerichte verfallen sein. Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder zürnt, der wird des Gerichtes schuldig sein" (Matth 5, 21 f.); und im ersten Johannesbrief lesen wir: „Jeder, der seinen Bruder haßt, ist ein Menschenmörder, und ihr wißt, daß kein Menschenmörder ewiges Leben bleibend in sich trägt" (1. Joh 3, 15). Haß und Mord werden hier ausdrücklich gleichrangig behandelt, beide sind Verneinung des Menschen; der Haß nimmt gewissermaßen den Mord, der das physische Leben vernichtet, im geistigen Raum vorweg.

Wir haben es hier mit allem anderen zu tun als mit einer sentimentalen Auffassung von Frieden und Liebe. Das, was hier als Liebe bezeichnet wird, setzt Mut und Tapferkeit des Herzens voraus. Liebe hat hier nichts mit Sympathie oder Antipathie zu tun, sondern ist ein schöpferischer Akt des Heilswollens. Wir sollten uns auch in dieser Stunde fragen, was das für unsere Haltung im Alltag konkret bedeutet. Es bedeutet den Verzicht auf Gewalt, den Verzicht auf Diskriminierung, es verlangt eine Haltung, die dem Gegner — sei es der persönliche Gegner, sei es der politische Gegner — wohlwill. Es schließt die Gleichgültigkeit aus. Es bedeutet die Sorge der Christen für die Nichtchristen, der Gläubigen für die Ungläubigen. Daß ich nicht nur mein Heil, sondern auch das Heil des anderen will, wo immer er auch steht, das ist entscheidend. Erst in solchen Konkretisationen wird uns die ganze Radikalität der Welt spürbar, die die Heimat von Augustin Bea und Visser 't Hooft ist.

Es ist unbestreitbar, daß diese Gedanken in unserer konkreten historischen Situation eine besondere Aktualisierung erfahren haben; sie sind in der Mitte unseres Jahrhunderts für jeden von uns existenzieller und dringlicher geworden als vielleicht jemals zuvor. Die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft und Technik hat ja dazu geführt, daß die Erde jetzt wirklich eine geschichtliche Einheit geworden ist. Man kann sagen: sie ist jetzt zum ersten Mal „rund", rund in dem Sinne, daß es auf ihr keine isolierten Ereignisse von eigentlicher Bedeutung gibt. Jetzt stehen nicht mehr verschiedene mehr oder weniger isolierte geschichtliche Felder nebeneinander, etwa die Vereinigten Staaten, oder Europa, oder Asien, jetzt gibt es eigentlich nur noch ein geschichtliches Feld, eben die Erde, und wir erleben es zur Zeit, daß sich dieses geschichtliche Feld gerade „planetarisch" erweitert. Das bedeutet aber, daß es nicht mehr die Möglichkeit verschiedener Boote gibt, sondern nur noch das *eine* Boot, in dem wir alle sitzen, ob wir es wissen oder nicht, ob wir es wollen oder nicht. Die in früheren Zeiten bekannte, noch geläufige Relation „weit entfernt" ist für unsere Tage ungültig geworden, weit entfernt ist nicht einmal mehr der Weltraum, die Verflechtung der Menschen und Völker hat sich so verdichtet, daß ein Schuß in einem anderen Kontinent oder ein gelungenes Experiment auf einem anderen Planeten unseren Alltag beeinflussen können.

Es ist nicht abzustreiten, daß diese Einsicht zunächst recht negative Folgen hatte: die Furcht, die Sorge sind zu ständigen Begleitern unseres Alltags geworden, die Sehnsucht nach Frieden und Einheit ist ständig begleitet von dem besorgten Blick auf irgendeinen politisch bedrohlichen Spannungsraum. Zugleich aber wächst eine Erkenntnis, die Kardinal Bea in seinem Buch „Einheit und Freiheit" wie folgt umriß: „Die Erforschung des Weltraumes bringt den Menschen mehr und mehr zum Bewußtsein, daß sie eine einzige Familie auf dieser Erde bilden, daß die moderne Welt ungeahnte Wege und Mittel bereithält, um aus der Menschheit eine Familie im wahrsten Sinne des Wortes zu machen, eine Familie, die nicht nur an der gleichen Menschennatur Anteil hat, sondern auch die physischen, intellektuellen und geistigen Mittel der Welt als ihren gemeinsamen Besitz betrachtet; auch wächst das Bewußtsein um die Verpflichtung, von diesen Mitteln den rechten Gebrauch zu machen, so daß die Solidarität der Menschheitsfamilie kein bloßes Ideal bleibt, sondern Wirklichkeit wird." Und Kardinal Bea zieht daraus die Folgerung: „Wirkliche Einheit unter Menschen muß ein menschliches Werk sein, sie muß hervorgehen aus der bewußten Begegnung freier Menschen." Dieser Universalismus — hier begegnen sich die beiden Preisträger — wird auch bei Visser 't Hooft zum Anlaß intensiver, bohrender Auseinandersetzungen. In seinem Buch „Kein anderer Name" untersucht er den Synkretismus, der zum Phänomen besonders des geistig engagierten modernen Menschen geworden ist, und stellt die Frage: „Aber bleibt nicht die Wahrheit bestehen, daß wir heute mehr denn je eine Weltreligion brauchen, die eine tragfähige Grundlage für die Solidarität der Menschen in einer immer kleiner werdenden Welt bietet? Und gibt es irgendeinen anderen Weg, außer durch eine Form von Synkretismus, um zu solch einer gemeinsamen Menschheitsreligion zu gelangen? Denn wenn wir nicht versuchen, die Religion zu harmonisieren, wie werden wir dann jemals das gemeinsame Ethos, das allgemein anerkannte System geistiger Werte und sittlicher Prinzipien finden, das wir brauchen, um unsere babylonische, geistige und sittliche Verwirrung zu überwinden, den Krieg der Ideologien zu beenden und internationalem Recht und Sittlichkeit eine feste Grundlage zu geben?" Es ist einsichtig — und Visser 't Hooft läßt keinen Zweifel darüber —, daß Menschen, die unter der Verheißung und dem Ruf der christlichen Offenbarung stehen, diesem Weg eine Absage erteilen müssen. Nicht daß diese Fragen überhaupt gestellt werden, sondern wie sie gestellt werden, aus welcher Haltung und welcher Verantwortung für die Welt, das ist neu und Zeichen unserer Zeit, Zeichen unseres neuen Solidaritätsbewußtseins und Zeichen der Verantwortlichkeit, die sich dem Christen für die gesamte Welt, dem Glaubenden wie dem Zweifler wie dem Andersdenkenden, stellt. Visser 't Hooft und Bea wissen, daß der Synkretismus keine Lösung ist: er ist Vereinheitlichung, aber nicht Einheit. Sie wissen aber zugleich um das Gebot, den anderen, den andersdenkenden Menschen so ernst zu nehmen wie den Bruder im Glauben, sie wissen um die Solidarität der Menschen jenseits der Differenzen ihres Bildes von der Welt. Ja, die Toleranz, die Achtung vor dem anderen wird ihnen zu einem göttlichen Gebot. „Wenn Gott, der der absolute Herr der Menschen ist und der die geheimsten Gedanken durchforscht, die menschliche Freiheit achtet und sie nicht vergewaltigt" — so sagt Bea einmal —, „wieviel mehr müssen wir das tun in bezug auf unsere Brüder, arme Menschen, die wir sind." Und bei Visser 't Hooft findet sich über den Geist, in dem sich diese Begegnung der Menschen über ihre Glaubensdifferenzen hinweg gestaltet, die Aussage: „Martin Buber, von dem die vielleicht tiefgründigste Analyse des Wesens des Dialogs stammt, hat sehr deutlich zum Ausdruck gebracht, daß die Voraussetzung für ein echtes Gespräch nicht darin besteht, daß die Partner sich von vornherein darin einig sind, ihre eigenen Überzeugungen zu relativieren, sondern daß beide sich gegenseitig als Personen akzeptieren. Die wesentlichste Bedingung, um zu jemandem in ein echtes Verhältnis zu kommen, ist nicht, daß er mit mir oder ich mit ihm übereinstimme, oder daß wir beide bereit sind, einen Kompromiß auszuhandeln, sondern vielmehr, daß ich mich dem anderen zuwende mit der Bereitschaft, ihm zuzuhören, ihn zu verstehen und eine gegenseitige Bereicherung anzustreben. Ich dränge ihm meine Persönlichkeit nicht auf, sondern stelle mich mit allem, was ich bin, zu seiner Verfügung." „Denn Menschen", so heißt es an einer anderen Stelle, „die das Evangelium nicht hören oder nicht hören können, bleiben Geschöpfe Gottes, und Brüder, für die Christus starb."

Das Medium, in dem die Begegnung mit dem anderen Menschen stattfindet, ist für Kardinal Bea und Visser 't Hooft die Ehrfurcht und die Liebe zum Nächsten als einem Geschöpf Gottes. Wenn sie in ihrem Leben und Denken für Frieden und Einheit standen und stehen, dann gewiß auch aus Gründen, wie sie vorhin angedeutet wurden: aus Sorge um die Zukunft unserer Völker, in der Erkenntnis der Lebensgesetze, unter denen wir heute stehen. Den innersten Antrieb ihres Handelns verstehen wir aber nur, wenn wir sie als Gesprächs-

partner eines Dialoges sehen, bei dem auf der einen Seite derjenige steht, der sich im Glauben seiner Heilszuversicht bewußt geworden ist, auf der anderen Seite aber derjenige, der — ob gleicher Überzeugung oder anderer — unter dem gleichen Heilsangebot lebt und damit enger verbunden ist als durch alle Bande des Blutes, der Heimat oder der Gesinnung. Damit ist aber erst eindeutig, daß Wirken für Frieden und Einheit nicht und niemals eine kleinmütige Zurücknahme des eigenen Standpunktes, ein Nachgeben um jeden Preis, ein Aufgehen in dem größtmöglichen gemeinschaftlichen Nenner, so wie ihn die sozialen und politischen Verhältnisse anbieten mögen, bedeuten kann. Eine solche Haltung würde gerade die wahre, die geoffenbarte Solidarität der Menschen verraten und an ihre Stelle den Götzen eines utopischen Pragmatismus stellen, der an der Natur des Menschen zerschellt. Hier ist nichts gegen das bewundernswerte humanitäre Ethos aller der Menschen gesagt, die täglich in der Anspannung ihrer politischen Aufgabe Konflikte befrieden, Gegensätze abmildern, Kontakte herstellen. Sie verdienen unsere volle Achtung und unseren Dank. Wenn der Preis des Deutschen Buchhandels aber in diesem Jahr Männern verliehen wurde, die von ihrem Glauben — und vor allem anderen von ihrem Glauben — geprägt sind, dann sollten wir uns in dieser Stunde nicht der Einsicht verschließen, daß alle diese humanitären Bemühungen vor unüberschreitbare Grenzen gestellt sind, daß der ewige Friede von menschlicher Hand und menschlicher Intelligenz nicht geschaffen werden kann und daß das Zeugnis unserer Preisträger eine Hoffnung auf einen Frieden verspricht, der außerhalb, oder besser oberhalb dieser menschlichen Bemühungen steht, der aber zugleich das volle Ja zur Freiheit der menschlichen Person, zur Freiheit seines Gewissens, seiner religiösen Überzeugung einschließt. Kardinal Bea hat einmal das Wort Augustins zitiert: „odisse errores, diligere errantes" und jeden Versuch, Menschen, die anders denken, als menschliche Feinde zu betrachten, als widerchristlich verworfen. Nicht aus einem zeitbedingten, angesichts der pluralistischen Gesellschaft wohlverstandenen Eigeninteresse kommt es den Kirchen zu, für die Freiheit des Gewissens und der religiösen Überzeugung einzustehen, sondern weil diese Freiheiten zur Würde der menschlichen Person unverzichtbar gehören, müssen die Kirchen ihr erster Anwalt sein. In diesem Sinne ist Religionsfreiheit denn auch mehr als bloße Toleranz, und es ist kein geringer Unterschied, ob die Kirchen die — nach ihrer Gewißheit von der objektiven Wahrheit — irrende Glaubenshaltung der einzelnen nur tolerieren oder als verantwortliche Gewissensentscheidung anerkennen. Das Ja des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Grundsatz der Religionsfreiheit ist nicht zuletzt — menschlich gesprochen — das Verdienst Kardinal Beas.

„Diligere errantes" — nur so ist Friede auf der Welt möglich, wenn die Achtung vor dem Mitmenschen, vor seiner unantastbaren Würde, höher und tiefer gewertet wird als der unüberbrückbare Gegensatz der Meinungen. Wenn man dies sieht, so weiß man, daß es heute bei dieser Ehrung nicht allein um Verdienste geht, die sich Menschen um die Einheit der Konfessionen erworben haben, um den Abbau theologischer Gegensätze und um das Gespräch zwischen den Kirchen, sondern daß diese Bemühungen transparent sind für jedes Gespräch zwischen Menschen gleich welcher Rasse und Konfession. Friede unter Menschen ist nur möglich, wenn die Ehrfurcht vor dem Nächsten größer ist als ideologische Verklammerungen und Verkrustungen.

Die Einheit und der Friede, um den die Preisträger, die wir heute ehren, sich bemüht und verdient gemacht haben, ist die Einheit der Christen, die Einheit der gespaltenen Kirchen. Auch hier kann es niemandem um eine Wegtäuschung der theologischen Gegensätze gehen, die nun einmal bestehen und die ein Zeichen sind, daß die Kirche in dieser Welt nicht eine triumphierende Kirche, sondern eine kämpfende Kirche, das heißt: eine pilgernde und leidende Kirche ist. Friede und Einheit stehen in einer bemerkenswerten Dialektik, wie sie der anglikanische Erzbischof Temple in der Eröffnungspredigt bei der Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung in Edinburgh charakterisierte: „Wir könnten die Einheit nicht suchen, wenn wir sie nicht bereits besäßen. Nur weil wir eins sind in der Treue zu dem einen Herrn, erhoffen und suchen wir einen Weg, diese Einheit in unserem Zeugnis für diesen Herrn vor aller Welt zu manifestieren." Und Temple weist darauf hin, daß die Einheit eine erfahrene Tatsache, nicht ein Thema unserer Sehnsucht sei — sie sei gegründet auf die erlösenden Taten des einen Herrn der Kirche.

Bei allem Bewußtsein der Gegensätze ist das Streben der heutigen Preisträger erfüllt von einem christlichen Optimismus, getragen von der gemeinsamen Verpflichtung, dem gemeinsamen Dienst an der Botschaft Jesu Christi. So ist es kein schmückendes Beiwerk, sondern führt in den innersten Kern, wenn in den Schriften Beas und Visser 't Hoofts immer wieder vom Gebet die Rede ist als einem sichtbaren Zeichen der schon bestehenden Einheit, oder wenn in den Beratungen der ökumenischen Bewegung die Gemeinsamkeit des Abendmahls solch zentrale Bedeutung besaß. Das Gewonnensein für Christus birgt Frieden und Einheit, es steht unter derselben Dialektik wie das Wort von der angebrochenen Zeit der Königsherrschaft Gottes: sie ist schon da — sie ist aber zugleich Verheißung voran in die Zukunft. So ist das Denken und die Arbeit Kardinal Beas wie Visser 't Hoofts schließlich eschatologisch zu verstehen: es festigt sich an der Gewißheit und in dem Bewußtsein des Anbruchs der Endzeit und der Verheißung der vollen Gemeinschaft mit Christus in Gottes Reich.

Das Werk der beiden Preisträger ist ein Werk für die Kirche. In seiner friedenstiftenden Kraft weist es aber über den kirchlichen Bereich hinaus auf die Gemeinschaft aller Menschen. Diese Solidarität aller Menschen hat aber ihren eigentlichen Grund in der Tatsache, daß Gott Mensch wurde und damit unser aller Bruder. Im Epheser-Brief heißt es: „Jetzt aber, in der Gemeinschaft mit Jesus Christus, seid ihr, die ihr einst ferngestanden, durch Christi Blut nahegebracht worden. Denn Er ist unser Friede."

Augustin Kardinal Bea · Danksagung (Auszug):

Bei meinem Dankeswort für die Verleihung des Friedenspreises kann ich nicht umhin anzunehmen, daß die Anerkennung, die damit zum Ausdruck kommt, in erster Linie der Zusammenarbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Katholischen Kirche gilt, für die Herr Dr. Visser 't Hooft und unser römisches Sekretariat für die Einheit der Christen sich seit sechs Jahren bemüht haben. Daß diese Zusammenarbeit, neben den rein religiösen Zwecken, auch dem großen Werk des Friedens dient, ist ohne weiteres klar, zumal es sich hier um Organisationen handelt, deren Interesse und Tätigkeit alle Länder und Völker umfaßt . . .

Es besteht kein Zweifel, daß diese Zusammenarbeit schon reiche Früchte getragen hat für das große Anliegen der Einheit aller Christen und damit — das darf man zuversichtlich annehmen — auch für die Vertiefung des religiösen christlichen Geistes und Lebens. Die Förderung des christlichen Denkens und Lebens bedeutet aber ohne weiteres auch eine Förderung des Strebens nach gegenseitigem Verstehen und nach Frieden . . .

Alle die Bemühungen um die Belebung und Vertiefung des christlichen Lebens und Denkens, sei es von katholischer Seite, sei es von seiten nichtkatholischer Christen, wachsen aber hervor aus dem innersten Wesen der Religion Christi, sie sind ein *Ausdruck der vom Stifter der Kirche ihr anvertrauten Frohbotschaft selber*, zu der auch die Sorge für den Frieden gehört. Schon in den Weissagungen des Alten Testamentes ist der Messias als der Friedensfürst (vgl. Is 9, 5) verheißen worden. Neben Psalm 71 ist es vor allem das Buch Isaias, das ihn als solchen verkündigt. Bekannt ist die großartige Vision der Völker, die zum Berge des Herrn und zum Hause des Gottes Jakobs wallen, damit er sie seine Wege lehre, die Wege des Friedens: „Gott wird Recht sprechen zwischen den

Völkern, und vielen Nationen Weisung geben; sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden und ihre Spieße zu Rebmessern ... Kein Volk wird wider das andere das Schwert erheben, und sie werden den Krieg nicht mehr lernen" (Is 2, 2—4). Der Friede im Reiche des Messias wird mit den Farben des Paradieses geschildert: in diesem Reiche wird „der Wolf zu Gast bei dem Lamme, und der Panther bei den Böcklein lagern. Kalb und Jungleu weiden beieinander, und ein kleiner Knabe leitet sie ... nichts Böses und Verderbliches wird man tun auf meinem ganzen heiligen Berg" (Is 11, 2—9). Daß diese Schau keine bloß mythologische Utopie ist, zeigt der Prophet, wenn er mit aller Entschiedenheit die Übung der Gerechtigkeit fordert mit dem so modern klingenden Satz, daß „der Friede eine Frucht der Gerechtigkeit" ist (Is 45). Die weitere Entwicklung der Offenbarung zeigt allerdings, daß diese Weissagungen erst am Ende der Zeiten völlig in Erfüllung gehen werden, in „dem neuen Himmel und der neuen Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt" (2. Petr 3, 13); aber Christus selbst betont, daß diese Vollendung schon hienieden energisch und wirksam angestrebt und vorbereitet werden muß. Man denke nur an die Seligpreisungen: „Selig sind, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit; denn sie werden gesättigt werden ... Selig sind die Friedensstifter; denn sie werden Söhne Gottes genannt werden" (Matth 5, 6—9). Christus selbst hinterläßt den Seinigen als kostbares Geschenk seinen Frieden, den Frieden, den die Welt nicht geben kann (Joh 14, 27). Dieser Friede hat seine Quelle in Gott selbst, der sich „Gott des Friedens" nennen läßt (vgl. Röm 15, 33; 2 Kor 13, 11 usw.). Als Grund des Friedens, der im Reiche Gottes herrscht, wird vom Propheten Isaias die Tatsache angegeben, daß „das Land voll ist von Erkenntnis des Herrn, wie von Wassern, die das Meer bedecken" (Is 11, 9). So gehört also die Sorge für den Frieden zum Wesen der Kirche und der ihr von Christus anvertrauten Aufgabe, und die Förderung des Friedens zwischen den Religionen ist auch wertvollster Dienst für den Frieden aller Menschen untereinander ...

Dr. Willem A. Visser 't Hooft · Danksagung (Auszug):

... Ist die ökumenische Bewegung also nur eine innere Angelegenheit der Christen? Nein, sie ist sicher mehr. Es ging schon am Anfang der ökumenischen Bewegung nicht nur um die innere Einheit der Kirche, sondern sehr bewußt ebenso um das gemeinsame Wort, das die Kirche der Welt über Frieden und Gerechtigkeit zu sagen hat ...

Es ist sicher auch wichtig, daß die Kirchen wieder gelernt haben, auf internationalem Gebiet gemeinsam Stellung zu nehmen und heiße Eisen anzufassen ...

Und wir dürfen hoffen, daß die Zeit nicht fern ist, in der die ökumenische Bewegung so weit fortgeschritten sein wird, daß auch gemeinsame Stellungnahmen der Kirchen im ökumenischen Rat und der Römisch-Katholischen Kirche erfolgen können und so die ganze Christenheit zusammen ihre Friedensbotschaft in konkreter Weise bringen wird.

Aber diese Antwort ist noch nicht ausreichend. Es gibt so viele Stimmen in der Welt. Es werden so viele Erklärungen und Resolutionen angenommen und veröffentlicht. Wenn die ökumenische Bewegung nur redet, so kann sie keinen wirklich entscheidenden Beitrag zum Weltfrieden geben. Was uns fehlt, sind nicht Gedanken und Pläne. Was uns fehlt, ist die Kraft, auszuführen, was wir nach unserem Wissen und Gewissen tun sollen ...

Es geht in ihr [der ökumenischen Bewegung] nicht nur um das Zusammenleben oder Zusammenreden, es geht vor allem um das Zusammendienen. Es geht um die Wiederentdeckung der kosmischen Aufgabe des Gottesvolkes. Es gibt ein merkwürdiges Dokument der alten Christenheit: den Brief an Diogenet. Er ist wahrscheinlich im zweiten Jahrhundert geschrieben. Es steht dort dieses merkwürdige Wort über die Christen: „Sie halten die Welt zusammen." Der Autor kann unmöglich an irgendeine imperialistische Weltbeherrschung durch die Christen gedacht haben. Solche Träume konnte es 100 Jahre vor Konstantin dem Großen nicht geben. Der Autor spricht in einer Lage, in der die Christen eine kleine Minderheit sind, und redet ausdrücklich von der Verfolgung, die sie erdulden müssen. Nein, er meint eine Aufgabe, die nur in Demut übernommen werden kann. Er sagt nur in seinen eigenen Worten, was das Evangelium meint, wenn es die Christen Salz der Erde und Licht der Welt nennt. Er weiß, daß, ob Minderheit oder Mehrheit, ob reich oder arm, die Christenheit aufgerufen ist, sich in der Nachfolge ihres Herrn für die ganze Menschheit verantwortlich zu wissen. Sie sind da für die Mitmenschen. Alle sind Brüder, für die Christus gestorben ist. Um aber die Welt zusammenzuhalten, müssen sie in ihrem eigenen gemeinsamen Leben zeigen, daß sie zusammengehalten werden. Uneinigkeit ist eine Verleugnung ihrer Sendung. Sie, gerade sie, müssen es sichtbar machen, daß die Kräfte, die in der Welt zum Kampf aller gegen alle führen, nicht das letzte Wort zu haben brauchen. Als Glieder der in Christus begründeten Oikumene leben sie für die ganze Oikumene. Ihre Solidarität mit der Menschheit ist unbegrenzt ...

Der Brief an Diogenet sagt über die Sendung des Christen: „Die Aufgabe, die Gott ihnen gegeben hat, ist so nobel, daß es ihnen nicht erlaubt ist, zu desertieren." Ich möchte die Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels so auffassen, daß sie diesen Satz bejahen und die Kirchen ermutigen, ihre Glieder für die große Friedensaufgabe zu mobilisieren.

Der ökumenische Gebetsgottesdienst am Sonntagabend

Aus Anlaß der Verleihung des Friedenspreises fand am Sonntagabend in der Frankfurter evangelischen Peterskirche erstmals ein ökumenischer Gebetsgottesdienst statt. Er wurde von den beiden Friedenspreisträgern gehalten, die der Gemeinde zum Schluß gemeinsam den Segen gaben. Vorbeter waren der katholische Stadtpfarrer und der evangelische Propst von Frankfurt. Gottesdienstordnung und Gebete entsprachen einer von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen und dem katholischen Arbeitskreis für die Weltgebetswoche in Deutschland herausgegebenen Schrift „Gebetswoche für die Einheit der Christen 1966" [1].

Kardinal Bea legte das Wort aus aus Epheser 4, 1—7 [2] und führte u. a. aus, daß das echte christliche Leben die Grundlage für die ökumenische Bewegung sei und daß es darum gehe, die Einheit im Glauben „zu leben und zu vervollkommnen". Visser 't Hooft betonte, die Einheit der Kirche sei fest verankert in dem Heilsplan Gottes [1]. Er legte das Wort aus aus der Offenbarung des Johannes 21, 1—7 und hob besonders hervor, daß es nicht nur um die Erneuerung des Gottesvolkes, sondern auch um eine neue Welt geht im Sinne der Offenbarung: „Und ich schaute die heilige Stadt, das neue Jerusalem, aus dem Himmel von Gott herniedersteigen ..."

15/2 Ansprache von Karinal Raul Silva Henriquez, Erzbischof von Santiago de Chile in der Synagoge der B'ne Jisrael im Sommer 1965:

Die Achtung der menschlichen Persönlichkeit im Alten Testament.

Zum erstenmal besuchte ein hoher kirchlicher Würdenträger der römisch-katholischen Kirche in Santiago de Chile eine Synagoge. Wir entnehmen die Ansprache der in Santiago

---

[1] Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 223, vom 26. 9. 1966, sowie „Gebetsgottesdienst evangelischer und katholischer Buchhändler aus Anlaß der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Augustin Kardinal Bea und Willem A. Visser 't Hooft", gesetzt und gedruckt in der von Alfred Riedel gestalteten Adamas-Antiqua in der Offizin Herder, Freiburg 1966.

[2] Hier zitiert 4, 3—6: Seid besorgt, die Einheit des Geistes durch das Band des Friedens zu bewahren. *Ein* Leib und *ein* Geist, wie ihr auch berufen seid in *einer* Hoffnung eurer Berufung. *Ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Gott und Vater aller, der über allen und durch alle und in allen ist.

erscheinenden Tageszeitung „El Merámo" (August 1965) und geben den Wortlaut leicht gekürzt in Übersetzung wieder. *Kardinal Raul Silva Henriquez,* Erzbischof von Santiago de Chile, hielt eine Ansprache vor mehr als tausend Menschen in der Synagoge der Gemeinde der aus Mitteleuropa nach Chile eingewanderten Juden (Sociedad Cultural Israelita B'ne Jisrael[1]. Die Synagoge wurde ursprünglich 810 von Portugal aus gegründet. Unter den Anwesenden in der Synagoge waren viele Würdenträger und Mitglieder der jüdischen Gemeinde und unter dem zahlreich erschienenen Publikum prominente Vertreter der katholischen Bevölkerung von Santiago.

Die Ansprache des Kardinals lautete:

Liebe Freunde!

Eine Gruppe von Ihnen hat die Liebenswürdigkeit gehabt, mich einzuladen, eine Ansprache an die jüdische Gemeinde von Santiago zu richten; ich bin für diese Freundlichkeit sehr dankbar. Es könnte manchem seltsam erscheinen, daß der Kardinal Erzbischof von Santiago diese Einladung mit Freuden angenommen hat und bereit ist, eine Ansprache an eine nichtchristliche Gemeinde über ein religiöses Thema zu richten, das für das Leben von heute von besonderer Bedeutung ist: Die Achtung der menschlichen Persönlichkeit im Alten Testament.

Um diese meine Einstellung besser zu verstehen, muß man sich den Gedankengang der katholischen Kirche in dieser Stunde des Konzils vergegenwärtigen[2]: ... Alle Menschen sind durch ein Band der Zusammengehörigkeit und in erster Linie sicherlich mit dem Volke Gottes verbunden, mit diesem Volk, auf das sich die Bündnisse und Verheißungen beziehen und in dem Christus im Fleisch Mensch wurde. Ein auserwähltes Volk, viel geliebt um seiner Väter willen, denn unwiderruflich sind die Gaben und Berufung Gottes (Röm 11, 28. 29). Zudem glauben wir, daß die Menschheit in unserer Zeit mit jedem Tage mehr und mehr eine Einheit bildet. Wir erkennen mit besonderer Freude die göttliche Absicht, daß alle Völker zu einer einzigen Gemeinde werden. Alle Menschen haben denselben Ursprung, wenngleich sie nach Gottes Willen über die ganze Erde verstreut sind, und alle haben dasselbe endgültige Ziel: Gott, der Seine Vorsehung und Beweise von Güte, Seinen Wunsch auf Erlösung auf alle Menschen erstreckt. Wir können daher Gott, den Vater aller, nicht anflehen, wenn wir uns nicht brüderlich zu allen Menschen verhalten, die nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sind. Das Verhältnis des Menschen zu Gott, unserem Vater, und das Verhätnis des Menschen zu seinen Brüdern hängen so eng zusammen, daß ein Mensch, der keine Liebe hat, auch Gott nicht kennen kann (I. Joh 4, 8—11; Joh 9, 11; Luk 10, 25—26). Daher gibt es keinen Grund für irgendeine Theorie oder ein Verhalten, die Diskrimination einführen könnten zwischen Mensch und Mensch, zwischen Rasse und Rasse in bezug auf menschliche Würde und Rechte. Es ist daher notwendig, daß alle Menschen und vor allem wir Christen uns von jeglicher Diskrimination und von jeglichem Antagonismus in bezug auf die Rasse irgendeines Menschen, seine Farbe, seinen Stand oder seine Religion enthalten. Im Gegenteil, wir müssen in den Fußstapfen der Apostel Petrus und Paulus wandeln, die alle gläubigen Christen dringend ermahnen, in Eintracht mit allen Menschen zu leben (1. Petrus 11—12) und, wenn möglich, mit allen Frieden zu halten (Röm 12, 18), damit wir wahre Kinder Gottes sind, der da ist unser Vater im Himmel.

Unser Thema, das ein religiöses Thema ist, gründet sich auf die Heilige Schrift, die wir mit Israel gemein haben — der Heiligen Schrift, der Bibel. Für uns enthalten diese heiligen Seiten die Botschaft, die Gott an die Menschheit gerichtet hat. Durch diese erkennen wir den Herrn und kommen in Berührung mit seinen göttlichen Absichten. Sie berichten uns das göttliche Drama der Liebe Gottes zum Menschen und teilen uns den göttlichen Plan mit in bezug auf das auserwählte Volk und die ganze Menschheit; den sich in fortlaufender Entwicklung befindlichen Plan. Es ist für uns daher das göttliche Wort, das den Menschen aus dem Nichts gezogen hat und das den Weg weist, wie wir an der Schöpfung mitarbeiten können, um zusammen mit Gott den wunderbaren Plan eines vollkommenen Lebens zu verwirklichen, zu dem wir berufen sind.

Es ist ein göttliches Wort und doch auch ein menschliches, weil es durch die Vermittlung von Menschen und zu der Menschheit gesprochen wurde. Verbunden mit der Hoheit des Göttlichen, enthält es alle die menschlichen Begrenzungen der Männer, die die Heilige Schrift geschrieben haben, und der Menschen, die sie gelebt haben. Durch diese sonderbare und schöne Kombination hindurch sehen wir die Zartheit des göttlichen Herzens, das auf den Menschen in seiner Begrenztheit Rücksicht nimmt und des Menschen stümperhafte Sprache gebraucht, um sich verständlich zu machen, ohne dabei Seine Würde, Seine Weisheit oder Seine Macht zu verringern.

Wir können unsere Betrachtungen folgendermaßen zusammenfassen: 1. Die Erschaffung des Menschen, 2. Zwiesprache zwischen Gott und dem Menschen. Folgen dieser Zwiesprache, die da sind: Zusammenleben und Zwiesprache unter den Menschen.

Erschaffung des Menschen

1. Unter den großen genialen Werken ist eine unsterbliche Gestalt, eine Statue, „die spricht". Sie ist eines der schönsten Werke von Menschenhand geschaffen. Künstler und Pilger unternehmen Reisen, nur um sie zu sehen. Es ist die Statue des Gesetzgebers Israels, des Moses, von Michelangelo. Er hat den Ausdruck des Sehers in die Zukunft, den Ausdruck erhabener Gelassenheit, die von einer göttlichen Sendung herrührt, den Ausdruck des personifizierten Gesetzes. Mildernd wirkt der majestätische Bart, der den Eindruck einer Flut väterlichen Wohlwollens macht, leuchtende Augen eines Dolmetschers göttlicher Gedanken, eine Stirn, erleuchtet von Hörnern aus Licht, ein Widerschein seiner Zwiesprache mit Gott in der Höhe. Er sitzt auf einem Thron der Gerechtigkeit und hält die monumentalen Gesetzes-Tafeln, auf denen kurze Sätze — ein Leitfaden der Moral der ganzen Menschheit — stehen. Es ist die Statue des großen Befreiers eines auserwählten Volkes und das Symbol der Freiheit und der Würde der Persönlichkeit des Menschen. Dieser außerordentliche Mann, inspiriert von Gott, öffnet sozusagen das Portal zu den ersten Seiten im Buche aller Bücher mit der Geschichte der Schöpfung der Erde und des Menschen. Ohne die schwierigen kritischen Fragen der literarischen Form der ersten fünf Bücher in der Bibel zu berühren, was uns von unserem Thema ableiten würde, wissen wir vom Inhalt der biblischen Erzählungen, daß die inspirierten Schreiber das Beste aus der patriarchalen Tradition und aus den antiken Dokumenten des Anfangs des kulturellen Zeitalters gesammelt haben, geleitet durch und vom Geist des Herrn, um sie zu gestalten. Die jüdische und die christliche Tradition schreiben im gleichen Maße Moses die kolossale Arbeit zu, ein so großes inspiriertes Werk geschaffen zu haben.

In den ersten Sätzen der Genesis beschreibt der heilige Autor das göttliche Werk der Schöpfung. Er gebraucht eine Allegorie, in welcher er dem Schöpfer aller Dinge eine göttliche Arbeit zuschreibt, die, gleich einer menschlichen, in einer Woche verläuft mit einem heiligen Tag am Ende, der das

---

[1] Dies ist eine Gruppe von Juden in Indien, die von den jüdischen Quellen viele Jahrhunderte abgeschnitten war (vgl. FR XV, 57/60, S. 60, 7).

[2] In diesem Zusammenhang ist auch erwähnenswert: *Kardinal Angelo Rossi,* der *Erzbischof von Sao Paulo,* besuchte erstmals *Rabbiner Dr. Pinkus* in seinem Heim. Er brachte seinen Privatsekretär und einen hohen Würdenträger mit. Am folgenden Tag besuchte eine Delegation des Rates der Religionen, dem Katholiken, Protestanten und Juden angehören, den Kardinal und übergaben ihm im Auftrage von Dr. Pinkus das zweibändige Werk von Prof. Louis Finkelstein, „Die Juden, ihre Geschichte, Kultur und Religion". Kardinal Rossi erklärte sich bereit, das Ehrenpräsidium des Rates zu übernehmen. (In: Israelitisches Wochenblatt [65/18]. Zürich, 30. 4. 1965, S. 10.)

Werk krönt. Das Ergebnis ist eine Erzählung, die Kinder und Ungebildete verstehen können und die von Gelehrten bewundert wird ob ihrer einzigartigen Einfachheit.

Die ersten Verse der „Thora", unserer gemeinsamen Bibel, geben nicht vor, eine wissenschaftliche Beschreibung des Ursprungs des Kosmos zu sein. Daher fürchtet sie keine Entdeckung, die die Wissenschaft macht, um die Schöpfung zu erklären, und auch keine Untersuchungen, die uns dazu führen, besser zu verstehen, wie Gott alle Dinge erschuf und die geheimnisvollen Gesetze der Entwicklung und Fortpflanzung des Lebens. Daher ist das Preisen der göttlichen Weisheit auf den Seiten der Bibel sehr gerechtfertigt, und wir können die Worte viel besser verstehen: „Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes, die Himmelsfeste verkündet das Werk Seiner Hände" (Ps 18 [19] 2).

Die Religion ist bemüht, solide und klare fundamentale Prinzipien aufzustellen, und zwar, daß alles aus dem Nichts durch die allmächtigen Hände von „Elohim", unserem Gott und Herrn, erschaffen wurde; daß diese Schöpfung eine weise und gute war und wunderbaren Gesetzen untergeordnet ist, und daß Gott Seine Schöpfungsarbeit durch ein Meisterwerk krönte, indem Er den Menschen aus der zuvor geformten Materie erschuf und ihm Leben gab, nicht für eine vegetative oder animalische Existenz, sondern für etwas Seelisches, ein geistiges, intelligentes und unsterbliches Dasein, ein göttlicher Splitter, geschaffen durch große und ganz besondere göttliche Gedanken und Tat. Und Er, der keine Müdigkeit kennt, ruhte aus und hörte auf zu schaffen, um dem Menschen zu zeigen, daß er seinerseits immer zu seinem Gott zurückkehren soll, wo er die Sorgen seiner Tage auf Erden am Schabbat beiseite legt, sich göttlichen Gedanken und dem Lobe des Allerhöchsten widmet, was die einzig wertvolle Weisheit ausmacht, nämlich: den Herrn kennen, lieben, Ihm dienen und Ihn anbeten.

Die biblische Erzählung schildert dieses großartige Ende in wunderbarer Weise. Es ist die Krone des Werkes Gottes: die Würde der menschlichen Person. Gott hat Seinen Odem, den „néfesh", der Materie gegeben, ein Prinzip des höheren Lebens, als ein etwas, das der Geistigkeit und Weisheit Gottes ähnlich ist, das der „ruach".

Die Erschaffung des Menschen ist Frucht eines göttlichen Ratschlusses: Der Mensch sollte ein lebendes Abbild von Gott sein: „Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnis" (Gen 1, 26). Dieses Bild ist um so edler, je höher und erhabener das Modell ist. Es gibt kein anderes Buch außer der Bibel, das uns eine höhere und reinere Vorstellung von Gott, Seiner Größe und Seinen Eigenschaften gibt. Um die Eigenschaften Gottes zu erkennen, brauchen wir nicht die Philosophen zu studieren. Es genügt, die Psalmen Davids zu lesen. Das Volk Israel hatte den Vorzug dieser Erkenntnis Gottes und der göttlichen Dinge. Und die Geschichte und Erfahrung lehren, daß, je höher die Vorstellung eines Volkes von Gottes Größe und von Seinen Eigenschaften ist, desto höher ist seine Vorstellung über die Würde der menschlichen Person, das Werk, vor allem anderen, geschaffen durch göttliche Güte und Weisheit. Gott erschuf auch die Engel, die Seine Boten sind und Seine Befehle ausführen. In der Bibel werden sie oft erwähnt. Sie gehören zu einem geheimnisvollen übermenschlichen Reich. Es sind reine Geister und über uns erhaben. Doch in der Welt, in der wir leben, ist der Mensch die von Gott bevorzugte Kreatur. Die Engel tragen Sorge um den Menschen, wie es im Ps 90 (91) heißt: „Denn seine Engel befiehlt er dir zu, dich zu hüten auf all deinen Wegen . . .", und in einem weiteren kühnen Satz sagt der Psalmist: „Du hast ihn nur wenig unter die Engel gestellt, du hast ihn gekrönt mit Ehre und Herrlichkeit. Du hast ihm Macht gegeben über das Werk deiner Hände, alles hast du ihm zu Füßen gelegt" (Ps 8, 6—7).

Warum so viel Ehre einem Geschöpf mit seinen Schwächen? Die Antwort ist: Seiner hohen Bestimmung wegen. In Seiner unendlichen Güte hat Gott gewünscht, daß der Mensch nicht nur der König der Schöpfung sei, sondern auch Sein bevorzugter Sohn: „Wohl sprach ich: göttliche Wesen seid ihr und Söhne des Allerhöchsten, ihr alle" (Ps 81 [82], 6). So singt Asaf, einer der Richter seines Volkes; und durch den Mund Moses befahl Gott Pharao zu sagen: „Israel ist mein Sohn, mein Erstgeborener. Ich befehle dir: gib meinen Sohn frei, daß er mir diene" (Ex 4, 22—23).

2. Zwiesprache zwischen Gott und den Menschen

Mit Adam, seinem geliebten Sohne, mit den Patriarchen Abel, Seth, Enoch, Noah, mit Abraham, Isaak, Jakob (Israel in Person) hat Gott der Herr väterliche Zwiesprache geführt und einen Vertrag geschlossen, den Er feierlich mit Seinem Volke am Berge Sinai erneuerte. Und Jahrhunderte hindurch wurde die Zwiesprache durch die Vermittlung der Propheten fortgesetzt. Die besondere Wichtigkeit dieser Tatsache ist hervorzuheben.

„Ein jüdischer Philosoph unserer Zeit", schreibt Louis Bouyer, „hilft uns das zu verstehen. Es ist *Martin Buber*, dessen Gedanken durch die geistige Tradition der Chassidim genährt sind.

Dieser große israelische Theologe und Philosoph bemerkt tatsächlich, daß eine Person nicht wirklich für uns eine Person sein kann, wenn nicht im Wort und im Dialog Zwiesprache stattfindet. Jemand, zu dem man nie gesprochen hat, und jemand, der nie zu einem gesprochen hat, wird für uns nie vollkommen eine Person darstellen können. Ein Er, von dem man spricht, der aber zu uns nicht spricht, und zu dem wir nicht sprechen, ist de facto für uns nicht jemand, sondern bloß ein Etwas, obgleich wir anders denken und obgleich wir abstrakterweise wissen, daß Er gleich uns persönlich existiert. Somit ist mir allein der Du, mit dem ich gesprochen habe, ein Jemand."

„Gott, der Gott Israels, ist der Gott der Bibel; der Gott Jesu Christi. Dieser Gott, der einzige, kann für uns nicht ein Er in dauernder Unpersönlichkeit sein, sondern ein Du, also ein Jemand. Vor allem ist Gott ein Du, denn Er selbst hat sich uns als ein Ich gezeigt. Er hat nicht gewartet, bis wir um Zwiesprache bitten, sondern hat selbst die Initiative ergriffen zur Zwiesprache zwischen ihm und uns: Auf diese Weise hat Gott sich uns als Persönlichkeit vor allem anderen gezeigt und hat gleichzeitig in uns Bewußtsein nicht nur einer embryonalen Persönlichkeit, sondern einer wirklichen, vollbewußten geweckt, die Herr ihrer selbst ist. Jedoch wir sind nicht so und können es nicht sein. Eingeschlossen im Egoismus, wie wir es sind.

Nur in der Zwiesprache mit dem göttlichen Ich werden wir zu fragenden und antwortenden Zuhörern als ein Du erhoben" (L. Bouyer: Introduction à la vie spirituelle. Desclée, 1960, p. 10 f.).

Bouyer verfolgt soweit die schönen Ideen des jüdischen Philosophen. Das Volk des Bundes und der Verheißung hat den kostbaren Schatz der Zwiesprache Gottes mit den Menschen der Zeitalter des Anfanges in seinen heiligen Büchern aufbewahrt. Diese Bücher sind auch für uns Christen ein Schatz.

Die Entwicklung der Geschichte Israels, seine Institutionen, seine Gesetze, seine Triumphe, seine Erniedrigungen, seine Schwächen, und seine Sühne, seine Helden und Heldinnen sind das Thema vieler anderen Kapitel in der Geschichte der Erlösung der Menschheit und der göttlichen Offenbarung. Noch viele andere enthalten Erklärungen über die Erhabenheit der Bestimmung des Menschen, seine Verpflichtungen gegenüber dem Vater im Himmel und über seine Rechte und Verantwortlichkeit seinen Mitmenschen gegenüber.

3. Folgen der Zwiesprache mit Gott

Wir schließen mit einer Zusammenfassung dieser Folgen in großen Zügen. Vor allem müssen wir unsere Aufmerksamkeit dem Dekalog widmen. Der Dekalog ist die grundlegende Urkunde der Rechte und Pflichten des Menschen. Es gibt kein Kompendium der Moral, das den zehn kurzen Sätzen gleichkäme, die Gott Moses persönlich auf dem Berge Sinai gab.

Sieben der zehn Sätze bilden die Grundlage für die Ehrfurcht vor der menschlichen Person in der ganzen Welt. Die Gelehrten Israels haben den Dekalog in zwei Punkten zusammengefaßt: Du sollst Gott lieben und Du sollst Deinen Nächsten lieben. Hier sind die Rechte Gottes festgelegt, des Schöpfers und Vaters aller Menschen und die Quelle aller Rechte. Denn persönliche und soziale Rechte des Menschen können nur von dem souveränen göttlichen Recht hergeleitet werden, der Mensch ist ein Mitglied der göttlichen Familie und ein Bruder der übrigen Söhne des Vaters im Himmel.

... Davon leitet sich auch ab die Pflicht, den anderen Menschen gegenüber Ehrfurcht zu erweisen, die wahrlich Brüder sind, welcher Farbe oder Rasse sie auch sein mögen; ferner das Recht aller Menschen auf Leben, auf Freiheit, auf physische und moralische Sicherheit, auf Aufrichtigkeit im gegenseitigen Verhalten.

Diesen Dekalog, der das Gesetz kodifiziert, hat Israel auf unsterblichen Tafeln erhalten, die unvergeßlich sind durch Vermittlung des Mannes, der vom Berge herunterstieg mit Hörnern aus Licht, Zeichen seiner Zwiesprache mit Gott, dem Allerhöchsten, der zuvor seine Gebote in das lebende Herz des Menschen eingeschrieben hatte, der aus seinen Händen hervorgeht. Es besteht daher eine Magna Charta der Rechte der menschlichen Person, der Ehrfurcht vor der unantastbaren Person der Kinder Gottes. Die Institutionen des Volkes Gottes im Laufe der ganzen Dauer der Geschichte des Alten Testaments zeigen — wie es in gleicher Weise ihre Ermahnungen und Lehren bezeugen — moralische und humane Überlegenheit über viele andere Völker während der glücklichen Zeit der Patriarchen sowie im Zeitalter der Richter bis zur Zeit der Könige. Und dies ist erklärlich, denn wie weise und human waren doch die Gesetze, die Gott seinem Volke diktierte während der schweren Lebensbedingungen jener Zeit. Es wäre unmöglich, den weit- und tiefgreifenden Sinn des Dekalogs in allen seinen Phasen aufzuzählen. Es sind die Gesetze, die den Kult Gottes regeln, die die Einrichtung der Ehe, die Unverletzlichkeit des Lebens und der Person schützen, Gesetze, die die Armen und die Fremden und die Invaliden in Schutz nehmen und auch das schwere Los der Sklaven mildern. In der Tat, es gibt Verordnungen (Ex 21, 1—11), die das Los der Sklaven erleichtern und sie befreien. Kein Volk hat — wie das israelitische — soviel getan, den Weg zur Zivilisation zu weisen, indem es verordnete, Sklaven am Ende des sechsten Jahres die Freiheit zu geben. Und wie kann man seine Ohren den Worten im Leviticus (19, 32—34) verschließen: „Vor einem grauen Haupte sollst du aufstehen, und eine greise Person sollst du ehren und deinen Gott fürchten." Der Gott Jahwe befiehlt: „Wenn sich ein Fremdling bei euch im Lande aufhält, dürft ihr ihn nicht bedrücken. Wie ein Einheimischer aus eurer Mitte, gelte auch der Fremdling. Liebt ihn wie euch selbst. Denn auch ihr waret Fremdlinge im Lande Ägypten. Ich bin Jahwe, euer Gott."

In jenem Lande war die Bescheidenheit und Frömmigkeit der Frau mehr wert als ihre Schönheit, und Weisheit mehr wert als Gold; die Liebe zu Gott mehr als alle Schätze der Welt. Gottes-Furcht war das Fundament alles Wissens.

Heutzutage wird viel vom Recht des Eigentums als einer Notwendigkeit für die Entwicklung der Person des Menschen gesprochen; und auch von der sozialen Gerechtigkeit als etwas, was unumgänglich ist für den Fortschritt und den Frieden unter den Völkern.

Wir müßten jedes Buch des Alten Testaments zitieren und eine umfangreiche Abhandlung schreiben, wenn wir die darin enthaltene humane und wunderbare Gesetzgebung und Lehre klarlegen wollten. Dort werden die Rechte der Armen niedergelegt, die Gesetzlichkeit der Verträge, und die Gerechtigkeit der Preise und Maße, das Recht der Familie auf das Land und seine Früchte. Habgier und Egoismus werden verurteilt. Es sichert dem Armen, belastet mit Schulden, Erlaß und Rückerstattung dessen, was er in seiner Armut hat verkaufen müssen. Es werden verurteilt Latifundien und Überheblichkeit. Wie passend für alle Epochen der menschlichen Geschichte lauten doch die Worte des Isaias: „Wehe denen, die Haus an Haus reißen und Acker zu Acker fügen, bis kein Raum mehr da ist und ihr allein im Lande wohnt" (Is 5, 8).

Derjenige, der die heiligen Seiten des Buches der Bücher liest und darüber nachdenkt, nähert sich einem anderen Menschen und wird an ihm, und wäre er auch in Lumpen, einfältig wie ein Kind, oder gebeugt wie ein Greis, seinen Bruder erkennen, einen Erben des himmlischen Vaters und einen Menschen mit einer unsterblichen Seele, das Ebenbild Gottes, einen Menschen, den er achten und lieben muß wie sich selbst Gibt es etwas, was größer ist?!

Nach dem unerforschlichen Ratschluß Gottes seid ihr Juden Zeugen der Opferbereitschaft, des Martyriums, der Liebe zur Freiheit und der Verteidigung der Menschenrechte wie der Würde des Menschen. Die Zeiten waren und sind noch schwer und tragisch. Aber Jahwe hat sein Volk nicht vergessen. Möge das Morgenrot der Hoffnung, des Friedens, der Freiheit und der Liebe auch für Israel kommen: Wir wünschen es von ganzem Herzen.

15/3 a) Internationale Christlich-Jüdische Begegnung in Cambridge (England) vom 7. bis 14. August 1966

Zwanzig Jahre nach der ersten internationalen christlich-jüdischen Zusammenkunft in Oxford, 1964, trafen sich in Cambridge mit Vertretern Großbritanniens Delegierte aus Deutschland, Frankreich, Holland, Italien, Österreich, der Schweiz, der Vereinigten Staaten von Amerika und Canadas, sowie nicht zuletzt aus Israel, um *„Gegenwärtige Strömungen und zukünftige Aufgaben christlich-jüdischer Begegnung"* zu beraten: Einberufen hatte das Internationale Beratende Komitee[1] der Organisation für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit. War das Ergebnis der ersten Tagung die Anregung zu Richtlinien für den Religionsunterricht, die ihre erstmalige Formulierung in den Seelisberger Thesen (vgl. FR XVII, 61/64. S. 57) fanden[1a], so konnte die diesjährige Zusammenkunft, von etwa 80 Teilnehmern, von den beiden kirchlichen Erklärungen ausgehen: der *Deklaration des Ökumenischen Rates zum Antisemitismus*, angenommen durch die dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, *New Delhi 1961*[2] und der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religioen (1965) (s. o. S. 27). Daran kann man bereits die Frucht der Zusammenarbeit erkennen: 1946 mußte die Initiative noch von privater Seite ausgehen; heute, zwanzig Jahre später, konnten zwei kirchliche Dokumente, also

---

1 „Consultative-Committee".

1a Edmund M. Jones, OSB: Auch Ausbildungs- und Priesterseminare sollten die Behandlung des geeigneten Religionsunterrichtes dieser Fragen noch stärker in ihren Lehrplan einbeziehen. (In: Christians and Jews at Cambridge. [In: The Tablet, No. 6587, London, 20. 8. 1966, p. 941.])

2 Die dritte Vollversammlung erinnert sich der folgenden Worte, die von der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 an die Kirchen gerichtet wurden:

„Wir rufen alle von uns vertretenen Kirchen dazu auf, den Antisemitismus, gleichviel welchen Ursprungs, als schlechterdings mit christlichem Bekenntnis und Leben unvereinbar zu verwerfen. Der Antisemitismus ist eine Sünde gegen Gott und Menschen.

Nur in dem Maße, in dem wir unseren jüdischen Nächsten den Beweis dafür geben, daß wir für sie das gleiche Recht und die gleiche Würde erstreben, die Gottes Wille für seine Kinder sind, können wir ihnen in einer Weise begegnen, die es uns ermöglicht, mit ihnen das Beste zu teilen, das uns Gott in Christus gegeben hat."

Die Vollversammlung erneuert diesen Aufruf in Anbetracht der Tatsache, daß noch weiterhin Verhältnisse bestehen, in denen Juden benachteiligt und sogar verfolgt werden. Die Vollversammlung bittet ihre Mitgliedskirchen dringend, alles ihnen Mögliche zu tun, um jeder Form von Antisemitismus entgegenzutreten. In der christlichen Unterweisung sollten die geschichtlichen Tatsachen, die zur Kreuzigung Jesu Christi führten, nicht so dargestellt werden, daß sie dem jüdischen Volk von heute eine Verantwortung auferlegen, die uns, der Menschheit als ganzer, zur Last fällt und nicht einer einzelnen Rasse oder Gemeinschaft. Juden waren die ersten, die Jesus annahmen, und Juden sind nicht die einzigen, die ihn noch nicht anerkennen. (Entnommen aus: Protestantische Texte aus dem Jahre 1965, S. 40 f.; s. u. S. 141.)

Aussagen der Kirchen selbst, zur Grundlage für alle Diskussionen und weiteren Überlegungen dienen.

Zwar lassen diese kirchlichen Dokumente noch eine Reihe Wünsche offen, aber sie zeigen doch, daß im Zuge der Neubesinnung der Kirchen die Begegnung mit den Juden zum Anliegen der Kirchen selbst geworden ist. In diesem Zusammenhang ist auch zu erwähnen, daß die Tagung eingeleitet werden konnte mit Grußworten von *Kardinal Heenan*, Erzbischof von Westminster, des *anglikanischen Erzbischofs von Canterbury* und des *Moderators der englischen Freikirchen*. Jüdischerseits kamen nicht nur Grußworte von Vertretern des *englischen Oberrabbinates*, sondern auch von Repräsentanten aus Osteuropa, die nicht persönlich teilnehmen konnten, nämlich dem *Oberrabbiner von Moskau*, dem *Oberrabbiner von Rumänien*, dem *Obersten Religiösen Rat der Juden in Bulgarien*. Der Oberrabbiner von Moskau, Jehuda Levin, schrieb: „Ihre Konferenz, von hohem Rang, wird ohne Zweifel nicht nur fruchtbringende Ergebnisse zeitigen, die die Bande zwischen Judentum und Christentum festigen sollten, sondern wird auch den Schutz des Friedens in der Welt verbessern helfen" [2a]. Und er zitierte den Propheten Maleachi [1, 10]: „Haben wir nicht alle einen Vater? Hat nicht ein Gott uns erschaffen? Warum handeln wir also treulos gegeneinander und entweihen den Bund unserer Väter?"

Die Tätigkeitsberichte der verschiedenen Organisationen in den Ländern informierten die Konferenz über die gegenwärtigen Strömungen innerhalb des christlich-jüdischen Gespräches.

Besonderes Interesse fand die Analyse des Verhältnisses von Juden und Christen in Israel, die von christlicher Seite *Peter Schneider*, Pfarrer der anglikanischen Kirche im israelischen Jerusalem, von jüdischer Seite Dr. *Uri Tal*, vom Institut für Zeitgeschichte an der Hebräischen Universität, gab. Beide sprachen für das israelische Interfaith-Committee, das anläßlich der Konferenz in Cambridge als Mitglied dem „Consultative-Committee" beigetreten ist.

Pfarrer *Schneider* wies auf die Bedeutung des Dialogs in Israel für Juden und Christen hin. Zwar sind viele Juden in Israel der Meinung, daß für sie keine Notwendigkeit für ein Gespräch mit den Christen besteht. Das „Consultative-Committee" teilt jedoch diese Ansicht nicht und findet es für das Selbstverständnis beider Religionen notwendig, daß Gespräche zwischen Christen und Juden geführt werden. Israel stellt die Christen vor eine ganz neue Situation: Zum ersten Mal seit den Tagen der Apostel erleben sie sich als eine Minorität innerhalb der jüdischen Majorität. Die Geschichte der Kirche erscheint gleichsam als ausgeklammert, da der Staat Israel an die Zeit anknüpft, da in Palästina noch ein Recht politischer Selbständigkeit bestand. Die Begeisterung für die Ausgrabung in Massada kann dafür als symptomatisch gelten. Massada ist gewissermaßen zum nationalen Symbol geworden. Man möchte an die Zeit vor dem Jahre 70 oder doch zumindest vor dem Scheitern des Bar-Kochba-Aufstandes im Jahre 135 n. Chr. unmittelbar anknüpfen. Nur in einer Besinnung auf die Ursprungssituation scheint daher ein Gespräch möglich zu sein. Dr. *Tal* ging auf die religions-soziologischen Probleme ein. So beschäftigte ihn die Frage, warum die gleichen Länder, die das nationalsozialistische Deutschland bekämpften, sich der Immigration der Juden gegenüber verschlossen haben, ferner u. a. das Problem des Glaubensrückgangs bei Christen und Juden, der Deutung Israels als heiliges Land, die Frage nach dem Sinn der Tradition sowie das Problem, eine gemeinsame Sprache zwischen verschiedenen Glaubensweisen zu finden. Als ein Beispiel des Verstehens von einem, der eigentlich von außen kommt, der aber das andere sich zu eigen zu machen wußte, nannte er James Parkes' deutendes Ostjudentum.

Nicht nur die Berichte über die Situation des jüdisch-christlichen Dialogs in Israel fand die besondere Aufmerksamkeit der Konferenz, sondern auch Einblicke, die in die Möglichkeiten und Grenzen des christlich-jüdischen Dialogs in den Vereinigten Staaten von Amerika und Kanada von Rabbiner *Marc Tannenbaum* (dem Direktor der „Interreligious Affairs"), von Father *Edward H. Flannery* [3], dem Richter am obersten kanadischen Gericht, *Bradshaw*, gegeben wurden. Denn zu den größten jüdischen Gemeinden gehören die von Nordamerika. Wohnen doch allein schon in New York mehr Juden (etwa drei Millionen) als in Israel. Father *Flannery* unterstrich die Bedeutung der Erklärung des Vatikanischen Konzils, die das Gespräch zwischen Juden und Katholiken in eine zwanglosere und offene Atmosphäre geführt hat. Rabbiner *Tannenbaum* gab eine eingehende soziologische Analyse. Er sprach von der — seiner Meinung nach — ursprünglich größeren Sympathie der Juden gegenüber dem Protestantismus, der wegen seines auf das Wort der Bibel unmittelbar gegründeten Kultes ihnen eher verständlich ist als der geradezu befremdlich wirkende Kult der katholischen Kirche. Er verschwieg aber nicht, daß trotz grundsätzlicher Anerkennung der Freiheit der religiösen Überzeugung, eben auf Grund des religiösen Bekenntnisses, Klassenunterschiede in den Vereinigten Staaten gemacht wurden und zum Teil auch gemacht werden und daß, soziologisch gesprochen, Katholiken und Juden sich oft in einer überraschend ähnlichen Situation befinden. Dazu kommt, daß Juden und Katholiken die gleichen Wohngebiete haben und daher vielfach Nachbarn sind. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, sich um einen Dialog auch zwischen Juden und Katholiken zu bemühen. Auch in den Augen dieses jüdischen Referenten erleichtert die Konzilserklärung das Gespräch zwischen Juden und Katholiken. Richter Bradshaw, der der erste jüdische Richter in Canada ist, ging auf die innerkanadischen Schwierigkeiten des Sichauseinanderlebens der französischen und englischen Kanadier ein und auf die möglichen Konsequenzen, die diese Situation für die Juden in diesen Gebieten hat.

Der Direktor des Internationalen Rates der Kirchen Christi ('International Council of the Churches of Christ'), Rev. R. C. *Dodds*, bot einen Überblick über dieses Werk.

Einblick in die praktische Arbeit der europäischen Länder gaben Ingenieur Kurt *Pordes* (evang.) für *Österreich*, der Vorsitzende der dortigen Aktion gegen den Antisemitismus, und die unten Genannten. Dem Charakter seiner Organisation entsprechend, die sich auf Bekämpfung antisemitischer Vorurteile beschränkt — berichtete K. Pordes über die Bedeutung des Antisemitismus in Österreich und die Möglichkeiten seiner Bekämpfung. Er erwähnte in diesem Zusammenhang auch die von Kardinal König angeregte Katechismus-Revision. Dr. Georg *Molin*, Dozent an der Universität Graz, ergänzte diesen Bericht durch einen Diskussionsbeitrag, in dem er auf die Ansätze zu einem eigentlich christlich-jüdischen Dialog, auch in Österreich hinwies.

Der Generalsekretär des 'Council of Christians and Jews', Rev. *Simpson*, der mit an erster Stelle für die Organisation der Konferenz in Cambridge verantwortlich war, berichtete über die Tätigkeit seiner Organisation in England. Diese hat weniger mit der Bekämpfung antisemitischer Vorurteile zu tun, sie gibt vielmehr Information über jüdisches Leben und jüdischen Glauben und widmet daher ihre besondere Aufmerksamkeit der pädagogischen Arbeit.

Für Frankreich sprach der Vizepräsident der Amitié Judéo-Chrétienne, Jacques *Nantes*, und berichtete über die Tätigkeit der verschiedenen Gruppen in Paris, Lille, Lyon, Straßburg, Marseille, Nancy, Nîmes, Douai und Dijon. Die Einwanderung aus Algerien hat zur Folge, daß z. B. in Lyon auch der Islam in das interkonfessionelle Gespräch mit einbezogen wird. Ebenso verdient der Hinweis Aufmerksamkeit, daß in der Amitié Judéo-Chrétienne nicht nur Juden und Protestanten, sondern auch orthodoxe Christen beteiligt sind. Über die Tätigkeit des Deutschen Koordinierungsrates und der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit und

---

[2a] Vgl. Jewish Chronicle, No. 5077. London, 12. 8. 1966.

[3] Vgl. auch E. H. Flannery: The Anguish of the Jews. The Macmillan Company, New York 1965.

den ihnen in vierzig Orten angeschlossenen Gesellschaften gab der Berichterstatter Auskunft.
Für Holland, dessen Beitritt zum ‚Internationalen Consultative Committee' erwartet wird, sprach Pfarrer *Kroon* aus Amsterdam. Er berichtete insbesondere über das neugegründete Beth-ha-Midrash, das Lehrhaus in Amsterdam, das von Juden, Katholiken und Protestanten gemeinsam getragen wird und in dem regelmäßige Kurse über jüdische Religion und Kultur stattfinden sollen.

Professor *Neppi-Modonna,* Florenz, schilderte die Tätigkeit der beiden Gruppen der Amicizia-Ebraico-Cristiana in Florenz und Mailand. Frau Ellen *Roth* sprach über die Arbeit der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft der Schweiz.

Zur Grundlegung der Arbeit der Konferenz in Cambridge sowie ihrer zukünftigen Tätigkeit wurden drei Grundsatzreferate gehalten. Der englische Schriftsteller Christopher *Hollis* (kath.) sprach von der Ermutigung, die das zweite Vatikanische Konzil für die christlich-jüdische Begegnung darstellt. Professor Roy *Eckhardt* (evang.) von der Lehigh Universität in den Vereinigten Staaten ging auf die Ärgernisse ein, die zwischen Juden und Christen bestehen. Um apologetische Versuche abzuwehren, die die Schuld der Christen gegenüber den Juden verkleinern, ging er allerdings soweit, daß ihm ein großer Teil der Konferenzteilnehmer nicht zu folgen vermochte. Für Roy Eckhardt steht es außer Zweifel, daß bereits das Neue Testament vom Antisemitismus durchdrungen ist. Eine christlich-jüdische Begegnung ist nur dann möglich, wenn schon an den Quellen die Kritik ansetzt, die in seinen Augen auf eine Eliminierung der antijüdischen Stellen hinauslaufen müßte; denn den Versuch einer Interpretation lehnt er ausdrücklich ab.

Rabbiner J. B. *Agus* von der Beth-El Kongregation in Baltimore/USA plädiert für einen religiös begründeten Humanismus.
Die Grundsatzreferate ließen zwar viele Wünsche offen. Trotzdem kam die Konferenz zu einem befriedigenden Ergebnis. Die Hauptarbeit wurde in vier Sektionen geleistet. Die erste widmete sich dem Studium der Erklärungen von Neu Delhi (s. S. 90, 2) und des Vatikanischen Konzils (s. o. S. 27), die zweite untersuchte die Möglichkeiten des christlich-jüdischen Dialogs, die dritte richtete ihr Augenmerk auf ideologische Gefahren, insbesondere den Neo-Nazismus, während die vierte sich mit erzieherischen Aufgaben beschäftigte. Das Ergebnis der Arbeit der Sektionen fand seinen Niederschlag in Resolutionen, von denen wir die über die Auswertung der kirchlichen Dokumente nachfolgend im Wortlaut bringen, wie auch die über die Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs (s. u. 93). Eine von der Konferenz verfaßte Botschaft geben wir ebenfalls im Wortlaut wieder (s. u.).

Willehad P. Eckert

b) Die Botschaft der Konferenz

Diese Konferenz von Christen und Juden, die unter der Leitung des Internationalen Beratungs-Komitees der Organisationen für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit tagte und die einen weiten Bereich religiöser und pädagogischer Organisationen in Kanada, Deutschland, Frankreich, Groß-Britannien, Holland, Israel, Italien, Österreich, der Schweiz und den Vereinigten Staaten von Nordamerika vertreten, sind den Entwicklungen nachgegangen, die sich seit der ersten Internationalen Konferenz von Christen und Juden in Oxford vor zwanzig Jahren vollzogen haben.

Die Konferenz, die in vier Kommissionen arbeitete, erwog die in den Erklärungen des Weltkirchenrats von 1961 und des Vatikanischen Konzils von 1965 enthaltenen Fragen über die Beziehungen der Kirchen zum jüdischen Volk: die Bedeutung des Dialogs zwischen Angehörigen verschiedener religiöser Traditionen, einige gegenwärtige Strömungen im Wiederaufleben rassischer und religiöser Intoleranz und die erzieherische Aufgabe innerhalb der Entwicklung gesunder Gemeinschaftsbeziehungen. (Die Kommissionsberichte liegen dieser Botschaft in Anlage bei — zwei davon sind nachfolgend hier veröffentlicht, s. u.)
Die Konferenz hat die Erklärungen des Vatikanischen Konzils und des Weltkirchenrats erfreut zur Kenntnis genommen, weil sie das Verlangen eindeutig ausdrücken, die christlich-jüdischen Beziehungen zu verbessern. Sie ist auch der Ansicht, daß diese viel enthalten, was dem Ziel gegenseitigen Verständnisses und der Achtung förderlich sein kann. Zugleich erkennt die Konferenz in ihnen ein Eingeständnis von führender Seite der von Christen gespielten Rolle, in ihrer Haltung gegenüber Juden und deren Behandlung, als Wegbereiter der politischen Ausbeutung des Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. Sie erkennt auch darin ein Zeichen des Wunsches, durch Aufbau eines neuen Verhältnisses mit Juden in der Gegenwart Wiedergutmachung für diese unselige Vergangenheit zu leisten. Während die Konferenz diese Erklärungen begrüßt, unterstreicht sie jedoch die Notwendigkeit einer Klärung gewisser in dem Bericht der ersten Kommission aufgeführten Punkte; und die christlichen Mitglieder der Konferenz fordern von den Kirchen einen angemessenen Ausdruck von Reue und Sühne in Anbetracht der dem jüdischen Volk zugefügten Leiden.
Die Teilnehmer prüften sorgfältig die im brüderlichen Dialog, in Studien und gemeinsamer sozialer Tat bereits gewonnene Erfahrung im Ausbau gegenseitigen Verständnisses und Respekts zwischen Christen und Juden und kamen zu der Überzeugung, daß die unverkennbaren Vorteile die Gefahren eines Mißbrauchs bei der Erforschung dieser vertrautesten aller Beziehungen überwiegen.
Die Konferenz verurteilte einstimmig und in unmißverständlicher Weise nicht nur alle Formen rassischer und religiöser Selbstgerechtigkeit überall in der Welt, sondern betonte auch die Notwendigkeit äußerster Wachsamkeit und Aktivität auf dem Gebiet der Gesetzgebung und Erziehung. Nur eine aktive, wache und gut informierte öffentliche Meinung ist in der Lage, diese Übel zu bekämpfen.
Der Rolle der Erziehung auf allen Stufen und auf allen Gebieten des Gemeinschaftslebens wurde eine überragende Bedeutung beigemessen. Die Teilnehmer legten besonderen Nachdruck auf die Notwendigkeit einer Ausbildung der Lehrer in jenen Fähigkeiten, die es ihnen ermöglichen würden, alle ohne Unterschied so vorzubereiten, daß sie den moralischen und geistigen, nicht weniger als den technologischen Anforderungen des Lebens in der pluralistischen Wohlstandsgesellschaft des Westens gewachsen sind.
Die Teilnehmer empfehlen die Ergebnisse und Vorschläge dieser Konferenz der ernsten Erwägung all derer, denen die Beziehungen zwischen Christen und Juden ein Anliegen sind; gleichzeitig möchten sie zum Ausdruck bringen, daß sie sich des besonderen Vorzuges voll bewußt sind, an einem — wie sie glauben — einzigartigen Erlebnis eines echten Dialoges haben teilnehmen können. Sie haben oft unterschiedliche Ansichten zusammen in vollkommenem gegenseitigen Vertrauen und in einem Geist der Liebe behandelt, der, nach ihrer Überzeugung, seinen Ursprung in der gemeinsamen Sehnsucht hat, den Willen Gottes zu erkennen und zu tun, den zu lieben beiden befohlen ist: „mit all deinem Herzen, mit all deiner Seele, mit all deiner Macht".
[Nach der Verdeutschung von Martin Buber, 5. Mos 6, 5; Matth 22, 37.] [1]

c) Resolution der Kommission 1

Die Folgerungen aus der Erklärung des Oekumenischen Rates der Kirchen zum Antisemitismus (Neu Delhi, 1961) und des Vatikanischen Konzils (1965) über die Kirche und das Jüdische Volk.

Die erste Kommission, die die Folgerungen aus den Erklärungen des Ökumenischen Rates der Kirchen (Neu Delhi, 1961) und des Vatikanischen Konzils (1965) über die Kirche und

[1] Anmerkung der deutschen Übersetzung.

das jüdische Volk behandelte, begrüßt das offensichtliche Verlangen nach Verbesserung der jüdisch-christlichen Beziehungen und erkennt an, daß jede Erklärung in dem ihr eigenen Rahmen von historischer Bedeutung ist. Sie ist der Ansicht, daß diese viel enthalten, was dem Ziel gegenseitigen Verständnisses und der Achtung zwischen Christen und Juden förderlich sein kann. Sie gibt der Hoffnung Ausdruck, daß die praktische Durchführung dieser hohen Aufgabe auf weitmöglichster Grundlage erfolgen wird.

Um solche Durchführung zu erreichen, empfehlen wir:

I. 1) Das Problem des jüdisch-christlichen Verhältnisses in der Erziehung nicht isoliert zu behandeln, sondern im Zusammenhang mit anderen Problemen der Gruppenbeziehungen[1];
2) Die im Lehrberuf Stehenden und die mit der Ausbildung von Lehrern Betrauten zu veranlassen, die Benutzung authentischer jüdischer Quellen einzubeziehen. Zu diesem Zweck ist es wünschenswert, daß die jeweiligen Organisationen auf Länderebene Verzeichnisse solcher Qellen aufstellen oder die Aufmerksamkeit auf schon bestehende Verzeichnisse lenken[2];
3) Eine Übersicht der Ergebnisse des Frankfurter Versuchs (vgl. Anhang A) zirkulieren zu lassen, bei dem Katholiken und Juden zur Diskussion des gegenseitigen Verhältnisses zusammenkamen, um zu ähnlichen Experimenten an anderen Orten zu ermutigen.

II. Allen Organisationen für christlich-jüdische Zusammenarbeit durch das Internationale Beratende Komitee das Studium und die Diskussion der Erklärungen von Neu Delhi und des Vatikanischen Konzils zu empfehlen.

III. 1) Ein dauerndes Studium von in den Dokumenten enthaltenen Fragen, die einer Erklärung bedürfen, durch das Internationale Beratende Komitee mit Hilfe befähigter Fachleute auf den verschiedenen Gebieten zu organisieren. Unter diese fällt die Struktur der Absätze 2, 3 und 4 der Vatikanischen Erklärung. Bei der Aufzählung einiger der „... Handlungs- und Lebensweisen ... Vorschriften und Lehren, die ... nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet" (Abschnitt 2), wie sie im Hinduismus, Buddhismus (Abschnitt 2) und Islam (Abschnitt 3) gefunden werden, benutzt die Erklärung mit Recht Begriffe, die für diese drei Religionen adäquat sind. Es ist deshalb nicht klar, warum sie nicht vom Judentum in den ihm eigenen und adäquaten Begriffen spricht, sondern Begriffe gebraucht, die dem Judentum fremd sind und von denen einige nicht angenommen und sogar zurückgewiesen werden.
Mit Bezug auf den Hinduismus hebt das Vatikanische Konzil so den Wert der Meditation der Hindu, seine Mythen und tiefdringenden philosophischen Versuchen hervor, sein Suchen nach Erlösung durch asketische Übungen usw. Mit Bezug auf den Buddhismus hebt das Vatikanische Konzil seine Erkenntnisse des radikalen Ungenügens dieser veränderlichen Welt hervor, seine Mittel, durch die die Menschen den Zustand vollkommener Befreiung zu erreichen vermöchten usf. In bezug auf den Islam hebt das Vatikanische Konzil das Gemeinsame zwischen Christen und Muslim hervor und, obgleich „... sie Jesus ... nicht als Gott anerkennen" (Abschnitt 3), werden alle ermahnt, die Zwistigkeiten und Feindschaften, die zwischen diesen beiden Religionen im Lauf der Jahrhunderte entstanden, „beiseite zu lassen". Jedoch, obwohl die Juden z. B. die Unterscheidung zwischen dem Alten und Neuen Bund nicht anerkennen, werden Christen nichtsdestoweniger als „das Volk des Neuen Bundes" definiert und die Juden als „das Volk, mit dem Gott den Alten Bund schloß".

2) Was den Gebrauch verschiedener Ausdrücke bei der Bezeichnung des jüdischen Volkes angeht, erhebt sich die Frage: was bedeutet der Ausdruck „Juden" in der Erklärung? Diese Frage wird noch bedeutungsvoller, wenn man erwägt, daß die Erklärung auf die Juden Bezug nimmt als auf
a) das „auserwählte Volk", wenn sie sich auf die alte, vorchristliche Zeit bezieht;
b) nur als „die Juden" (manchmal, obgleich selten, als „das jüdische Volk"), wenn sie sich auf die nach-neutestamentliche Zeit bezieht oder auf jene, die Jesus Christus nicht annahmen.

In welchem Sinne werden denn die Juden heute noch als „auserwählt" betrachtet; was ist die fortbestehende religiöse Bedeutung des Judentums nach Christus? Wird eine Unterscheidung gemacht zwischen dem Judentum als Religion und den Juden als Volk und wenn, wie entspricht dies dem eigenen Selbstverständnis des Judentums? [3]
3) Da das Konzil ausdrücklich „... Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemanden gegen die Juden gerichtet haben", beklagt, dürfen wir nun auch einen klaren Ausdruck von Reue erwarten und ein Bemühen, Sühne zu leisten in bezug auf jene Ereignisse in der Geschichte des christlich-jüdischen Verhältnisses, die gegen den Geist dieses Dokuments verstoßen.
4) Indem wir uns der Erklärung von Neu Delhi zuwenden [4], begrüßen wir mit Freuden ihre Verurteilung des Antisemitismus sowie der Faktoren, die zu ihm führen, und sehen einer weiteren Formulierung und Klärung der theologischen Deutung des jüdisch-christlichen Verhältnisses entgegen. Es würde z. B. hilfreich sein, wenn geklärt werden könnte:
a) bei einer Verbindung der Verurteilung des Antisemitismus mit dem Ausdruck der Hoffnung, daß Christen und Juden „... das beste, was Gott uns in Christus gegeben hat", teilen werden (Abschnitt 2), könnte das Dokument nicht den Eindruck erwecken, daß das Hauptmotiv für die Bekämpfung des Antisemitismus das Verlangen ist, das christliche Zeugnis den Juden annehmbarer zu machen?
b) Was ist die theologische oder eschatologische Bedeutung, und was sind die praktischen Folgerungen des Ausdrucks: „noch nicht" in der Feststellung, daß „Juden die ersten waren, die Jesus annahmen, und Juden nicht die einzigen sind, die ihn noch nicht erkannt haben"?

d) Resolution der Kommission 2

Die Gelegenheiten und Grenzen des Christlich-Jüdischen Dialogs

Das Zweite Vatikanische Konzil, der Ökumenische Rat der Kirchen und eine Anzahl jüdischer Körperschaften haben vor kurzem Christen und Juden aufgerufen, Mißverständnisse der Vergangenheit zu überwinden und freundschaftlich zusammenarbeiten.
In der Erwiderung dieser Aufrufe empfiehlt die Konferenz den Dialog als einen Weg, auf dem Juden und Christen zu einem freimütigen Verhältnis kommen, das sich auf vorbehaltlosem Respekt für die Unverletzlichkeit des Gewissens, die Freiheit und die Persönlichkeit jedes Teilnehmers gründet.
Der Dialog, von dem wir sprechen, ist ein Dialog zwischen Personen. Es ist eine Lebenshaltung, nicht eine bloße Methode. Er ist eine Beziehung, die erfahrungsgemäß gezeigt hat, daß sie das geistige Leben aller Teilnehmer in gleicher Weise zu vertiefen vermag, denn jedem ist im Dialog volle Gelegenheit geboten, seiner eigenen Stellung in aller Freiheit Ausdruck zu geben. Praktizierenden Juden und Christen hat sich der Dialog als eine Bereicherung ihres Gottesglaubens erwiesen und hat bei jedem viele Mißverständnisse in

---

1 Der FR ist der Ansicht, daß das Problem des jüdisch-christlichen Verhältnisses nicht nur im Zusammenhang der Gruppenbeziehungen behandelt werden sollte, als vielmehr auch im Zusammenhang der Mitmenschlichkeit und der sich daraus ergebenden Verpflichtungen. (Anm. d. Red. FR.)

2 Vgl. auch: FR, Die Systematische Übersicht der Literaturhinweise. (Anm. d. Red. d. FR.)

3 Die Frage „Wer ist Jude?" ist im Judentum und in Israel noch offen. Es ist noch nicht gelungen, eine Definition zu finden, die sowohl den heutigen Tatsachen wie auch der Überlieferung entspricht (vgl. FR XII, 45/48. S. 92; XV, 57/60. S. 105). (Anm. d. Red. d. FR.)

4 s. o. S. 90, 2 (Anm. d. Red. FR).

bezug auf den Glauben des anderen und dessen Glaubensausübung verbannt. Wir meinen, daß er nicht nur mit unseren verschiedenen Bindungen an Kirche und Synagoge zu vereinbaren ist, sondern daß er auch die inter-religiöse Harmonie vermehrt, indem wir gemeinsam den Problemen und Bedürfnissen in unserer sich wandelnden Welt begegnen.
In der Erkenntnis, daß die Beziehungen zwischen Juden und Christen in der Vergangenheit durch tragische Leiden und Verfolgungen gekennzeichnet waren, sollte der Dialog zwischen ihnen besonders feinfühlig sein und jeden Versuch vermeiden, den Glauben irgendeines der Teilnehmer zu untergraben.
Stattdessen sollten Juden und Christen, indem sie ihren gemeinsamen Glauben bezeugen, daß der Mensch nach dem Ebenbild Gottes geschaffen wurde, unter den Menschen durch den Dialog ein tieferes Verständnis für Gottes Absicht für seine Schöpfung zu fördern suchen. Dies sollte sich in größerer Rechtschaffenheit, Gerechtigkeit und Liebe zwischen den Menschen auswirken.
Zur Verwirklichung dieser Ziele empfiehlt diese Konferenz christlichen und jüdischen Institutionen auf örtlicher, staatlicher und internationaler Ebene:
1) als vordringliches Anliegen zureichendere Hilfsmittel finanzieller und personeller Art bereitzustellen, um den christlich-jüdischen Dialog in jeder Hinsicht zu intensivieren;
2) dem Verhältnis von Christen und Juden bei der Forschung größere Aufmerksamkeit zu widmen, besonders auf dem Gebiet der Theologie, der biblischen Studien und der Geschichte;
3) die Möglichkeiten einer wirksameren Verbindung zwischen solchen Einrichtungen zu untersuchen und
4) auf Gelegenheiten für gemeinsame soziale Aktion Antwort zu geben.

15/4 Judenhaß — Schuld der Christen?!

Bericht über eine Akademiker- und Studientagung in Wien vom 16. bis 19. November 1965 im Rahmen von Akademischen Veranstaltungen an der Wiener Universität.

Dem Titel von vier Abendveranstaltungen an der „Alma Mater Rudolphina" stand das bekannte Eckert-Ehrlich-Buch Pate [s. FR XVI/VII, 61/64, S. 140ff.]. Was das dahinterstehende Problem des Antisemitismus in Wien jedoch dringendst auseinandersetzungsreif machte, waren spezifisch österreichische Gegebenheiten und Vorkommnisse. Ein Hochschulprofessor hatte neonazistisch gefärbte Nebenbemerkungen mit antisemitischer Zielrichtung auf seiner Lehrkanzel von sich gegeben. Im Anschluß daran kam es zu studentischen und politischen Unruhen, an deren tragischem Höhepunkt ein Rentner auf einer Straße der Wiener Innenstadt getötet wurde (sogenannte „Borodajkiewicz-Affäre).
Besonders wegen dieser Vorfälle gerieten die Wiener Hochschulen in den Pauschalverdacht, in ihnen feiere das Neonazitum und der Antisemitismus fröhliche Urständ; und es konnte in der Tat auch mit „bestem" Willen nicht übersehen werden, daß dem, aufs Ganze gesehen ungerechten Verdacht, einige Körnchen Wahrheit entsprachen.
Die österreichische Arbeitsgemeinschaft der katholischen Studentenorganisationen, die evangelische Akademikerschaft und der katholische Akademikerverband beschlossen daher gemeinsam, auf dem Boden der Universität eine Vortragsreihe zu veranstalten, welche solide Voraussetzungen für eine christliche Selbstbesinnung und einen ökumenischen Dialog miteinander und mit Fragestellern bereiten sollte. Die Vorfälle hatten erschreckend deutlich gezeigt, wie notwendig es war, über die Juden und über die sich christlich und national (evtl. großdeutsch) gebärdenden Judenhasser grundsätzlich und sachlich zu sprechen.

Folgende Referate und Korreferate wurden gehalten:

„Vorurteil — Urteil — Schuld" (Dr. Willehad Paul *Eckert*, OP., Köln, und Universitätsprofessor Dr. Kurt *Lüthi*, Wien); „Der religiös motivierte Antisemitismus" (Universitätsprofessor Dr. Kurt *Schubert*, Wien, und Universitätsdozentin Dr. Erika *Weinzierl*, Salzburg); „Die Stellung der Kirchen zum Antisemitismus" (Frau Staatsanwalt Dr. Barbara *Just-Dahlmann*, Mannheim, und Msgr. Johannes *Oesterreicher*, New York). Abschließend fand am Freitag, den 19. November, unter Leitung des Dekans der evangelisch-theologischen Fakultät, Prof. Dr. *Dantine*, Wien, eine Forumsdiskussion der Referenten mit Chefredakteur Dr. Otto *Schulmeister*, Wien, und Professor *Torberg*, Wien, statt.
Der Prozentsatz der auf Grund von Ehreneinladungen erschienenen Gäste (Würdenträger der christlichen Kirchen, der jüdischen Kultusgemeinde und der politischen Parteien) war auffallend hoch. Unter den Studenten waren sowohl Sozialisten als auch Mitglieder nationaler Organisationen anwesend. Alle vier Abende, besonders die Forumsdiskussion, zeichneten sich durch sachliches Niveau aus. Bei der Forumsdiskussion mußte der große Festsaal der Wiener Universität wegen Überfüllung gesperrt werden; an den übrigen Abenden waren je 500 Studenten und Akademiker anwesend. Auch außerhalb der studentischen und akademischen Kreise wurde in diesen Tagen, infolge vor allem von Beeinflussungen durch eine gezielte Propaganda, lebhaft über das Unding des seltsam verbrämten österreichischen Antisemitismus diskutiert.
Hoffentlich hat der unerwartet große äußere Erfolg dieser Veranstaltungen auf möglichst breiter Basis ein tief-inneres Umdenken gefördert. (Clemens Thoma, SVD, Wien)

15/5 Zur Wiedergutmachung

Die Bemühungen um die Wiedergutmachung haben, was den Deutschland-Israel-Vertrag angeht und den gesetzgebenden Teil der individuellen Wiedergutmachung — wenigstens bis jetzt (Herbst 1966) —, einen gewissen Abschluß gefunden. Das Abkommen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und dem Staat Israel, das am 31. 3. 1966 ausgelaufen ist, hat seinen Zweck in vollem Umfange erreicht (s. u.). Weniger befriedigend ist die individuelle Wiedergutmachung verlaufen. Viele Erwartungen, die sich an das sogenannte Bundesentschädigungs-„Schlußgesetz" vom 18. 9. 1965 knüpften, sind unerfüllt geblieben. Es ist hier nicht der Raum, um darauf näher eingehen zu können.
Nachstehend bringen wir eine kurze Zusammenfassung über den Luxemburger Vertrag, einige Daten zur individuellen Wiedergutmachung sowie einen Überblick über die bisher erfolgten gesamten Entschädigungszahlungen.

a) Zu dem Luxemburger Abkommen vom 10. 9. 1952

Der Vertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und dem Staat Israel, der am 10. September 1952 in Luxemburg von dem ehemaligen Bundeskanzler *Adenauer* und dem damaligen Ministerpräsidenten Moshe *Sharett* unterzeichnet wurde, ist bekanntlich am 31. März 1966 ausgelaufen [vgl. FR V, 19/20 vom Januar 1953, S. 8 ff.]. Die israelische Staatsbank (Bank Israel) hat aus diesem Anlaß eine umfassende wirtschaftswissenschaftliche Analyse in hebräischer Sprache publiziert, in der die Bedeutung der deutschen Leistungen im Gesamtbetrag von 3450 Millionen DM (833 Millionen Dollar) für den Aufbau des Staates Israel untersucht wird. Die Einwirkung des aus dieser Quelle stammenden Beitrages auf die verschiedenen Gebiete der israelischen Wirtschaft werden in dieser Arbeit mit reichem statistischem Material belegt. Diese wissenschaftliche Prüfung wurde bereits im Jahre 1957 durch den damaligen israelischen Finanzminister und jetzigen Ministerpräsidenten Levi Eschkol angeregt. In dem Vorwort zu der Arbeit wird festgestellt, daß die auf Grund des Luxemburger Vertrages durch die Bundesrepublik geleisteten Zahlungen zur Intergrierung von etwa 500 000 jüdischen Flüchtlingen aus Deutschland oder aus früher unter deutscher Herrschaft stehenden Gebieten verwendet wurden, die als Opfer des Nationalsozialismus nach Israel einwanderten und in die Wirtschaft des Landes integriert werden mußten. Die Kosten dieses Einordnungsprozesses werden mit einem Betrag von etwa sechs Milliarden DM veranschlagt [vgl. FR V, 17/18 vom August 1952, S. 3 ff.: Die Wiedergutmachung an die Juden als moralische Pflicht].

Botschafter Dr. F. E. Shinnar, Leiter der ehemaligen Israel-Mission in Köln, die das Luxemburger Abkommen in der Bundesrepublik durchführte, unterbreitete der Öffentlichkeit gleichzeitig mit der wirtschaftswissenschaftlichen Arbeit der israelischen Staatsbank einen übersichtlichen Durchführungsbericht. Der israelische Ministerpräsident Eschkol und der israelische Finanzminister Pinchas Sapir dankten Botschafter Dr. Shinnar für die mustergültige Führung der Geschäfte während der 14 Jahre seit Abschluß des Luxemburger Vertrages bis zu dessen Auslaufen.

Die maßgebliche israelische Presse widmete dem Auslaufen des deutsch-israelischen Vertrages würdigende Artikel[1].

Eine umfangreiche Dokumentation über die Wiedergutmachungsleistungen der Bundesrepublik an Israel hat die Bundesregierung in Bonn vorgelegt [Anfang April 1966][1a]. Darin wird im einzelnen dargelegt, wozu die 3,45 Milliarden Mark verwendet worden sind. In dem vom Bundeswirtschaftsministerium verfaßten Bericht heißt es abschließend: „Wenn man die Lieferungen im Rahmen des Abkommens mit den Entwicklungshilfen vergleicht, kann gesagt werden, daß in Israel ein besonders großer Erfolg erzielt worden ist. Der in Artikel 2 des Abkommens vom 10. September 1952 zwischen der Bundesrepublik Deutschland und dem Staate Israel genannte Zweck, durch Lieferung von Waren und Dienstleistungen die Erweiterung der Ansiedlungs- und Wiedereingliederungsmöglichkeiten der jüdischen Flüchtlinge in Israel zu fördern, ist somit in vollem Umfange erreicht worden"[2].

Altbundeskanzler Konrad Adenauer schrieb in der Tageszeitung „Die Welt", es sei für die Bundesregierung und für ihn persönlich ein Hauptziel gewesen, das Verhältnis zu Israel und dem Judentum „in Ordnung zu bringen". Die Reparationsverhandlungen[2a] seien geführt worden, „um einer zwingenden moralischen Verpflichtung nachzukommen". Die gewissenhafte Erfüllung des Vertrages und der übrigen Wiedergutmachungsverpflichtung an den deutschen und ausländischen NS-Opfern habe einerseits dazu beigetragen, daß dem deutschen Volke nach dem Kriege in zunehmendem Maße wieder mit Achtung begegnet wurde, habe aber auch die Voraussetzung dafür geschaffen, daß eine reguläre Verbindung zwischen der Bundesrepublik und Israel zustande kam.

Adenauer schloß mit den Worten: „Ich möchte an dieser Stelle allen jenen großherzigen und weitsichtigen Männern und Frauen, Bürgern des Staates Israels und Angehörigen des Judentums überall in der Welt dafür danken, daß sie die Hand zur Versöhnung wieder gereicht haben, indem sie anerkannten, daß unsere Haltung und unsere Leistungen aus dem ehrlichen Bestreben zu verstehen waren und sind, eine moralische Verpflichtung zu erfüllen. Gerade diese Haltung aber verbietet es, davon auszugehen, daß nunmehr mit dem Auslaufen des Abkommens von 1952 und mit der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zu Israel alles bereinigt und in Ordnung wäre. Wir müssen aus dem gleichen Geist heraus, der die Bundesregierung bei den Verhandlungen im Anfang der fünfziger Jahre geleitet hat und der für den Deutschen Bundestag bei der Ratifizierung des Vertrages maßgebend war, unser Verhältnis zum Staate Israel pflegen und alles tun, damit die gegenseitigen Beziehungen, getragen von Hilfsbereitschaft, Verständnis und Vergebung, den Völkern ihren Weg zueinander immer leichter und selbstverständlicher machen. Damit leisten wir auch der Sache des Friedens in der ganzen Welt einen Dienst."[3]

b) Zur individuellen Wiedergutmachung

Auf dem Gebiet der individuellen Wiedergutmachung trat die im Frühjahr 1965 angenommene Novelle zum Bundesentschädigungsgesetz, das sogenannte Wiedergutmachungsschlußgesetz (vgl. FR XVI/XVII, S. 99 ff.) am 14. 9. 1965 in Kraft. Darüber sprach auf Einladung der Arbeitsgemeinschaft „Der Bürger im Staat", der „Deutsch-israelischen Studiengruppe" und der „Christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaft" in Freiburg, am 15. 11. 1965, Kurt R. *Großmann*, New York, über die *„Endphase der Wiedergutmachung"*. Die Allgemeine Zeitung[4] berichtet darüber vom 27./28. 11. 1965: „Der Vortragende wies auf die aktuelle Krise im Bundeshaushalt hin und die Gefahr, daß das finanzielle Defizit durch Kürzung der Entschädigungsgelder ausgeglichen werden könne. Das sei aber im Hinblick auf die Ehrenschuld an verfolgten Menschen zu verurteilen ... Alle, die erst später in westdeutsches Gebiet kamen, sollen integriert werden. Eine Kürzung würde die Witwen und Gesundheitsgeschädigten hart treffen. — 1966 und 1967 seien jeweils 200 Millionen Wiedergutmachungsgelder reduziert worden. Die Einbehaltung der Summen bei den kommenden Sparmaßnahmen (Haushaltssicherungsgesetz) würde alle bisherigen Zugeständnisse und den Anspruch Erhards in Frage stellen, ‚daß wir die Schuld schonungslos offenbart haben, sie abtragen werden, solange Menschen dazu in der Lange sind und das als verbindliche Pflicht betrachten'. Gegen die weitverbreitete historisch falsche Betrachtung, die Wiedergutmachung habe etwas mit Kriegsfolgen zu tun und es handle sich um eine freiwillige Tat und keinen rechtlichen Anspruch, wandte sich der Referent und machte darauf aufmerksam, daß im neuen Bundestag statt einem neuen Wiedergutmachungsausschuß nur eine Unterabteilung des Kriegsfolgeausschusses eingerichtet wurde. — Die Bezeichnung ‚als Kriegsfolge' sei eine historische Lüge, denn mit der Machtübernahme Hitlers hätten die Verfolgungen schon begonnen. Die Wiedergutmachung bezeichnete Großmann nicht nur als Nutzen für die Empfänger, sondern als Hebung des Ansehens der Bundesrepublik in der Welt. Die letzte Phase droht nun durch Kürzungen wieder belastet zu werden."

Ein zum Jüdischen Weltkongreß, August 1966, herausgegebener Bericht[5] vermittelt die folgenden Angaben: „Nach Schätzung der deutschen Behörden werden für das Bundesentschädigungsschlußgesetz zusätzliche Entschädigungszahlungen von insgesamt DM 4.400 Millionen zur Verfügung gestellt werden.

Noch stehen keine ganz zuverlässigen Schätzungen des Gesamtbetrages für die [bisherigen und noch künftig zu leistenden] kollektiven und individuellen Entschädigungszahlungen zur Verfügung. Nach offiziellen deutschen Angaben beläuft sich die Gesamtsumme auf DM 45.542 Millionen, aber der letzte Vorsitzende des deutschen Wiedergutmachungsausschusses beim deutschen Bundestag (s. o.) schätzte, daß die Gesamtauslagen den Betrag von DM 40.000 Millionen nicht übersteigen werden."

Der Bericht des Jüdischen Weltkongresses schreibt weiter: „Trotz aller Nachteile und wenn auch viele Arten von NS-Opfern keine oder nur eine unzureichende Entschädigung erhielten, so bietet der Überblick über das gesamte Werk doch eine außerordentliche Leistung und ist ein großer Beweis für die mutige Vision derer — sowohl jüdischer — wie deutscherseits —, die es gegen starke Widerstände einleiteten.

Der gesetzgebende Teil des Entschädigungswerkes ist als abgeschlossen anzusehen. Die Durchführung jedoch wird noch sehr lange brauchen und wird zweifellos viele neue Probleme schaffen. Eine ernsthafte Krise ist schon durch das Haus-

---

1 Vgl. Allgemeine Wochenzeitung der Juden in Deutschland (XXI/6, 6. 5. 1966).

1a Vgl. „deutschland-berichte" (2/4), April 1966, S. 8 ff.

2 a. a. O. XXI/2 vom 8. 4. 1966.

2a Die vom World Jewish Congress herausgegebene Schrift (s. u. r. 5) weist darauf hin, daß der Vertrag eigentlich kein „Reparations"abkommen ist. Er deckte die Kosten zur Wiedereingliederung dieser NS-Opfer nur zum Teil (a. a. O. p. 94).

3 *Zum Verhältnis Deutschland—Israel:* vgl. auch: deutschland-berichte, Bonn, seit Januar 1965, monatlich; insbes.: Die acht Tage Konrad Adenauers in Israel. (2/5) Mai 1966. S. 3 ff.; Wortlaut des Abkommens zwischen der Regierung des Staates Israel und der Regierung der Bundesrepublik Deutschland über Wirtschaftshilfe. (2/6) Juni 1966. S. 4 ff. Deutsch-Israelische Gesellschaft gegründet. Das. S. 15 f.; Botschafter Dr. Rolf Pauls sprach zum deutsch-israelischen Verhältnis bei der Tel Aviver Messe 1966 am 30. 6. 1966. (2/7) S. 6 ff.; Interview des Herrn Botschafters Ben Natan im Haarez vom 12. Juli 1966. (2/8) S. 10 ff.

4 Freiburg Nr. 374.

5 World Jewish Congress (Hrsg.: From Stockhom to Brussels. Policy and Action of the World Jewish Congress 1959—1966. Genf 1966. p. 72 ff.

haltssicherungsgesetz im November 1965 entstanden (s. o.), dies bedeutet eine radikale Abkehr der früheren deutschen Einstellung, daß die Wiedergutmachung eine moralische Schuld Deutschlands ist und ihr deshalb allerhöchste Priorität zukomme."

c) Übersicht über die Entschädigungszahlungen [6]

A *Kollektive Entschädigung:*	
1. Israel-Deutschland-Abkommen vom 10. 9. 1952 (das fälschlicherweise oft als „Reparations-Abkommen" bezeichnet wird); es dient einer teilweisen Wiedererstattung von Kosten zur Integration einer großen Anzahl von NS-Opfern (s. o. S. 95, 2a)	DM 3.000 Mio.
2. Claims Conference: Zahlungen der Bundesrepublik an die Claims Conference für Rehabilitation von NS-Opfern außerhalb Israels	DM 450 Mio.
B *Individuelle Restitution:*	
1. Wiedererstattung in Naturalleistungen. Die Rückgabeverpflichtung lag beim Erwerber, meist bei privaten einzelnen. Statistisches Material oder Schätzungen über den Wert wiedererstatteten Eigentums oder entsprechende Zahlungen sind nicht verfügbar.	ohne Angaben
2. Erbenloses Eigentum: Das erbenlose Eigentum von vernichteten Familien wurde den Jüdischen Nachfolgeorganisationen (IRSO und JTC) zurückerstattet. Wenn sich später doch noch Erben meldeten, erstatteten es ihnen diese Organisationen in einem Vergleichsverfahren. Das gesamte erbenlose Eigentum beläuft sich schätzungsweise auf den Betrag von	DM 420 Mio.
3. Entschädigung für nicht auffindbare Aktivposten. Zahlungen auf der Grundlage des Bundesrückerstattungsgesetzes werden sich schätzungsweise belaufen auf	DM 4.300 Mio.
4. Erlittene Verluste in Vertreibungsgebieten. Angehörige deutscher Minoritäten, die aus osteuropäischen Gebieten vertrieben wurden oder auswanderten, erhalten beträchtliche Wiedergutmachung für verlorengegangenes Eigentum. Bis zu einem begrenzten Ausmaß erhalten deutschsprechende Juden aus solchen Gebieten auch Wiedergutmachung; über den Umfang darüber sind keine Daten zur Verfügung	ohne Angaben
C *Individuelle Wiedergutmachung:*	
1. Der Betrag für endgültige Zahlungen auf der Grundlage des Bundesentschädigungsgesetzes wird insgesamt geschätzt auf	DM 33.000 Mio.
2. Zweiseitige Abkommen mit westlichen Ländern	DM 972 Mio.
3. Zusätzliche Wiedergutmachungsmaßnahmen für frühere deutsche Beamte; Bedienstete jüdischer Gemeindeverwaltungen mit öffentlichem Status; erlittene Verluste mit Bezug auf Sozialversicherung, Schäden, die unter die Gesetzgebung für Kriegsschäden fallen. Nach Schätzungen insgesamt	DM 3.100 Mio.
	DM 45.542 Mio.

Zu diesem Betrag sollten 35.5 Millionen DM hinzugezählt werden, die sich durch Wiedergutmachungszahlungen industrieller Konzerne für Zwangsarbeiter zusammensetzen.

---

[6] s. o. S. 95 r, 2, p. 75 ff.

15/6 Deutsche und Juden — ein ungelöstes Problem

Vortrag von Professor Golo Mann, Kilchberg-Zürich, gehalten am 4. August 1966 auf der 5. Vollversammlung des Jüdischen Weltkongresses in Brüssel.

Vom 31. 7. bis zum 9. 8. 1966 tagte die 5. Plenartagung des Jüdischen Weltkongresses im Brüsseler Palais des Congrès. In der Versammlung waren Juden der verschiedensten Richtungen und Anschauung vertreten — von der äußersten Linken bis zur äußersten Rechten, von den Orthodoxen bis zu den Liberalen. Der Präsident des Kongresses, Dr. Nahum Goldmann, hatte um das oben genannte Thema auf dieser Tagung hart kämpfen müssen. Große Gruppen der Delegierten waren dagegen, viele aus großer Sorge, daß es für dieses Thema zu früh sein könnte [1]. Dr. Goldmann brachte zum Ausdruck, daß er die Gefühle der Opposition voll verstehe, aber auch die Motive derer, die ein solches Gespräch schon jetzt für nützlich halten, müßten respektiert und dürften nicht verfälscht werden. „Wir finden heute abend keine Lösung; dieses Gespräch hat nichts zu tun mit Vergessen, Vergeben oder Versöhnung, vergeben können nur die Millionen Toten oder Gott. Es gibt Deutsche und Juden, und wir müssen Wege suchen, wie wir miteinander existieren können" [2].

Es sprachen Professor Gershon *Scholem*, Hebräische Universität Jerusalem, der Historiker Professor *Golo Mann*, dessen Vortrag wir im Wortlaut bringen [1], Professor Salo W. *Baron*, Columbia-Universität New York, und anschließend Bundestagspräsident D. Dr. Eugen *Gerstenmaier*. Professor Karl *Jaspers*, Basel, hatte eine Botschaft gesandt, die den Kongreßteilnehmern schriftlich zur Kenntnis gebracht wurde [1].

Bundestagspräsident Dr. *Gerstenmaier* sagte u. a.: „Den Ruf . . ., hier zu sprechen, empfinde ich als eine ungewöhnliche Auszeichnung. Aber ich habe die schwersten Zweifel, ob es einem Deutschen, der nicht für sich, sondern für sein Land sprechen soll, möglich ist, mit seiner Stimme über den Abgrund zu dringen, der Juden und Deutsche trennt. Ich verstehe recht gut jene unter Ihnen, die diesem Versuch widersprochen haben . . . Auch heute, nach mehr als zwanzig Jahren, steht diese Blutschuld völlig unbezwingbar vor uns . . ." Dr. Gerstenmaier schloß seine Ansprache mit folgenden Sätzen: „. . . Uns Deutschen wird möglicherweise noch lange jene geduldige und respektvolle Distanz auferlegt sein, die der Unvergeßlichkeit der Katastrophe und der Eigentlichkeit der jüdischen Existenz wahrscheinlich noch immer am angemessensten ist. Lassen Sie mich . . . sagen, daß ich deshalb dem Jüdischen Weltkongreß und seinem Präsidenten, Dr. Nahum Goldmann, um so mehr für die Noblesse danke, mit der er hier deutsche Stimmen vernehmbar gemacht hat. Dafür danke ich Ihnen nicht nur persönlich, dafür dankt der Deutsche Bundestag dem Jüdischen Weltkongreß."

Professor *Golo Mann* führte aus:

Lassen Sie mich zuerst ein kurzes Bekenntnis ablegen. Ich habe die Einladung von Herrn Dr. Nahum Goldmann nicht leichten Herzens angenommen und spreche zu Ihnen voller Scham, zweifelnd, ob ich es überhaupt darf, ob man über den Gegenstand ruhig, sachlich, wissenschaftlich diskutieren darf, so als sei es ein historischer Gegenstand unter anderen. Da meine Mutter aus einer jüdischen oder überwiegend jüdischen Familie stammt, da unter den Opfern des Nazismus auch nahe Verwandte von mir waren, da mein Vater Deutschland 1933 in Protest für immer verließ und auch ich selber als junger Mensch damals emigrierte, so könnte ich vielleicht behaupten, mich Ihnen gegenüber „entlastet" zu fühlen. Aber ich kann es nicht. Ein Deutscher, in meinen Augen, ist ein Deutscher, ein deutscher Schriftsteller ist ein deutscher Schriftsteller, und das, was man „Kollektivscham" genannt hat, was aber, fürchte ich, in Deutschland heute nicht so sehr kollektiv ist, trifft ihn mit. Vielleicht wäre das meine Situation auch dann, wenn meine beiden Eltern jüdischer Herkunft gewesen wären. Denn — diese These werde ich später zu begründen versuchen — ich habe die große Mehrzahl der deutschen Juden immer als Deutsche angesehen und meinen Beobachtungen, meinen Erlebnissen nach, konnte ich sie anders gar nicht ansehen.

Das zweite Bekenntnis ist dies. Ich weiß nicht, ob ich zu sehr viel Lebensfreude überhaupt bestimmt war. Aber ich weiß, daß das Maß von Lebensfreude, das ich je besaß, durch

---

[1] Vgl. deutschland-berichte (2/9) August 1966, S. 2. Diese Nummer enthält diesen Wortlaut sowie auch die übrigen Referate im vollen Wortlaut zum Thema „Deutsche und Juden — ein ungelöstes Problem".

[2] Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 180 vom 6. 8. 1966: Beifall für Gerstenmaier und Golo Mann.

die Erfahrungen der dreißiger und vierziger Jahre, vor allem eben durch den Judenmord, sehr stark reduziert wurde und immer reduziert bleiben wird. Durch andere grausame Irrsinnstaten auch, auch solche, die nicht von Deutschen vollbracht wurden, auch solche, die gegen Deutsche vollbracht wurden. Aber durch den Judenmord über allem anderen. Diese Hypothek auf meinem Leben werde ich nicht mehr los. Ich kann meinen Landsleuten, den Deutschen, nie wieder völlig trauen: ich kann den Menschen nie wieder völlig trauen, zumal die Deutschen auch Menschen und hochzivilisierte Europäer sind. Was immer wir noch tun und erstreben mögen, steht im Schatten von Auschwitz und Treblinka und dem Warschauer Ghetto; um überhaupt noch etwas tun und hoffen zu können, um noch an das Schöne und Gute glauben zu können, müssen wir uns geradezu zwingen, von diesen Dingen wegzusehen, so als ob es sie nicht gegeben hätte. So muß man ja wohl handeln, das Leben verlangt sein Recht. Es ist, als ob man Früchte zöge am Fuß eines Vulkans, der eben einen mörderischen Ausbruch hatte. Aber Trauer wird immer mit uns sein und Furcht vor einem neuen Ausbruch des Vulkans auch. Wo das möglich war, da wird immer alles möglich sein.

Aber nun zur Sache. Ich will zu ihr sogleich ein paar Thesen aufstellen, die, ich weiß es, von Ansichten, wie sie unter Ihnen vertreten werden, sich unterscheiden.

Die amerikanischen Juden sind Amerikaner, sehr gute, sehr charakteristische Amerikaner. In hundert Jahren, oft viel weniger als hundert Jahren, haben sie einen amerikanischen Typus angenommen, physisch wie psychisch. Sie haben die Tugenden, die man als im besonderen Sinn amerikanisch bezeichnen kann; sie haben oft auch die Schwächen, die man als im besonderen Sinn amerikanisch bezeichnen kann. Die französischen Juden, Schriftsteller wie André Maurois, Politiker wie Léon Blum oder Mendès-France sind Franzosen. Die deutschen Juden waren Deutsche. Inwieweit sie von ihren nichtjüdischen Mitbürgern als solche akzeptiert wurden, ist eine andere Frage, auf die ich noch kurz werde eingehen müssen. Zunächst frage ich nur: Was waren sie objektiv betrachtet, als was fühlten sie sich subjektiv? Und darauf kann nur geantwortet werden: In ihrer überwältigenden Mehrheit waren sie Deutsche und fühlten sich als Deutsche.

In meiner Jugend habe ich viele deutsche Juden gekannt, erstens, weil man damals als Schüler, als Student gar nicht umhin konnte, viele zu kennen, zweitens durch die Familie meiner Mutter, drittens, weil mein Vater ein Schriftsteller war und unter seinen literarischen Freunden und Kollegen sich zahlreiche Juden befanden.

Ein deutscher Jude war der Leiter des Internats, in dem ich zur Schule ging. Er war ein leidenschaftlicher Patriot und der enge Mitarbeiter eines deutschen Fürsten, der eine kurze Zeit Reichskanzler gewesen war. Wir hatten zahlreiche jüdische Mitschüler, die nicht als Landsleute anzusehen uns nie im Traum eingefallen wäre. Das gleiche gilt für die Pfadfindergruppe, der ich angehörte.

Als ich in Heidelberg studierte, war einer meiner Lehrer der Germanist Friedrich Gundolf, eine der angesehensten und beliebtesten Figuren der akademischen Gemeinschaft und jüdischer Herkunft. Gundolf gehörte dem Kreis um den Dichter Stefan George an, einer entschieden konservativen, antidemokratischen, esoterischen, ein wenig hochmütigen, aber national gesinnten Gruppe, zu der neben Aristokraten wie dem Grafen Stauffenberg, der 1944 das Attentat auf Hitler machte, auch andere Juden wie der Dichter Wolfskehl und der Historiker Kantorowicz gehörten. Nie, während meiner Studienzeit, ist Gundolf von den Studenten wegen seines jüdischen Ursprungs angefeindet worden. Daß er ein Buch über „Shakespeare und den deutschen Geist" geschrieben hatte, konnte mich nicht überraschen. Ich kannte genug deutsche Juden von betont nationaler, mitunter nationalistischer Haltung. Einer von ihnen, der Chefredakteur der führenden Tageszeitung in meiner Heimatstadt, Peter Cossmann, hatte die falsche These vom „Dolchstoß in den Rücken der deutschen Front", also von der Schuld der Linken an der deutschen Niederlage von 1918 in die Welt gesetzt oder jedenfalls sehr stark für ihre Verbreitung gearbeitet. Ein anderer, Ernst Lissauer, hatte während des Ersten Weltkrieges „Haßgesänge gegen England" gedichtet, welche die oberste Heeresleitung unter den Soldaten verteilen ließ. Daß diese Gedichte von einem Juden stammten, war für die Generale kein Einwand.

Ein entfernter jüdischer Verwandter von mir war unter Wilhelm II. Staatssekretär für die Kolonien. Mein jüdischer Großvater, Professor der Mathematik an der Universität München, war ein hochangesehener Bürger seiner Stadt, ein Mäzen der Künste, in seiner Jugend ein Freund Richard Wagners, dessen Festspielhaus in Bayreuth er hatte finanzieren helfen. Seine Söhne waren Offiziere (commissioned officiers) in der bayrischen Armee. Wie die meisten deutschen Juden war er ein Patriot und im Herzen konservativ gesinnt; lange, ehe die Nazis ihm den Rest seines Vermögens raubten, hatte er schon einen großen Teil davon durch das Zeichnen patriotischer Kriegsanleihe verloren. Wie Gundolf war er ein überaus beliebter und erfolgreicher Lehrer. Die Behauptung, er sei kein Deutscher, wäre ihm und ebenso seinen vielen nichtjüdischen Freunden als völlig lächerlich erschienen. Der Genauigkeit halber füge ich hinzu, daß er zwar die Synagoge verlassen, die christliche Taufe aber trotz der Ratschläge der akademischen Bürokratie verweigert hatte. Dieser Umstand hat seine Laufbahn zwar etwas verlangsamt, aber nicht wesentlich behindert.

Von den vielen Schriftstellern mit jüdischem Hintergrund, die im Hause meines Vater aus- und eingingen, nenne ich drei: Wassermann, Hofmannsthal, Bruno Frank. Jakob Wassermann, der ehemals sehr berühmte, heute leider fast vergessene Romancier, hat ein Bekenntnis mit dem Titel „Mein Weg als Deutscher und Jude" geschrieben. Er war sich also einer Spannung zwischen beiden Inbegriffen bewußt. Tatsächlich aber sind gerade seine frühen und schönsten Romane — „Kaspar Hauser", „Das Gänsemännchen", tief mit dem Land verbunden, aus dem er stammte, dem Frankenland. Später neigte er zum Mondänen und gewann sich eine gewaltige Position in den USA damit, aber das war seine beste Periode nicht.

Hugo von Hofmannsthals Vater war ein in den Adelsstand erhobener jüdischer Bankier. Ob seine Mutter jüdischer Herkunft war, weiß ich nicht. Da er auch eine jüdische Dame heiratete, wird man ihn wohl als eine jüdische Figur ansehen dürfen. Aber wer hat je bezweifelt, daß die Dichtung Hofmannsthals späte und feinste Blüten spezifisch österreichischer, habsburgischer Kultur sind? Wer würde sie als „jüdisch" ansehen? Als nach dem Untergang des Habsburger Reiches jemand den Dichter fragte, was österreichische Schriftsteller jetzt tun sollten, antwortete Hofmannsthal: „Sterben". Aber weiterleben mußte und wollte er schließlich doch. Tatsächlich hat Hofmannsthal, nachdem es das alte Österreich nicht mehr gab, die deutsche Komponente in seinem Wirken stärker betont, und 1928 an der Münchner Universität einen berühmt gewordenen Vortrag mit dem Titel „Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation" gehalten. Er fühlte sich also jetzt einfach der deutschen Nation, nicht mehr im besonderen dem habsburgischen Kulturkreis zugehörig.

Für den Kenner deutscher Sprach-Nuancen ist der Titel des Vortrags, „Schrifttum, geistiger Raum", ein wenig unheimlich; nicht minder die Tatsache, daß Hofmannsthal in diesem Vortrag die Wertminderung prägte, die später eine schlimme Popularität gewinnen sollte; den Ausdruck „konservative Revolution". Nicht die eigentlichen Nazis, wohl aber ihre geistigen und politischen Wegbereiter, zum Beispiel Herr von Papen, haben mit diesen zwei Worten schlimmen Unfug getrieben.

Noch einen dritten, sehr nahen jüdischen Freund meines Vaters will ich nennen, den Schriftsteller Bruno Frank. Er stammte aus einer alteingesessenen württembergischen Familie. Seine Wahlheimat war München. Aber seine Liebe galt Preußen. Genauer dem preußischen König, Friedrich dem Großen, dem er nicht weniger als drei Werke gewidmet hat: einen Band Novellen, einen Roman und ein Schauspiel, „Zwölftausend", in welchem der edle König als Deux ex

machina erscheint, um 12 000 Untertanen eines schlimmen deutschen Fürsten vor dem Verkauf nach Amerika zu retten. Das Stück war ungeheuer erfolgreich, wie Franks Stücke überhaupt und wie er selber. Er gehörte zu den beliebtesten Persönlichkeiten Münchens und wurde immer gebraucht, wenn es fremde Gäste zu feiern galt; Franzosen zumal, da er ein blendender Konversationist war und gut Französisch sprach. Im Ersten Weltkrieg war er Offizier gewesen, hatte aber über dem Schwert die Leier nicht vergessen. Wir haben patriotische Kriegsgeschichte von ihm, sehr einfache, in der schwäbischen Volkstradition, und sie kamen ihm von Herzen. 1933 ließ man ihn gehen, mit Bedauern natürlich, aber mit Bedauern, das man laut nicht zu äußern wagte. In den Vereinigten Staaten ist Bruno Frank weder glücklich noch sehr erfolgreich gewesen; ein deutscher Schriftsteller, dessen Seele und Kunst ohne die Heimat langsam verwelkten.

Das sind persönliche Erinnerungen aus meiner Jugend, aus der Zeit des Ersten Weltkrieges und den zwanziger Jahren. Ich könnte sie noch weiter führen, bis tief in die Hitlerzeit hinein. Da habe ich einmal ein Jahr in Prag gelebt. Und wieder behaupte ich: die Prager Juden deutscher Zunge waren Deutsche, fühlten sich als Deutsche und leisteten für das, was es an deutscher Kultur in Böhmen noch gab, einen wesentlichen Beitrag. Wenn ich etwa an meinen alten Freund, den nun seit vielen Jahren in Princeton, New Jersey, lebenden Geschichtsphilosophen Erich von Kahler denke und an sein 800 Seiten dickes Werk „Der deutsche Charakter in der Geschichte Europas" — großer Gott, wie deutsch ist das mit seinem steilen Ehrgeiz, seinen Spekulationen und Grübeleien, seinem Stolz auf die Einzigartigkeit der Nation, auch da noch, wo er Kritik übt, und scharfe Kritik mußte er in den dreißiger Jahren allerdings üben. — Die deutsche Tageszeitung Prags, die „Bohemia", ein entschieden konservatives, betont nationales Blatt, hatte einen jüdischen Chefredakteur. Mitunter — ich muß offen sprechen — zeigten die reichen Juden Prags, die eine Art von Aristokratie bildeten, gegenüber der tschechischen Demokratie einen gewissen Hochmut. Es war nicht der Hochmut der Reichen, nicht jüdischer Hochmut; es war deutscher Hochmut. Sie, meine Damen und Herren, mögen das bezweifeln, es mag Ihnen für das Jahr 1936 unglaublich vorkommen. Ich kann es aber durchaus nicht bezweifeln, weil ich es erlebt und beobachtet habe.

Man könnte einwenden: Alle diese persönlichen Eindrücke beweisen nicht viel. Es sind Eindrücke aus der akademischen Welt, aus der Welt der höheren Literatur, Eindrücke aus einem gepflegten, großbourgeoisen Milieu. Dort war der deutsche Antisemitismus nicht oder kaum. Er war im Volk; er wurde von denen aufgewühlt, welche die Volksmassen sich politisch gefügig zu machen wünschten. Dies Argument werde ich nicht von der Hand weisen. Aber es ist doch nur halb wahr. Die Welt, in der die deutschen Juden lebten, war kein fiktives Niemandsland. Das ganze Deutschland war sie nicht, aber ein Stück davon. Nicht nur die Großbourgeoisie, auch Mittelstand hörte Gustav Mahlers Symphonien, sah Max Reinhardts Inszenierungen, las die historischen Romane Lion Feuchtwangers. Auch in den Bücherschränken des Mittelstandes stand Heines „Buch der Lieder"; auch in seinen Wohnstuben lagen die von Juden gegründeten oder geleiteten deutschen Zeitungen: Frankfurter Zeitung, Vossische, Berliner Tagblatt. Und die Mehrzahl der deutschen Juden waren selber Mittelstand: Kaufleute, Ärzte, Optiker, Juweliere, Juristen und so fort, bis zu den Viehhändlern auf dem Land, die bei den Bauern keineswegs verhaßt waren. Daß ihre Söhne sich 1914 als Kriegsfreiwillige meldeten, in einer Zahl mindestens so hoch, wie ihrem Anteil an der Bevölkerung entsprach, war eine Selbstverständlichkeit. Sie waren nicht nur Deutsche; sie waren überaus tief in ihrer engeren Heimat verwurzelt: Münchner Juden, schwäbische, rheinische, fränkische, Berliner Juden. Daß sie so sehr an ihrer Heimat hingen, daß sie ihre Bürgerrechte für völlig gesichert hielten, hat bekanntlich zu ihrem Untergang beigetragen. Auch nach Hitlers Machtergreifung konnten sie einfach nicht glauben, was ihnen drohte, und warum verließen die meisten von ihnen Deutschland nicht, solange sie es, wenn auch unter großen Schwierigkeiten und finanziellen Opfern, noch gekonnt hätten. Dies Sicherheitsgefühl ist im Rückblick tragisch und entsetzlich, aber wir haben keinen Grund, darüber zu spotten. Wie konnte der Bürger eines zivilisierten Landes, wie konnte ein preußischer Oberstabsarzt, wie konnte ein Offizier, der im Krieg ein Bein verloren und mit hohen Orden ausgezeichnet wurde, denn fürchten, in Auschwitz zu enden?

Aber, wird man wiederum einwenden, der deutsche Antisemitismus hatte doch eine sehr lange Vorgeschichte. Natürlich hatte er die. Und sie liegt anders als in anderen Ländern, in denen es bekanntlich auch Antisemitismus gab. Wo er im 19. oder frühen 20. Jahrhundert am stärksten war, würde ich mich nicht zu entscheiden getrauen. Dergleichen ist schwer zu messen, eben weil die Dinge überall anders lagen. War er in Polen stärker als in Deutschland? In Rußland? In Frankreich? Ich weiß es nicht. Um 1900 würde man wahrscheinlich geurteilt haben, er sei stärker in Frankreich. Der Schrei von Millionen: Vive l'Armée, à bas les Juifs! erklang damals in Deutschland nicht. Gewiß, Millionen idealistischer, mutiger „Dreyfusards" gab es dort ebenso wenig. Leidenschaftliche, von Ideen inspirierte politische Kämpfe gab es im Hohenzollernreich überhaupt nicht; nur stickige Interessen-Konflikte.

Was war das Spezifische des deutschen Antisemitismus in der Bismarck- und Kaiserzeit? Zweifellos seine Verbindung mit dumpfen Protesten, die sich gegen die moderne Welt, die Industrialisierung und Urbanisierung richteten, gegen den ganzen, viel Leid und Entwurzelung verursachenden Sozialprozeß. An ihm, so behaupteten Demagogen, sollten die Juden schuld sein. Die preußischen Konservativen, bedroht wie sie sich und ihre veralteten Privilegien fühlten, haben zeitweise nicht verschmäht, in dies Horn zu blasen. Ich würde aber davor warnen, den deutschen Antisemitismus der achtziger und neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts zu überschätzen. Dazu neigen wir zu leicht, weil wir das Ende kennen und meinen, das Ende sei in der deutschen Geschichte immer schon angelegt gewesen. Genau dagegen wehre ich mich. Nichts fällt vom Himmel, das ist wahr, und Hitler hatte Vorgänger. Aber keineswegs bedeutet das die geschichtliche Unvermeidlichkeit von Hitlers Triumph.

Als Historiker kenne ich die Namen jener antisemitischen Wanderprediger der Bismarckzeit, Boeckel und Ahlwardt und Liebermann und wie sie hießen. Wenn Sie heute aber einen Deutschen fragen, ja, wenn Sie vor vierzig Jahren einen Deutschen gefragt hätten: Wer waren Boeckel, Ahlwardt, Liebermann — nicht einer von tausend hätte Ihnen Antwort geben können. Sie haben sich dem Gedächtnis der Menschen nicht eingeprägt. Niemals hatten sie die Popularität, wie sie der antisemitische Bürgermeister von Wien, Lueger, besaß, nie haben sie wirkliche Massenbewegungen oder Parteien organisieren können. Und wenn es, gegen sie, in Deutschland keine Dreyfusards gab, so gab es immerhin die Sozialdemokraten. Diese haben in den neunziger Jahren gegen das, was sie die antisemitische „Kulturschande" nannten, einen tapferen Kampf geführt, sind, als sie selber noch wenig hinter sich hatten, in die Versammlungen der Antisemiten eingebrochen, wobei es ihnen oft gelang, das Publikum für sich zu gewinnen. Man möge darüber zum Beispiel die Erinnerungen von Philipp Scheidemann nachlesen. Auch die Sozialdemokraten haben von „Volk", von Demagogie etwas verstanden; sie haben es *nicht* für nötig befunden, den Antisemitismus zu Hilfe zu rufen. Seit dem Jahre 1912 waren sie bei weitem die stärkste Partei Deutschlands, zu einer Zeit, als die „deutsch-soziale Partei" der Antisemiten Boeckel und Liebermann längst vergessen war.

Mit alledem darf und will ich das Bild der Vergangenheit nicht idealisieren. Immer gab es Antisemitismus in Deutschland, teils lauten und aggressiven, teils diskreten und, wenn der Ausdruck in diesem Zusammenhang erlaubt wäre, zivilisierten. Deutsche Juden und gerade deutsche Patrioten sensitiveren Charakters haben immer darunter gelitten. Der vorhin erwähnte Staatssekretär für die Kolonien litt meines Wissens nicht darunter, weil er ein robuster Mensch war. Der

Publizist Maximilian Harden litt in der Kaiserzeit auch nicht darunter; andernfalls wären seine Ansichten nicht so kriegerisch und nationalistisch, wäre sein Stil nicht so aggressiv gewesen. Aber Walther Rathenau litt bitter darunter: Friedrich Nietzsche, der kein Jude war, litt auch darunter bis zu Ekel und Qual. An tragischen Spannungen, an der Erfahrung des Liebens und Werbens und Verschmähtwerdens hat es nie gefehlt.

Jedoch: Der deutsche Antisemitismus, mit dem wir es heute abend zu tun haben, und der in das scheußlichste Verbrechen der europäischen Geschichte mündete, beginnt erst mit der deutschen Niederlage von 1918. Vorläufer beweisen gegen diese These nichts. Es sind immer Krankheitskeime in der Luft. Die Frage ist, wann der Körper für sie anfällig wurde und warum, und wann die Krankheit ausbrach. Sie ist erst 1919 virulent geworden. Die ungeheure moralische Verwirrung im Zeichen der Niederlage, die folgende totale Verarmung und soziale Deklassierung vieler Millionen Menschen durch die Inflation, Vorgänge, die über den Verstand der meisten durchaus hinausgingen, haben dem Ruf: „Die Juden sind unser Unglück" zum ersten Mal ein starkes Echo verschafft. Ich würde die Behauptung wagen: Nie war die antisemitische Leidenschaft in Deutschland wütender als in den Jahren 1919 bis 1923. Sie war damals viel wütender als 1930 bis 1933 oder 1933 bis 1945.

Es war die Epoche des ersten großen Erfolges der Nationalsozialisten. Kaum erschien mit dem Ende der Inflation für die Massen neue Hoffnung auf ein menschenwürdiges Leben, so wurde die Bewegung rückläufig. Im Reichstag von 1924 hatten die Nazis noch 24 Sitze, im Reichstag von 1928, auf dem Höhepunkt der Konjunktur, nur noch 12. Schon im nächsten Jahr begann die große Wirtschaftskrise. Im übernächsten, 1930, konnten sie ihre Sitze im Parlament von 12 auf 107 vermehren. Man muß blind sein, um hier nicht den kausalen Zusammenhang zu sehen.

Aber, und hier komme ich zu einer mir sehr wesentlich scheinenden Frage: Glauben Sie doch ja nicht, daß alle die ruinierten oder vom Ruin bedrohten Bürger, Kleinbürger, Arbeitslose, die nun Hitler wählten, es darum oder vor allem darum taten, weil er Antisemit war. Das spielte zwischen 1930 und 1933 eine sehr geringe Rolle.

In der Geschichte von Hitlers Judenhaß, insofern er nach *außen* wirkte, kann man drei Epochen unterscheiden. Solange er noch keine ernsthafte Chance sah, an die Macht zu gelangen, ließ er seinen obszönen Trieben in Reden und Schriften völlig freien Lauf; so in dem Buch „Mein Kampf", das 1924 geschrieben wurde. Als die Wirtschaftskrise begann, ihm die Massen zuzutreiben, wurde er ungleich vorsichtiger. Er wußte, daß mit Judenhetze wohl kleine politische Geschäfte zu machen waren, aber nicht das große Geschäft, das er nun in Reichweite sah. Betrachten wir zum Beispiel sein Manifest für die Wahlen von 1930, die Wahlen, durch welche die Nazis mit einem Schlag zur führenden Partei wurden. Dies demagogisch ungeheuer wirksame Manifest hat 13 eng gedruckte Seiten. Wie viele von diesen vielen tausend Worten sind der „jüdischen Frage" gewidmet? Nicht ein einziges. Nacheinander werden alle Gegner und Feinde, fortzujagende Schurken, zu bestrafende Verräter aufgezählt und insultiert; von Juden keine Silbe. Und dies, mit sehr unbedeutenden Ausnahmen, gilt für *alle* Reden und Kundmachungen Hitlers zwischen 1930 und 1933. Es ist wahrhaft erstaunlich, daß diese Tatsache niemals bemerkt wurde. Aber die Schlüsse, die sich aus dem Schweigen über eine „jüdische Frage" gerade in den entscheidenden Jahren des Kampfes um die Macht, in den Jahren der perfektionierenden Massenpropaganda ergeben, erscheinen mir klar.

Der deutsche Antisemitismus hatte gegenüber dem polnischen oder ungarischen oder französischen seine Eigenarten. Aber abgrundtief verschieden war er nicht. Abgrundtief verschieden war der obszöne Judenhaß, den der junge Hitler in Wien erworben hatte — die einzige echte Leidenschaft seines schwarzen Herzens. Es war seine und seiner intimsten Anhänger Besonderheit. Diese Besonderheit wurde verwirklicht genau in dem Maß, in dem Hitlers Macht über die Deutschen sich festigte. Erst im Sommer 1934 war seine Diktatur vollendet. Erst im Jahr darauf, 1935, wurden die „Nürnberger Gesetze" verkündet. Und wann erfolgte das erste eigentliche Pogrom, die sogenannte „Kristallnacht"? Fünf Wochen nach dem Vertrag von München, jenem beispiellosen Triumph, der Hitler zum absoluten Herrscher über ganz Mitteleuropa machte. Jetzt erst konnte er seiner eigensten teuflischen Passion völlig freie Bahn geben.

Aber die Deutschen, die Hitler wählten — bei den letzten freien Wahlen 35 Prozent der Wähler — wußten doch, daß er ein Judenhasser war? Das wußten sie allerdings und nahmen es ihm nicht sehr übel. Das würde sich schon geben, das würde so sehr ernsthafte Folgen ja nicht haben... Ich bin im Jahre 1933 in Deutschland gewesen, ich habe Hunderte von Gesprächen gehört, in Eisenbahnwagen dritter Klasse, an „Stammtischen" und so fort. Das Wort, das ich am häufigsten hörte, war das deutsche Sprichwort: „Es wird nicht so heiß gegessen wie gekocht." Die Dinge würden sich schon wieder beruhigen.

Sehr interessant war den meisten Deutschen das Schicksal der Juden nicht. Aber ihr eigenes Schicksal, das mußte ihnen doch interessant sein. Die Frage, ob Krieg oder Friede sein sollte, mußte ihnen doch interessant sein, und notorisch haben sie Hitlers Krieg *nicht* gewünscht; die Erfahrungen des Ersten Weltkrieges waren ihnen doch zu gut im Gedächtnis. Nun hätten sie doch aber wissen müssen aus dem Buch „Mein Kampf", in welchem es schwarz auf weiß stand; sie hätten es spüren müssen aus der Erscheinung des Scheusals. Aber was sie wußten, *wenn* sie etwas wußten, wenn sie „Mein Kampf" je gelesen hatten, nahmen sie nicht ernst; und spüren taten sie überhaupt nichts. Wer damals in Deutschland etwas wußte und spürte, der, glauben Sie mir, war sehr einsam. — Hitler war „national"; das waren sie auch; er war es nur ein wenig zu sehr. Er war antisemitisch; das waren sie auch; er war es nur ein wenig zu sehr. Und dies „zu sehr", diese Übertreibung aus der Zeit des Kampfes um die Macht würde sich im Zeichen der Regierungsverantwortung schon glätten und verschwinden. So dachten die Wähler Hitlers. So dachte die Mehrzahl der deutschen Juden anfangs auch.

Nichts glättete sich, nichts verschwand. Die Verwirklichung des Judenhasses vollzog sich Schritt für Schritt; die nationalistische Aggression gegen Europa auch. Aber beides wurde dosiert. Hätten Hitlers Sturmtruppen im Jahre 1933 alle deutschen Juden ermordet, so ist wahrscheinlich, daß die deutsche Armee interveniert hätte. Gegen das Pogrom von 1938 intervenierte sie nicht mehr, korrumpiert wie sie jetzt schon war. Hätte Hitler im Jahre 1933 Österreich angegriffen, so hätten die Franzosen interveniert; 1938 intervenierten sie nicht mehr.

Nie sind die Verwirklichungen von Hitlers Judenhaß in Deutschland populär gewesen. Sie waren ein peinlicher Fleck im Bild, das den meisten bis 1939 oder 1941 sonst sehr hell schien; die Überwindung der Arbeitslosigkeit, die innere Ordnung nach Jahren am Rand des Bürgerkriegs, die außenpolitischen Triumphe, die wiedergewonnene nationale Ehre, Stolz und Gloria. Die Juden? Das mußte man akzeptieren, wenn die Obrigkeit es so befahl. Man konnte es um so eher akzeptieren, als viele Nicht-Juden ihren Vorteil davon hatten. Sie konnten gleich zuerst einrücken in die staatlichen Ämter, aus denen Juden vertrieben worden waren; sie konnten später die „arisierten" Geschäfte, Privatbanken und so fort übernehmen. Das war ihnen keineswegs unangenehm. Es wäre ebenso wenig unangenehm gewesen, wenn die ausgeplünderten Opfer keine Juden gewesen wären. Ich weiß das aus persönlicher Erfahrung. Der konfiszierte Besitz meines Vaters, der kein Jude war, wurde von Fremden genauso freudig übernommen wie jüdischer Besitz.

Zum Steuer der Gerechtigkeit muß ich hinzufügen, daß so die Haltung der vielen, aber nicht aller war. Auch Deutsche — es ist durchaus unmöglich, sie zu zählen — haben während der Jahre des Dritten Reiches sich in Einsamkeit und Ekel verzehrt. Auch in Deutschland sind Juden gerettet worden durch Nicht-Juden, welche sie unter Lebensgefahr in ihrem Hause versteckten. Solche Rettungsaktionen haben freilich bei

weitem nicht das Maß erreicht, das sie in Holland, Dänemark, Italien erreichten. Das liegt an vielem, worauf ich nicht eingehen will und was Sie erraten können. Es liegt aber auch daran, daß es moralisch leichter ist, einem fremden Eroberer und Unterdrücker Widerstand zu leisten als der eigenen Regierung, welche die Massen des Volkes hinter sich hat.

Mit alledem will ich keine Verteidigung meiner Landsleute geben. Ich will nur die Wahrheit sagen, so wie ich sie sehe. Und diese Wahrheit wäre eine überaus zweifelhafte Verteidigung. Wenn in den dreißiger und vierziger Jahren eine Welle barbarischen Aberglaubens über Deutschland gegangen wäre, im Stil des 15. Jahrhunderts, das wäre sehr schlimm; aber vielleicht wäre es noch besser als der stumpfe Gehorsam, der windige Opportunismus, der Zynismus, die in Wahrheit vorherrschten. Alles wurde befohlen, alles wurde ausgeführt, ohne Spontaneität, ohne Hysterie, ohne Glauben und Aberglauben. So am Anfang; so auch, als Dinge sich ihrem Höhepunkt näherten. Ein einziger Teufel in Menschengestalt entschied im großen; eine emsige Bürokratie plante im Detail, so wirkungsvoll und genau, wie sie die Ausführung jedes anderen Befehls geplant hätte; die Ausführenden, die direkten Mörder selber waren ebenso leicht zu finden, mitunter eigentliche Sadisten, häufiger brutale Landsknechte oder auch ziemlich gewöhnliche Menschen. Furchtbar lebenswahr hat Rolf Hochhuth einen von ihnen, der die Juden in Rom gefangennimmt, in seinem Stück „Der Stellvertreter" gezeigt. Der zweite Mann im Nazistaat, Hermann Göring, hat vor dem Nürnberger Gericht ausgesagt: „Ich war nie Antisemit — fragen Sie Bernheimer!" (Bernheimer war ein bedeutender Kunsthändler in München, bei dem er viel kaufte.) Sie werden meinen, daß Göring log. Ich glaube nicht, daß er log. Er hatte mitgemacht aus schierem Opportunismus, an seiner zweiten Stelle im Staat, so wie Millionen kleiner Leute an ihren Millionen Stellen mitmachten.

Man hielt sich an die Gesetze, gleichgültig, was deren Inhalt war. Ich darf Ihnen das wieder mit einer melancholischen Erfahrung aus meinem eigenen Leben illustrieren. Im Jahre 1936 wurde meinem jüdischen Großvater der Paß entzogen. Seine einzige Tochter, meine Mutter, lebte damals in der Schweiz in der Emigration. So gern hätte er sie noch einmal gesehen. Nun hatte man ihm erzählt, an der deutsch-schweizerischen Grenze könnten deutsche Bürger auch ohne Paß einen Grenzschein für einen Tag bekommen. Er fuhr also nach Konstanz, wurde aber, als er den deutschen Grenzbeamten sein Anliegen vorbrachte, nur ausgelacht. Alles, was er tun konnte, war, von der Grenze aus mit meiner Mutter zu telephonieren. Der arme alte Mann war bitter betrübt. Aber, meinte er am Telephon, „wenn die Vorschriften so sind..." Wenn die Vorschriften so sind. Dies traurige, bei näherem Nachdenken furchtbare Wort könnte man über die ganze Katastrophe der deutschen Juden setzen.

Als die gelben Flecken erschienen, als dann die Frachtzüge nach Polen sich füllten und rings umher die jüdischen Nachbarn verschwanden, war im Volk dies: ein wenig Mitleid und Scham; ein wenig Verachtung; und sehr viel Gleichgültigkeit. Ungefähr die Gefühle, die man für die Opfer des 20. Juli 1944, des deutschen Widerstandes gegen Hitler empfand. Im Jahre 1943 oder 1944 beschloß Heinrich Himmler, alle deutschen Prinzen, alle Mitglieder ehemals regierender Dynastien ermorden zu lassen, weil sie genauso „blutsfremd", genauso international und verräterisch seien wie die Juden. Für ihre schmähliche öffentliche Hinrichtung in Berlin hatte er sich schon einen genauen Plan ausgedacht. So erzählt Felix Kersten, Himmlers Leibarzt, dessen Erinnerungen als in hohem Grad zuverlässig nachgewiesen worden sind[1]. Kersten hatte Einfluß auf Himmler, weil er seine Magenschmerzen zu lindern wußte. Er konnte ihn überreden, die Ausführung des Prinzenmordes aufzuschieben und bekanntlich ist nichts daraus geworden. Wenn aber 50 oder 100 deutsche Prinzen in Berlin durch zwei lange Reihen von SS-Männern geführt und von ihnen angespuckt und dann erhängt worden wären, so würden die Leute das ebenso hingenommen haben, wie sie hinnahmen, was den Juden geschah: mit etwas mehr Mitleid und Scham vielleicht; mit etwas weniger Verachtung und Gleichgültigkeit vielleicht: aber hingenommen hätten sie es. Und derselbe berühmte Staatsrechtslehrer Carl Schmitt, der in der Judenhetze des Gauleiters Streicher eine großartige Tat deutschen Geistes entdeckte, würde gewiß auch in dem Prinzenmord etwas ähnliches Imposantes nachgewiesen haben.

Die Katastrophe des deutschen und mit ihm des europäischen Judentums war in der deutschen Geschichte nicht vorgezeichnet. Wenn die gesetzliche Emanzipation der Juden etwas später kam als in England, Holland, Frankreich, wenn der Antisemitismus im Deutschland des 19. Jahrhunderts vielleicht etwas intensiver war als anderswo, so war die Verbindung deutschen und jüdischen Lebens intensiver als anderswo, so war der Einfluß der Juden auf das deutsche Geistesleben und Wirtschaftsleben stärker als anderswo. Die Assimilierung der deutschen Juden war vor 1941 nahezu vollendet, ob sie ihrer Religion treu blieben oder nicht. Um ihre Katastrophe herbeizuführen, bedurfte es einer völlig unvorhersehbaren Verkettung von Umständen. Hätte der Erste Weltkrieg mit einem Verständigungsfrieden geendet anstatt mit Niederlage und Zusammenbruch der alten Ordnung; hätte später der Reichskanzler Brüning nicht die wütende Deflation durch eine Superdeflation zu heilen versucht; hätte er nicht gleichzeitig einen kalten Krieg gegen Frankreich und gegen den Vertrag von Versailles geführt, und dadurch die Wirtschaftskrise auf ihren Höhepunkt gebracht, so wären die Nazis nicht zur Massenpartei geworden und nicht zur Macht gekommen. Hätten einige wenige intrigante Stümper, ein paar Bankiers und Junker im Umkreis des Präsidenten Hindenburg, nicht ihren Pakt mit Hitler geschlossen in einem Moment, in dem die Nazibewegung bereits rückläufig geworden war, so wären sie trotz der Wirtschaftskrise nicht zur Macht gekommen. Aber Brüning war gewiß kein Antisemit; Herr von Papen, Bankier von Schröder, Oberst von Hindenburg waren es, soviel ich weiß, auch nicht, jedenfalls nicht im Hauptberuf. Sie hatten ganz andere Gedanken in ihren dummen Köpfen. Schließlich: Hätte es den einen überlegenen Techniker der Macht, den faszinierenden Demagogen, den mit ungeheurer Energie und List begabten Teufel, das Scheusal Adolf Hitler nicht gegeben, so hätte wohl etwas der Nazi-Partei ähnliches entstehen können, aber nie mit so durchschlagendem Erfolg. Natürlich hat Hitler mit Kräften und Instinkten gearbeitet, die da waren; natürlich war er insofern kein Zufall. Aber es bedurfte des einen Individuums, um diese Kräfte und Instinkte so zusammenzubinden, so zu mobilisieren und zu diesem Ende zu führen.

Daß die Katastrophe nicht unvermeidlich war, daß sie jeden geschichtlichen Sinnes entbehrte, macht sie in meinen Augen nicht besser; es würde sie, wenn das möglich wäre, noch schlimmer machen. Es macht die deutsche Nation als Ganzes nicht weniger haftbar; es macht führende Schichten der Nation, so wie sie damals waren, Industrie, Armee, Universität, Bürokratie, Justiz, nicht weniger schuldig und nicht weniger verächtlich. Seitdem hat manches in Deutschland sich gewandelt, ich vermesse mich nicht zu sagen, wie tief der Wandel geht. In dem Umkreis, den ich am besten kenne, den der Universität, halte ich ihn für tief und gut. Aber, um zum Schluß zu wiederholen, was ich am Anfang bemerkte: Wer die dreißiger und vierziger Jahre als Deutscher durchlebt hat, der kann seiner Nation nie mehr völlig trauen, der kann der Demokratie so wenig völlig trauen wie einer anderen Staatsform, der kann dem Menschen überhaupt nicht mehr völlig trauen und am wenigsten dem, was Optimisten früher den „Sinn der Geschichte" nannten. Der wird, wie sehr er sich auch Mühe geben mag und soll, in tiefster Seele traurig bleiben, bis er stirbt.

---

[1] Vgl. Achim Besgen: Der stille Befehl. S. 110 ff. Anm. d. Red. d. FR.

16 Literaturhinweise

Peter Altmann: Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament (BZAW 92). Berlin 1964. Verlag Töpelmann. 31 Seiten.
Der Verfasser zeigt in seiner instruktiven kleinen Studie, daß es nicht angeht, wie üblich nur Stellen mit dem Wort *bahar* zur Unterstützung der alttestamentlichen Erwählungstheologie heranzuziehen. Auf einer breiteren Basis gibt er einen Überblick über den Zusammenhang von Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament und dessen verschiedene Spielarten bis hin zur Überwindung jeglicher Erwählungstheologie durch religiösen Universalismus bei Zeph 3, 9 f., Verse die dem Glossator des Buches zugeschrieben werden. Verf. betrachtet die Theologie dieses Glossators als einen Höhepunkt der gesamten Bibel. Zwischen Israel und den anderen Völkern gibt es keinen Unterschied mehr: „Denn ich will den Völkern reine Lippen geben, daß alle Jahwes Namen anrufen und ihm einträchtig dienen. Von jenseits der Ströme von Kusch bis zum äußersten Norden werden sie mir Speiseopfer bringen." Verf. meint, hier sei „die Religion des Alten Testamentes zur wahren Weltreligion geworden" (S. 31), eine These, die freilich genauerer Explikation bedürftig ist. R. P.

James Barr: Bibelexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft. München 1965. Verlag Kaiser. 308 Seiten.
Der schottische Alttestamentler — er war übrigens 1951 bis 1953 Auslandspfarrer in Tiberias — kritisiert in einer bei uns seltenen Breite und Schärfe bibeltheologische Interpretationsverfahren, die von falschen linguistischen Voraussetzungen ausgehen. Angesichts der weiten Verbreitung von falschen Vorstellungen über „das hebräische Denken", der Verwechslung von „Wort und Begriff", der fälschenden Ausmünzung lexikalischer Methoden (Barr kritisiert insbesondere die Anlage des Theologischen Wörterbuchs, des „Kittels", den „Wurzelwahn" und die „Etymologisiererei"), kurz der Vernachlässigung moderner linguistischer Methoden in der Bibeltheologie, kann man nur wünschen, daß das provozierende Buch möglichst viele zur Auseinandersetzung mit seinen Thesen zwingt. Der von Erhard Gerstenberger vortrefflich besorgten Übersetzung hat der Göttinger Neutestamentler Hans Conzelmann ein Geleitwort mitgegeben. Er wünscht „dem Buch, daß es von jedem Studenten der Theologie — jeden Alters — gründlich gelesen werde". (Dem Rezensenten bleibt allerdings fraglich, ob Conzelmann selbst diesem Wunsch entsprach, da in Barrs Buch — das weist schon das Register aus — keine Spur davon zu finden ist, „daß Barr gerade Bultmanns glänzenden Artikel ἀλήθεια auf die Hörner nimmt", wie Conzelmann schreibt.) Diesem Wunsch sollte zumindest jeder nachkommen, der Bomans Vergleich des hebräischen Denkens mit dem griechischen gelesen hat oder zu lesen gedenkt. R. P.

H. W. Bartsch u. a. (Hrsg.): Kerygma und Mythos VI. (Theologische Forschung, Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, Bände 30 und 31.)
Band 1: Entmythologisierung und existentiale Interpretation. Hamburg 1963. Evangelischer Verlag Herbert Reich. 248 Seiten.
Es liegen hier vor die Akten eines Colloquiums des Centro Internationale di Studi Umanistici und des Instituto di Studi Filosofici, welches unter dem Vorsitz von Enrico Castelli in Rom in der Zeit vom 16. bis 21. Januar 1961 gehalten wurde. Der Band enthält die Beiträge von W. Anz, H. W. Bartsch, F. Bianco, H. Bouillard, R. Bultmann, A. Caracciolo, E. Castelli, J. Danielou, V. Fagone, H. Fahrenbach, H. G. Gadamer, K. Kerenyi, R. Lazzarini, J. B. Lotz, R. Marle, R. Panikkar, P. Ricoeur, F. Theunis.
Band 2: Entmythologisierung und Bild. 1964. 136 Seiten. Dieser Band enthält Beiträge von H. W. Bartsch, E. Benz, St. Breton, E. Castelli, K. Kerenyi, R. Klein, J. B. Lotz, H. Ott, R. Panikkar.
Zu beiden Bänden kann vorbehaltlos gesagt werden, daß sie wichtigste Beiträge zu brennendsten Fragen im theologischen Raum bieten. Man kann nur wünschen, daß sie von vielen Theologen sehr eingehend studiert werden. O. K.

J. Becker: Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament. Göttingen 1964. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht. 301 Seiten.
Diese Heidelberger Dissertation aus dem Jahre 1961, die für den Druck noch einmal gründlich überarbeitet und erweitert wurde, greift mitten hinein in die Verständnisfragen, die Christentum und Judentum zutiefst bewegen: „Heil" und „Sünde" sind Inhalte, an welchen man Unterschiede und Gleichheiten in seltener Weise ablesen kann! Die Belesenheit und die Umsicht des Autors, seine feinsinnige Differenzierungsgabe, sein wissenschaftlich-sachliches Urteil und seine überzeugende und bei allem noch so flüssige Darstellung schwieriger Sachverhalte machen die Arbeit zu einem Werk, auf das die Forschung nicht mehr verzichten kann. Konkret sei vor allem darauf hingewiesen, daß dieses Buch es uns wieder einmal schwerer macht, fernerhin in ungeprüften Verallgemeinerungen von Unterschieden oder auch von den Ähnlichkeiten oder etwa Abhängigkeiten zwischen „Qumran" und „dem NT" zu sprechen. Auch Paulus und die „paulinische Theologie" lassen sich angesichts von Qumrantexten weder in ein einfaches „Für" noch in ein sogeartetes „Wider" einreihen, wie der Verfasser deutlich zu zeigen vermag. O. K.

Joachim Begrich: Gesammelte Studien zum Alten Testament. Hrsg. von W. Zimmerli. (Theologische Bücherei — Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, Band 21.) München 1964. Chr. Kaiser Verlag. 277 Seiten.
W. Zimmerli hat in dankenswerter Weise die verstreuten Aufsätze Begrichs gesammelt und ihre Herausgabe ermöglicht. Dieses Bemühen ist um so anerkennenswerter, als es sich teilweise um Aufsätze handelt, die durch ihr Erscheinen in den Kriegsjahren weniger bekannt oder nur schwer erreichbar waren. In seinem Vorwort rühmt Zimmerli die hohe wissenschaftliche Qualität der Arbeiten Joachim Begrichs. Wer die Berechtigung der Empfehlung seitens des bekannten Gelehrten selbst nachprüfen will, kann das etwa anhand von Begrichs Aufsatz „Berit" (S. 55 ff.) tun. Die kleine Abhandlung, die Begrich A. Alt im Jahre 1944 zum 60. Geburtstag widmete, trägt den Untertitel „Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform". Und die knappe Ausführung bildet wirklich ein Meisterstück an wissenschaftlicher Präzision: wer lernen will, wie man voreilige Verallgemeinerungen in sich gültiger Ergebnisse, die eben als Teil-Ergebnisse erkannt und bewertet werden müssen, vermeiden kann, der wird an Arbeiten wie der genannten eine gute Hilfe haben. Auch die neuere Diskussion zeigt ja, wie wenig wir vor Vereinseitigungen im Verständnis zentraler Begriffe und Inhalte (und „Bund" gehört hierher!) geschützt sind. W. Zimmerlis Empfehlung, man möge an Begrichs Arbeiten lernen, kann daher nur unterstrichen werden. O. K.

Pierre Benoit: Exegese und Theologie. Gesammelte Aufsätze. Ins Deutsche übertragen von Ernst Simon Reich. Düsseldorf 1965. Patmos-Verlag. 336 Seiten.
Aus der zweibändigen französischen Ausgabe der Schriften des an der biblischen Hochschule der Dominikaner in Jerusalem wirkenden international bekannten Gelehrten haben Verlag und Übersetzer für die vorliegende deutsche Ausgabe, die sich an einen größeren Leserkreis wendet, Arbeiten ausgewählt, die allgemein interessante Themen behandeln und leicht verständlich sind. Die einzelnen Aufsätze behandeln Probleme der biblischen Hermeneutik (Ist die Septuaginta inspiriert? Überlegungen zur „formgeschichtlichen Methode"), zur Theologie der synoptischen Evangelien (Die Gottheit

Jesu, Der Glaube nach den Synoptikern, Die eucharistischen Einsetzungsberichte und ihre Bedeutung), ausgewählte Fragen der Leidens- und Auferstehungsgeschichte (Der Prozeß Jesu, Jesus vor dem Synedrium; Prätorium, Lithostriton und Gabbatha; Der Tod des Judas; Die Himmelfahrt) und zentrale Probleme der paulinischen Theologie (Gesetz und Kreuz nach Paulus; Leib, Haupt und Pleroma in den Gefangenschaftsbriefen, Der neutestamentliche Ursprung des apostolischen Glaubensbekenntnisses; Seneca und Paulus), sind meisterhaft geschrieben und sehr gut übersetzt.

Benoits Grundhaltung darf wohl bei aller Aufgeschlossenheit gegenüber der kritischen Forschung und dem spürbaren Willen, auch vom Gegner — der immer ritterlich behandelt wird — zu lernen, als konservativ (in einem guten Sinne!) bezeichnet werden. Der Tradition mehr als exegetischen Modeströmungen verpflichtet, weitaus stärker Theologe als Historiker, methodisch versiert und ein brillanter Darsteller — so stellt sich der große Exeget den deutschen Lesern vor. Gewaltigen Respekt zwingen seine Arbeiten dem Leser auch dort ab, wo er den sachlichen (historischen oder theologischen) Urteilen nicht zu folgen vermag. So wird etwa dem deutschen Leser angesichts von Entwürfen zum Verständnis der Inspiration, wie sie Karl Rahner vorgelegt hat, Benoits Auffassung doch etwas unzulänglich erscheinen. Auch werden manche exegetischen und historischen Urteile von neueren redaktionsgeschichtlichen Erkenntnissen her der Korrektur bedürfen. Man darf aber sicher sein, daß Benoit, der bescheiden genug immer wieder den hypothetischen Charakter mancher Urteile betont, das Gespräch stets neu aufnehmen wird. Ein sympathischer Zug! Im FR bedarf besonderer Erwähnung seine Stellungnahme zum Prozeß Jesu aus dem Jahre 1940. Vielleicht macht sie nicht Ernst genug mit der durch die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz Jesu gegebenen Begrenzungen und Bedingungen des Anspruches seiner Person; bei einer anderen Einschätzung dieser Faktoren erschiene vielleicht auch die Haltung der jüdischen Gegner in etwas anderem Licht. Vielleicht traut Benoit einer Harmonisierung der Evangelienüberlieferungen doch noch zu viel Beweiskraft zu; vielleicht müssen wir uns mit größerer, undurchdringlicherer Dunkelheit abfinden, die uns den Zugang zu den historischen Vorgängen verwehrt. Benoits Schlußgedanke bedarf keiner Einschränkung, sondern voller Bekräftigung: „Das jüdische Volk hat im Laufe der Jahrhunderte viel leiden müssen. Der unerleuchtete Eifer auch mancher Zeitalter, die sich christlich nannten, hat die Leiden dieses Volkes in oft unvorstellbarer Weise vermehrt. Unsere Pflicht ist es, die Menschen zu lieben und allmählich die Mauer des Nichtverstehens abzubauen, jene Mauer, die Christen und Juden immer noch trennt ..." (S. 132). R. P.

Walther Bienert (Hrsg.): Das Christentum und die Juden = Arbeiten der Melanchthon-Akademie Köln. Köln 1966. Verlag Der Löwe, Köln. Hans Reykers. 208 Seiten.

Der Herausgeber, Walter Bienert, Studienleiter der Kölner Melanchthon-Akademie, legt unter dem Titel „Das Christentum und die Juden" zwölf Beträge vor, die, von einer Ausnahme abgesehen, sämtlich auf eine Vorlesungsreihe zurückgehen, die anläßlich der Kölner Ausstellung Monumenta Judaica (vgl. FR XV, 57/60. S. 90) im Winter 1963/64 in der Melanchthon-Akademie gehalten worden sind. Den Titel, den er dem Sammelwerk gab, will der Herausgeber dahin verstanden wissen: „daß das Verhalten der vom Evangelium bestimmten Menschen, der Christen, zu den Juden sehr wohl zu unterscheiden ist von dem Verhalten des Christentums zu den Juden. Das Christentum ist immer auch eine Synthese mit zeitgeschichtlichen Vorstellungen, Kulturen und Weltanschauungen. Dieses Christentum hat sich durchweg anders zu den Juden verhalten, als es vom Evangelium her, nämlich von den Christen, zu erwarten wäre. Es geht also auch um eine christliche Kritik am Christentum. Auch soll nicht ein religiöser Vergleich zwischen Christentum und Judentum erfolgen, sondern das Verhalten des Christentums zum jüdischen Volk, zu den Juden aufgewiesen werden. „Er vertritt dann die Ansicht, daß Juden und Christen einander etwas zu sagen hätten, die Juden den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, die Christen Jesus Christus. Letzteres wurde nun auch in allen Religionsgesprächen und auch in der Judenmission unternommen. Aber es scheint nicht, daß dabei sehr viel gewonnen wurde. Vielleicht sollten wir mehr bedenken, daß zum Gespräch nicht nur das Sagen, sondern auch das Hören gehört. Immerhin war einige Hörbereitschaft gerade in dieser Vorlesungsreihe zu finden.

Die Beiträge des Bandes sind teils biblischer Art, teils historischer, das Verhältnis von Juden und Christen in den verschiedenen Jahrhunderten betreffend, teils auch Selbstzeugnisse des Judentums. *Otto Dudzus* leitet den Band mit Erwägungen zur bleibenden Gültigkeit und nicht widerrufener Erwählung Israels ein, *Walter Fabian* schließt ihn mit Überlegungen zum Thema Deutsche und Juden ab. Einen besonders lesenswerten und reich dokumentierten Beitrag steuerte der Herausgeber selbst bei unter dem Titel: Von der „Kollektivschuld" am Tode Jesu. In exegetisch und historisch sauberer und klarer Argumentation wird die Verfehltheit der These einer Kollektivschuld des jüdischen Volkes zurückgewiesen. Schon allein dieser instruktive Beitrag macht den Band sehr empfehlenswert. Besonders lesenswert ist auch der Beitrag von Rabbiner *Levinson* über das Selbstverständnis der Juden und des Judentums in der Bundesrepublik, in dem er über die schwierige Situation der Nachkriegsgemeinden in Deutschland berichtet, aber mit dem Gedanken schließt, daß Juden in Deutschland leben müssen, um das Recht dokumentieren zu können, daß eine Minorität hier in Frieden leben kann. W. E.

Otto Böcher: Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums. Gütersloh 1965. Verlag Mohn. 196 Seiten.

Nachdem das Johannesevangelium, besonders seit Bultmanns großartigen Studien, überwiegend als im hellenistisch-gnostischen Bereich zu Hause galt, sind seit der Entdeckung der Qumrantexte die Bemühungen um eine Situierung in stärker jüdischgebundener Heimat nicht erlahmt. Böcher bietet nun einen wichtigen Beitrag zu dieser Frage, der von der Untersuchung der Parallelen des Johannesevangeliums mit der nichtrabbinischen Literatur des nachbiblischen Judentums, insbesondere der Testamente der 12 Patriarchen, ausgeht. Allerdings behält das Alte Testament selbst als Vergleichstext den ersten Rang; doch wichtiger ist seine Spiegelung in der jüdischen Gemeindeliteratur. Böcher sieht die Herkunft des Johannes aus diesem apokalyptisch-jüdischen Bereich gegeben. Die gründliche Untersuchung vermag die Diskussion neu anzuregen, abzuschließen wohl kaum. Auffällig ist die negative Beurteilung Böchers zur Frage Johannes und die Synoptiker: „Johannes besitzt schlechterdings überhaupt kein Verhältnis zu den Synoptikern" (S. 18). So kategorisch läßt sich ein Verhältnis sicherlich nicht abweisen. R. P.

H. J. Boecker: Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament. (Wissenschaftl. Monographien zum Alten und Neuen Testament, hrsg. von G. Bornkamm und G. v. Rad, Band 14.) Neukirchen-Vluyn 1964. Neukirchener Verlag. 182 Seiten.

H. W. Wolff: Amos' geistige Heimat. (Reihe usw. wie oben, Band 18.) 1964. 70 Seiten.

H. J. Boeckers Veröffentlichung erfuhr bereits verschiedentlich hohes Lob. Ohne Zweifel: die Dissertation aus dem Jahre 1959, die nach den Worten des Verfassers einer starken Überarbeitung unterzogen wurde, füllt im besten Sinn des Wortes eine Lücke in der Forschung aus. Die exakte Durchführung dieser Arbeit steht außer Frage. Und sie darf — streng von der gewählten Überschrift aus gesehen — als umfassend angelegt gelten. Jede kleinliche Kritik wäre fehl am Platze, denn der Verfasser zeigt gerade in der Feinheit der Fassung geringfügig erscheinender Einzelheiten ein erstaunliches Geschick. Und bei all dem gibt er doch nie die zügige thema-

tische Linienführung aus der Hand, die er im Titel seines Buches treffend angezeigt hat.

Freilich gibt es gerade auch in einer Arbeit, die sich so überzeugend zu beschränken weiß, wie wir dies der von H. J. Boecker vorgelegten höchst anerkennend zugestehen dürfen, Grenzen der Aussage. Und sie sind genau da erreicht, wo der so sauber ausgegrenzte Bezirk der Untersuchung dem Gesamt, das da Altes Testament genannt wird, wieder eingefügt werden müßte. Nun, laut Überschrift könnte man auf diese Rückeinfügung verzichten. Aber dann erhebt sich die Frage, ob nicht doch Einleitung und Ausführung stärker auseinanderklaffen, als man es auf Anhieb vermuten würde. Ein Satz wie: „So zentrale Begriffe wie ‚Bund', ‚Sünde' oder ‚Gerechtigkeit' sind vom israelitischen Rechtsdenken her zu begreifen und zu interpretieren" (S. 9) samt der ihm folgenden Begründung scheint uns in dieser Kategorizität nicht sonderlich glücklich aufgestellt, wie uns überhaupt noch manche andere Verallgemeinerungen, die sich im einleitenden Abschnitt finden, nicht unbedenklich scheinen; mindestens aber sind sie der subtilen Arbeit nicht förderlich, und es wäre außerordentlich zu bedauern, wenn diese dadurch in ein ungünstiges Licht geriete. Die Einleitung also scheint uns nicht dahin geraten zu sein, „Kochs Monitum" entkräften zu können (S. 9, Anmerkung 4!), und ebenso kann die Absage an die „Rechtstheorien" zugunsten einer Erarbeitung des Rechtslebens, „so wie es sich im lebendigen Vollzug darstellte", nicht unsere ungeteilte Zustimmung finden, weil wir füglich zu bezweifeln wagen, ob solches überhaupt möglich sei. — Unsere Bemerkungen wollen der so wertvollen Arbeit keinen Abtrag tun, im Gegenteil: sie wollen lediglich als „Randsteine" auf Grenzen aufmerksam machen, die man allerdings, wie wir meinen, gut im Auge behalten sollte.

Das kleine Buch von **H. W. Wolff** zeigt in hervorragender Weise, wie moderne Wissenschaft ein „Bild" einer biblischen „Gestalt" zu geben vermag, ohne dabei in ein unkritisches vorwissenschaftliches Stadium zurückzufallen — einer Gefahr, der man oft kaum entgehen zu können meint. Wolff, ein Meister in der alttestamentlichen Wissenschaft, zeigt, welche neuen Möglichkeiten der Darstellung sich eröffnen, so man sich der kritischen Wissenschaft zu bedienen weiß. O. K.

Bonhoeffer Auswahl: Eingeleitet und herausgegeben von Richard Grunow. München 1964. Chr. Kaiser Verlag. 645 Seiten.

„In Auswahl und Zusammenfassung soll mit diesem Band Bonhoeffers Gesamtwerk einem großen, auch nichttheologischen Leserkreis zugänglich gemacht werden." Das ist der Wunsch des Verlags, aber auch der Wunsch des Herausgebers und derer, die dazu beigetragen haben, daß dieser Band entstehen konnte. Bonhoeffers Gestalt und Werk bedarf hier wohl keiner „Vorstellung".

Vielleicht vermag ein Gedanke, der uns jedenfalls nicht unwesentlich erscheint, etwas zu einer Vertiefung der Erkenntnis über die Bedeutung des Werkes Bonhoeffers beizutragen. Es fehlt heute ja nicht an Worten der Anerkennung für Bonhoeffer. Was uns aber wichtiger erscheint, ist, daß wir in den christlichen Kirchen bereit sind, von diesem Mann zu lernen. Heute, in einer Zeit des Umdenkens und der Reformen, hört man nicht selten den Verweis auf unsere jüngste Vergangenheit: neues Denken (das in Wirklichkeit oft nur ein Besinnen auf eine uns nicht mehr greifbare, weiter zurückliegende Vergangenheit ist) sei ja, so heißt es, nicht im Feuer erprobt; es fehle ihm die Sicherheit der harten Prüfung. Wir wollen nicht um die Berechtigung solcher Einwürfe streiten, sondern zur Lektüre einiger hundert Seiten bei Bonhoeffer ermuntern. Sein Leben war über Jahre hin von einem Kampf überschattet, an dessen Ende sich nicht ein billiger Sieg erwarten ließ. Aussichtslosigkeit und die Schatten eines bitteren Endes — sie waren es, die Bonhoeffer vor Augen haben mußte —, trotz aller Hoffnung auf Entlassung. Was er sagte und schrieb, stand unter diesen Vorzeichen. Seine Offenheit auf die Zukunft hin war teuer genug erkauft. Wieviel leichter und sicherer wäre es für ihn gewesen, ein eigenes Denken (gerade auch im Bereich der Theologie) aufzuschieben und einfach abzuwarten. Daß er mit Mut Wagnisse auf sich nahm, das macht Bonhoeffers Gestalt vielleicht bedeutungsvoller für uns und für kommende Zeiten als manche Einzelheiten seines theologischen Denkens und Forschens es zu tun vermögen, die in sich mehr den Charakter von Stationen des Durchgangs haben. O. K.

Post Bultmann Locutum. Eine Diskussion zwischen Prof. D. Helmut Gollwitzer-Berlin und Prof. D. Herbert Braun-Mainz am 13. Februar 1964 in der Johannes-Gutenberg-Universität zu Mainz am Rhein (Theologische Forschung, Wissenschaftl. Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, 37. Veröffentlichung). Band I, hrsg. von Horst Symanowski; Band II, hrsg. von H.-W. Bartsch. Beide Bände Hamburg 1965. Evangelischer Verlag Herbert Reich. 44 und 60 Seiten.

Dem Evangelischen Verlag Herbert Reich (Hamburg-Bergstedt) verdankt jeder theologisch Interessierte die Einsicht in theologisches Gut, das, würde die rege Sorge dieses Verlags nicht seine Veröffentlichung ermöglichen, vielen unbekannt bleiben müßte — mindestens auf lange Zeit. Schwierige theologische Themata sind, wie man weiß, keine Verkaufsschlager. Und trotzdem sind sie um ein Vielfaches — so diese Mäßigung hier überhaupt angebracht ist — wichtiger als jene Flut gutgemeinter Schriften, mit denen der Mensch von heute aus dem weiten Bereich der Theologie (und was sich dafür hält) überschüttet wird. — Die beiden kleinen Hefte bieten in Kürze ein offenes Gespräch sowie verschiedene ergänzende und erläuternde Ausführungen dazu. O. K.

J. Comblin: Theologie des Friedens. Biblische Grundlagen. Graz 1963. Verlag Styria. 448 Seiten.

Das Thema „Frieden" hat in den letzten zwei Jahrzehnten eine so reichliche Bearbeitung erfahren, daß man meinen sollte, es wäre erschöpft. Sieht man aber genauer nach, so mag einem schmerzlich zum Bewußtsein kommen, wie wenig sicher und eindeutig der Platz einer Friedenslehre in der christlichen Theologie ist und wie wenig umfassend — trotz der vielen Publikationen — eine solche Friedenslehre überhaupt ausgebildet wurde. In diese empfindliche Lücke tritt das Werk von Comblin: die Thematik ist weit ausgreifend aufgebaut, die Literatur in guter Auswahl berücksichtigt. Darin liegen große, eindeutige und unbestreitbare Vorzüge des Werkes, dessen Verfasser mit Dank und Anerkennung auf weiten Strecken rechnen kann.

Trotz der unbestreitbaren Vorzüge, die noch weit über die kurz angedeuteten hinausgehen, bleiben Fragen. Und es sind nicht nur Fragen ergänzender Art — daß solche stets bleiben, dürfte selbstverständlich sein. Es ist grundsätzlich anzuerkennen, daß der Verfasser sich auch den heute (!) als unangenehm empfundenen Stellen des AT nicht entzieht. Aber daß damit das Problem nur verschoben wird und wie das geschieht, zeigt sich recht gut an dem Abschnitt „Gott und der Krieg" (S. 84 bis 110). Was dort gesagt wird über den heiligen Krieg und dessen Sinn und Bedeutung für Israel, wird schwerlich eine unumschränkte Zustimmung finden können — es sei denn, man ist bereit, von jeder aus der Religionsgeschichte sich anmeldenden Kritik einfach abzusehen. (Das kann man natürlich.) Die Trennung der Kriege in „heilige" und andere (S. 96) und die vom Verfasser für den Gott Israels daraus abgeleitete „Rechtfertigung" kann nicht überzeugen. Ebensowenig hilft der Gedanke, daß es in alttestamentlicher Zeit Kriege gegeben habe, die als eine Vorwegnahme eines (letzten) Gerichtes Gottes zu verstehen seien (S. 97 ff.). Das alles sind Ausflüchte einer Apologetik, die eigentlich doch als überholt gelten sollte, zumal sie gar nicht vonnöten ist. Warum denn spätere Erkenntnisse gleichsam um jeden Preis in eine frühere Zeit zurücktragen? Warum nicht eingestehen, daß jeder Blick in die Geschichte Israels und des Christentums mehr als deutlich zeigt, wie sehr Theologien des Friedens und des Krieges wechselnde Größen sind — wechselnd in und mit dem Ver-

ständnis von Welt und Gott durch den in einer komplizierten Entwicklung sich vorfindenden Menschen? Wir wollen es kurz machen und uns mit dem Wunsch begnügen, daß manche Kapitel vor einer Neuauflage einer kritischeren Überarbeitung unterzogen werden sollten. Nach unserer Meinung würde das dem Werk wesentlich zu der überzeugenden Kraft verhelfen können, die man einem so überaus guten Anliegen und einer sonst so gelungenen Arbeit wünscht. O. K.

P. J. Cools OP: Die biblische Welt. Ein Handbuch. Band I: Altes Testament; Band II: Neues Testament. Aus dem Niederländischen übersetzt von M. R. Hahn-Hahn und C. P. Baudisch. Für die deutsche Ausgabe vorbereitet von P. Dr. Theodor Schwegler OSB. Olten und Freiburg 1965. Walter-Verlag. 661 und 354 Seiten.

An Handbüchern zum Alten und Neuen Testament ist unsere Zeit nicht mehr arm; hier liegt nun eine neue Gemeinschaftsarbeit niederländischer katholischer Bibelwissenschaftler vor. Wodurch zeichnet sie sich aus? Durch die umfassende Fragestellung, die allgemeine und spezielle Einleitung, alt- und neutestamentliche Zeitgeschichte sowie die alttestamentliche Religionsgeschichte berücksichtigt. Der erste Band wird durch acht Kapitel zur Inspiration, der Wahrheit der Schrift, ihrem Sinn, Grundregeln der katholischen Auslegung, zum Kanon, über die apokryphen Schriften, zur Textgeschichte sowie zu „Kirche und Bibel" eingeleitet, bevor dann der Schauplatz des Alten Testamentes, die Literatur des Alten Testamentes, die Geschichte des Alten Testamentes und die Religion des Alten Testamentes behandelt werden. Der zweite Band wird durch ein Kapitel über Palästina zur Zeit Christi eingeleitet. Anhand von Tafeln, chronologischen Übersichten, Literaturzusammenstellungen und eines ausführlichen Registers kann sich der Bibelleser also sehr umfassend auf seine vielfältigen Fragen Antwort holen. Er wird in einer Weise informiert, die darauf Rücksicht nimmt, daß er als Nichtfachmann angesprochen wird. Die Antworten werden aus einer bei aller Offenheit für neuere und neueste Fragestellungen im ganzen konservativen Haltung erteilt (die der Herausgeber der deutschen Ausgabe in einigen Anmerkungen zu Verfasserfragen allerdings unnötig pointiert). Was man vermißt, ist ein Kapitel über das Wirken Jesu als die wesentlichste Voraussetzung der Entstehung des Neuen Testamentes, zumal über das Wachsen der frühen Gemeinde zur universalen Kirche ausführlich gehandelt wird. Auch sollte die Apostelgeschichte heute besser zusammen mit dem Lukasevangelium besprochen werden, weil nur so die Theologie dieses großartigen Doppelwerkes richtig vor den Blick kommen kann. Das Handbuch hat seinen großen Wert in der umfassenden Information, die es dem katholischen Bibelleser bietet; ein neuer, zukunftsweisender „Wurf" scheint nicht beabsichtigt, liegt auch nicht vor. R. P.

Oscar Cullmann: Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament. Tübingen 1965. Verlag Mohr. 328 Seiten.

Alfred Suhl: Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium. Gütersloh 1965. Verlag Mohn. 198 Seiten.

Die Zusammenstellung dieser beiden Neuerscheinungen mag auf den ersten Blick befremden. Doch ist es nicht nur reizvoll, sondern auch äußerst lehrreich, in den beiden Büchern zwei Forschergenerationen und zwei Konzepte von „Heilsgeschichte" repräsentiert zu finden. **Oscar Cullmann,** der große Verfechter heilsgeschichtlicher Theologie, der Papst Paul VI. zur Gründung des heilsgeschichtlichen Instituts in Jerusalem anregte und das vorliegende Buch dem Sekretariat für die Einheit der Christen widmete, zieht in diesem Buch gleichsam die Summe seiner bisherigen Forschungen und Veröffentlichungen zu diesem Thema. Nach wichtigen Prolegomena bespricht er das Zustandekommen der heilsgeschichtlichen Sicht, phänomenologische Merkmale, die neutestamentlichen Haupttypen und gibt schließlich einen dogmengeschichtlichen und systematischen Ausblick. Die souveräne Stoffbeherrschung macht das Buch fesselnd. Doch kommt man etwa von der Lektüre des Buches des jungen Forschers **Suhl** her und hat sich einwandfrei ernüchternd zeigen lassen, daß das Markusevangelium weder das Verheißungs-Erfüllungsdenken und damit auch kein regelrecht heilsgeschichtliches Denken kennt, hat man insbesondere den Schlußparagraphen zur Hermeneutik des Alten Testaments mit etwa folgendem Satz gelesen: „Die Lösung des Problems, das das AT der Kirche immer wieder neu aufgibt, kann heute wohl nur bei einem entschlossenen Verzicht auf diese Idee der Heilsgeschichte gefunden werden. Ist man nicht mehr unbedingt auf Grund des heilsgeschichtlichen Denkens genötigt, im AT überall nur Vorstufen zu entdecken, so ist es keineswegs von vorneherein ausgemacht, daß das AT ein ‚vor-christliches' Buch mit einer nur unvollkommenen Gottesoffenbarung ist" (S. 183); so wird man **Cullmanns** Thesen mit neuen Augen begegnen. Insbesondere wird man sich des öfteren fragen müssen, ob Cullmanns exegetische Voraussetzungen für die darauf bauenden heilsgeschichtlichen Thesen genügend gesichert sind. Das scheint zumindest nicht immer der Fall zu sein; das heilsgeschichtliche Verständnis zeigt sich manchmal wohl doch als ein recht nachhaltiges Vorverständnis, das nicht allen Texten gerecht wird. Man möchte daher vor zu großer Zuversicht auf eine Annäherung der Konfessionen auf dem Boden der Heilsgeschichte ein wenig wenigstens warnen. R. P.

Nils Alstrup Dahl u. a.: Kurze Auslegung des Epheserbriefes. Göttingen 1965. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht. 162 Seiten.

Der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes Dr. Kurt Schmidt-Clausen legt in diesem Buch die bei der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki 1963 gehaltenen Bibelmeditationen vor, die die Botschaft des Epheserbriefes in der Spiegelung „einer interessanten Vielfalt der Länder und Frömmigkeitsausprägungen" erschließen. Den größten Anteil bestreitet der Osloer Neutestamentler Dahl mit einer „Bibelstudie über den Epheserbrief" (S. 7—83), die den Brief Passus um Passus kommentiert, um an besonders wichtigen Punkten ausholend zu verweilen. Die übrigen Autoren des wertvollen Buches sind Hermann *Dietzfelbinger,* Marti *Simojoki,* Edmund A. *Steimle* und Martin *Haug.* R. P.

Chr. Dietzfelbinger: Heilsgeschichte bei Paulus? (Theologische Existenz heute, Neue Folge Nr. 126.) München 1965. Verlag Chr. Kaiser. 45 Seiten.

Der Verfasser versucht eine Deutung des Geschichtsverständnisses des Paulus, das dieser auf Grund der „Adam-Christus-Typologie" und an Hand der Denkform „Verheißung-Gesetz" in bezug auf die Geschichte Israels zeichnet. Um die heidnische Überheblichkeit gegenüber dem Judentum und sein Festhalten an Israel zu begründen, greift Paulus darüberhinaus auf die traditionelle jüdische Sicht der Heilsgeschichte zurück, wobei er das traditionelle Geschichtsbild einer besonders tiefgreifenden theologischen Uminterpretation unterzieht. Nach Ansicht des Verfassers hat Paulus diese drei Geschichtsbilder nicht selbst entworfen, sondern übernommen (S. 34).

Die Adam-Christus-Typologie wie das Schema Verheißung-Gesetz lassen die Vergangenheit der Menschheit, bzw. Israels, als eine der Sünde unterworfene Epoche erscheinen. Die Abraham-Episode widerspricht dem nicht, denn diese bleibt ganz auf Abraham beschränkt und findet erst in der Christuszeit ihre Fortsetzung. Zwar läßt Paulus Israels Geschichte kraft göttlichen Angebots als Erwählungs- und Heilsgeschichte, aber auch als Unheilsgeschichte wegen der Reaktion Israels auf dieses Angebot erscheinen. Der Verfasser macht deutlich, wie die genannten drei Denkschemen in ihren Widersprüchen und Grenzen zueinander nicht zu harmonisieren sind und nur kraft einer bestimmten Aussage ihre Gültigkeit haben. Die Adam-Christus-Typologie soll die schicksalhafte Macht der

Sünde aufzeigen und ihr die überlegene Schicksalsmacht des mit Christus erschienenen Lebens gegenüberstellen. Geht es um das von der Christuserkenntnis gewonnene Urteil über das Gesetz, so bringt Paulus dieses durch den Gegensatz von Verheißung und Gesetz zum Ausdruck. Dann hat die Verheißung vor dem Gesetz, der Glaube vor der Gesetzesfrömmigkeit den Vorrang. Der Negierung der Priorität Israels in der Heilsgeschichte begegnet er mit seiner heilsgeschichtlichen Perspektive, um dabei gleichzeitig den gegenwärtigen Unglauben Israels als eine in der Geschichte begründete und sich in ihr durchhaltende Bewegung zu erweisen. Als Schlußfolgerung ergibt sich dabei: Paulus kann niemals als Theologe alttestamentlicher Heilsgeschichte gelten.
Paulus greift zu diesen Denkformen, um seine eigene theologische Erkenntnis im AT zu verankern und den Juden den Weg zum Glauben zu ermöglichen. Abraham ist der Vater des Bundesvolkes. An ihm mußte er anknüpfen, um die neutestamentliche Gemeinde als das wahre Gottesvolk zu erweisen. Insofern es ihm gelingt, Abraham, den Vater des Gottesvolkes, als den Vater der christlichen Gemeinde glaubhaft zu machen, „kann er den im Alten Testament sich aussprechenden Gotteswillen als den von Anfang an auf die christliche Gemeinde gerichteten Willen erzeigen" (S. 43). Auf Grund der in Gen. 15, 1 ff. geschilderten Ereignisse (Glaube vor der Beschneidung) und der in Abraham begründeten Bundestheologie gewinnt dieser für das Denken des Paulus zentrale Bedeutung.
Wohl wird es nicht möglich sein, aus dieser persönlich-einseitigen und zeitbedingten Theologie (wollte Paulus vielleicht nicht einfach nur seinen persönlichen Christusglauben rechtfertigen?) systematische Schlußfolgerungen für unser theologisches Denken zu ziehen. — Der Wert dieser kurzen, aber gediegenen Arbeit dürfte darin liegen, daß uns der Verfasser einen weiteren Hinweis geliefert hat, wie jede theologische Aussage nur aus einem bestimmten Verstehenshorizont begriffen werden kann und nur soviel Aussagewert besitzt, wie ihre Grundlage dafür bietet. W. Wagner

A.-M. Dubarle: Unter die Sünde verkauft. Die Erbsünde in der Heiligen Schrift. (Übersetzung aus dem Französischen.) Düsseldorf 1963. Patmos-Verlag. 236 Seiten.
Auf dem Umschlag des Buches steht zu lesen: „Das Buch des bekannten französischen Dominikanerpaters, der in Le Saulchoir einen Lehrstuhl für Exegese und biblische Theologie bekleidet, versucht Auskunft zu geben über eine Reihe von Problemen, die jeden nachdenklichen Christen, aber auch suchende Menschen außerhalb der Kirche beschäftigen: Was bedeutet die Lehre von der Erbsünde? Wie verträgt sich eine solche Urschuld mit der Gerechtigkeit Gottes? Sind Adam und Eva wirklich an allem Übel schuld, wie eine im schlechten Sinn volkstümliche Theologie immer wieder einzureden versucht hat? Warum sollen auch die kleinen, unschuldigen Kinder unter den Folgen einer längst vergangenen Sünde leiden? Auf diese und andere damit zusammenhängende Fragen antwortet der Verfasser nüchtern und klar an Hand der biblischen Zeugnisse, denen er eine oft überraschend neue, aber echt katholische, d. h. alle Wahrheiten der Offenbarung berücksichtigende Auslegung gibt. So kann die Lektüre eine wahrhaft befreiende Wirkung ausüben und zur Klärung mancher Mißverständnisse beitragen."
Der Rezensent möchte diesem „Titel" nichts hinzufügen, da er sehr gut über Rahmen und Tendenz des Buches Auskunft gibt. O. K.

Georg Eichholz: Auslegung der Bergpredigt (Biblische Studien 46). Neukirchen 1965. Neukirchener Verlag. 165 Seiten.
Mit diesem umfangreichen Heft wird dem Leser eine Auslegung der Bergpredigt angeboten, die sich auf die Forschungsergebnisse der letzten 15 Jahre, insbesondere die intensiven redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen zum Matthäusevangelium stützen kann. Die Aussagen der Bergpredigt werden also besser und sicherer als bisher in das Gesamt der matthäischen Theologie eingeordnet. Dies gilt insbesondere auch für die Verse Mt 5, 17—20 vom „Erfüller der Schrift": „So ließe sich formulieren, daß im Gebot der Liebe so etwas wie ein Leitfaden der Interpretation der Tora gegeben ist: Liebe umfassend verstanden ... bis zur Liebe, die den Feinden gilt, oder besser: die sich auch den Feinden gegenüber bewährt. Indem Jesus die Tora so versteht und so zu halten befiehlt, erfüllt er die Tora, ist er von aller Annullierung weit entfernt, richtet er vielmehr die Tora in ihrer bleibenden Gültigkeit auf und verkündigt die ‚bessere Gerechtigkeit' gegenüber den Schriftgelehrten und Pharisäern" (S. 65). Eichholz führt die Hauptlinien der noch fließenden Diskussion um Milieu und Stoßrichtung (Judenchristentum-Heidenchristentum) in gebotener Kürze vor und leistet dem Verständnis der Bergpredigt in hoffentlich weiten Kreisen einen wichtigen Dienst. R. P.

A. K. Fenz: Auf Jahwes Stimme hören. Eine biblische Begriffsuntersuchung. Wiener Beiträge zur Theologie. Verlag Herder, Wien. 1964. 132 Seiten.
Der gelehrte Zisterzienser untersucht einen bekannten alttestamentlichen Ausdruck außerordentlich gründlich. Einer sorgfältigen Übersicht über das Vorkommen dieses Ausdrucks im Alten und Neuen Testament folgt eine nicht minder detaillierte literarische Analyse unter Einbeziehung der begrifflichen Parallelen in der antiken außerbiblischen Literatur des vorderen Orients. Die Erarbeitung der theologischen Grundzüge des Begriffes bringt Möglichkeiten und Grenzen für das Verständnis dieses Ausdrucks in der Theologie der Gegenwart. O. K.

Helmut Flender: Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas (Beitr. z. ev. Theol. 41). München 1965. Verlag Kaiser. 152 Seiten.
Die erstaunlich selbständige und ausgereifte Erlanger Dissertation vermag in der Erforschung von Denkstrukturen und Theologie des lukanischen Doppelwerkes ein gutes Stück (über Conzelmanns schon klassisch werdendes Werk hinaus) voranzukommen. Die Komposition mit aspekthaften Parallelen, Dopplungen, Antithesen und Überbietungen verrät ein dialektisches Begriffsschema des Lukas, mittels dessen er die eine Wirklichkeit auf verschiedenen Ebenen sehen kann. Die bislang als „heilsgeschichtlich" bestimmte Theologie des Lukas muß differenzierter gesehen werden. Man kann kaum weiterhin einfach von einer heilsgeschichtlich begründeten Kontinuität zwischen Israel und dem Christentum in der Sicht des Lukas sprechen. Judentum und Christentum sind dialektisch aufeinander bezogen: „Mit der Verwerfung ihres Messias werden die Juden zum Typos der unter dem Gericht Gottes stehenden Welt. Die an die jüdischen Gegner gerichteten Worte Jesu werden auf ‚alle' bezogen (Lk 13) und gelten auch den Christen, soweit sie an der gefallenen Welt Anteil haben. Im Gericht über Jerusalem vollzieht sich vorlaufend das Weltgericht" (S. 106). Nach Flender wird für Lukas die Vergangenheit gerade nicht, wie immer behauptet wird, zur objektivierten Historie; das bedeutet: „In der Sozialstruktur, d. h. in der ‚Tradition', die für Lukas die alttestamentlich-jüdische Geschichte ist, ragt die Vergangenheit in die Gegenwart hinein, ja über sie hinaus und verleiht dem gegenwärtig wirkenden Heilsgeschehen geschichtliche Kontinuität" (S. 149). R. P.

G. Fohrer: Das Buch Jesaja. 3. Band, Kapitel 40—66 (Zürcher Bibelkommentare). Zürich 1964. Zwingli Verlag. 285 Seiten.
Die handliche Ausgabe der Zürcher Bibelkommentare vereinigt gerade wieder in diesem Band alles Wünschenswerte von der übersichtlichen Textanordnung bis zum ausgewogenen kritischen Kommentar eigenen Stils. Das Werk stammt aus der Hand von Georg Fohrer, und das sagt schon genug. Empfehlung ist eigentlich schon fast eine Herabsetzung ... (Für

den weniger kundigen Leser sei angefügt: G. Fohrer ist Professor für AT an der Universität Erlangen und unbestritten einer der hervorragendsten Kenner prophetischer Literatur.) [Vgl. FR XVI/XVII, 61/64. S. 113: Überlieferung und Geschichte des Exodus. Das Buch Hiob.] O. K.

Karl Forster (Hrsg.): Die religiöse und theologische Bedeutung des Alten Testamentes. Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern. Heft 13. Würzburg Echter-Verlag o. J. 191 Seiten.
Eine Tagung der Münchener Katholischen Akademie am 3./4. Oktober 1964 war dem vertieften Verständnis des Alten Testamentes, der Eigenart seiner Offenbarungsgeschichte, seinen messianischen Vorstellungen, seinem Geschichtsverständnis und dem für es so charakteristischen Phänomen des Prophetischen gewidmet. Die Referenten Josef *Scharbert*, Norbert *Lohfink*, Othmar *Schilling*, Heinrich *Gross* und Heinrich *Schlier* haben ihre Vorträge in diesem Band einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht, und man kann das Bändchen wirklich vielen empfehlen. Eine Kostprobe vom besonderen Rang des Vortrags von Heinrich Schlier über das „Mysterium Israels" findet der Leser im Abdruck des III. Teils dieses Vortrags auf S. 51. Besonders interessant scheint uns auch der Beitrag von Lohfink „Freiheit und Wiederholung. Zum Geschichtsverständnis des Alten Testamentes", gerade weil sich der Verfasser nicht scheut, auch die moderne Problematik von Dynamik und Statik unserer Welt in die Betrachtung einzubeziehen. R. P.

Kurt Frör: Biblische Hermeneutik. Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht. München 1964. Verlag Kaiser. 397 Seiten.
Frörs Hermeneutik hat sich seit der ersten Auflage (1961) als äußerst nützliches Handbuch erwiesen: das zeigt nicht nur die Neuauflage, sondern überdies die in diesem Jahr erschienene „katholische" Ausgabe im Patmos-Verlag. Die damit gesicherte interkonfessionelle Verbreitung rechtfertigt einen Blick auf ein bestimmtes Kapitel des Handbuches und dessen Besprechung im FR. Inwiefern darf und muß das NT als Kontext des AT gelten? Frör stellt zuerst programmatisch fest: „Die Auslegung des Alten Testamentes in der christlichen Gemeinde muß darauf ausgehen, daß es wirklich mit dem zum Wort kommt, was es als seine eigene und ursprüngliche Botschaft zu sagen hat. Die Aufgabe der Auslegung kann nicht darin bestehen, den Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament gewaltsam und künstlich einzuebnen. Wohl aber wird sie damit vor die Frage gestellt, die als die eigentliche Kardinalfrage der Interpretation des Alten Testamentes angesehen werden muß: Wie verhält sich die Botschaft der beiden Testamente zueinander und was bedeutet es für das Verstehen des Alten Testamentes, daß Jesus Christus in die Welt gekommen ist?" (S. 129). Die Einheit eines geschlossenen rationalen Lehrsystems lehnt Frör zu Recht ab; er sieht die Einheit der Testamente in „der Einheit der Geschichte Gottes mit den Menschen, die die beiden Testamente miteinander verbindet". Die Bezeugung der Kontinuität des göttlichen Heilshandelns wird sodann hermeneutisch wirksam: AT und NT legen sich gegenseitig aus. Eine zweistufige Interpretation, die zuerst das AT „aus sich selbst" verstehen möchte und dann nach den „Beziehungen" zum NT fragt, wird abgelehnt; voraussetzungslose Exegese sei unmöglich, die adäquate Voraussetzung zur Auslegung des AT sei aber das neutestamentliche „Vorverständnis". Frör hält sich bei seinem Weg von den verhängnisvollen Implikationen einer „typologischen Methode" frei (vgl. S. 154—160); einer „trinitarischen Interpretation" (S. 137—139) steht Frör offener, wenn auch zurückhaltend, gegenüber. Die Grundentscheidungen Frörs fallen schon im Abschnitt über das Verständnis von „Heilsgeschichte" (S. 86—103). „Der Schritt vom Alten zum Neuen Testament ist als ein wirklicher Schritt von der Verheißung zur Erfüllung innerhalb einer beide Testamente zusammenhaltenden ‚Verheißungsgeschichte' zu verstehen" (S. 86). Zu fragen bleibt allerdings, ob die „Wirklichkeit" dieses Schritts mittels der linearen Zeitvorstellung richtig ausgelegt ist. Und wie muß die „Geschichtlichkeit" des Heilshandelns Gottes verstanden werden? R. P.

Ernst Fuchs: Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament (Gesammelte Aufsätze III). Tübingen 1965. Verlag Mohr. 523 Seiten.

Joachim Jeremias: Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte. Mit 4 Bildtafeln. Göttingen 1966. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht. 371 Seiten.

Werner Georg Kümmel: Heilsgeschehen und Geschichte (Gesammelte Aufsätze 1933—1964). Herausgegeben von Erich Grässer, Otto Merk und Adolf Fritz. Marburg 1965. Verlag Elwert. 512 Seiten.
Die drei Bände mit gesammelten Aufsätzen evangelischer Neutestamentler bieten einen höchst interessanten Querschnitt durch die evangelische neutestamentliche Bibelwissenschaft unserer Jahre. Es werden nicht nur unterschiedliche Positionen in der Handhabung und Beurteilung der historisch-kritischen Methode sichtbar, sondern noch stärker in den philosophisch-theologischen Grundeinsichten, die die Auslegungen mitbestimmen. Bei Ernst **Fuchs,** dem Bultmannschüler, überwiegen die theologischen, ja die hermeneutischen Studien. Er kann sogar in einem wichtigen Aufsatz die Frage stellen „Muß man an Jesus glauben, wenn man an Gott glauben will"? (S. 249—279). Wer hier voreilig ein Ja oder Nein erwarten würde, sähe sich getäuscht; er sähe sich zu einer anstrengenden Besinnung eingeladen und könnte sich zur Einsicht führen lassen: „Man muß nicht an Jesus glauben, wenn man an Gott glauben will, sondern man darf an ihn glauben, weil Gott in Jesu Person mit uns spricht, indem er auch uns zur Person macht und so bei sich erhält" (S. 279). Für einen solchen Glauben wird aber auch die Frage nach dem historischen Jesus wieder relevant (vgl. S. 1—31; 433—444). Weit stärker als die beiden anderen hier zu besprechenden Aufsatzbände ist der von Fuchs nicht nur für Fachgenossen bestimmt, sondern für alle, die sich vom Bibeltext in ihrer Wirklichkeit als Glaubende verwandeln lassen wollen.

Joachim Jeremias, der Schüler Paul Billerbecks, hat in seinen Band 35 Aufsätze aufgenommen, die als Ergänzungen der bisherigen Buchveröffentlichungen gelten können. Neu ist die Untersuchung über den Vaternamen bei Jesus, der als Gottesanrede „Abba" in jüdischen Gebeten nirgendwo belegt ist. „Es wäre für jüdisches Empfinden unehrerbietig und darum undenkbar gewesen, Gott mit diesem familiären Wort (alltägliche Familiensprache!) anzureden. Es war etwas Neues und Unerhörtes, daß Jesus es gewagt hat, diesen Schritt zu vollziehen. Er hat so mit Gott geredet, wie das Kind mit seinem Vater, so schlicht, so innig, so geborgen. Das Abba der Gottesanrede Jesu enthüllt das Herzstück seines Gottesverhältnisses" (S. 63). Auch viele andere Untersuchungen des vorzüglichen Kenners der Muttersprache Jesu beschäftigen sich mit der Botschaft des Neuen Testamentes, insofern sie auf aramäischem Sprachboden verständlich gemacht werden muß. Sieben Aufsätze gelten Paulus, zwei dem Hebräerbrief und vier palästinakundlichen Fragen. Der Band ist ein würdiges Dokument des reichen und verdienstvollen Schaffens dieses Forschers.

W. G. Kümmels Aufsätze wurden von seinen Schülern zu seinem 60. Geburtstag zusammengestellt. Sie kreisen vor allem um den Jesus der Evangelien und um Paulus. Ein besonderer Reiz für den Leser liegt darin, daß einige Themen innerhalb der Arbeiten aus dreißig Jahren wiederkehren, z. B. „Jesus und Paulus" (81—106; 166—191; 439—456) oder Fragen der Eschatologie Jesu und der Evangelien (S. 36—47; 351—363; 457—470); in diesem Stück persönlicher Forschungsgeschichte spiegelt sich natürlich auch zugleich allgemeine Forschungsgeschichte. Die Herausgeber haben dankenswerter Weise noch eine Bibliographie von Kümmels Arbeiten aus der Zeit von 1929—1964 sowie Stellen- und Personenregister angefügt und

den Band so auch zu einem guten Arbeitsinstrument gemacht. Wer darum weiß, wie wichtig zur Beurteilung aller Forschung am Neuen Testament die Kenntnis der grundlegenden Konzeptionen der Autoren ist, wird Aufsatzsammlungen, wie sie hier vorgelegt sind, besonders zu schätzen wissen. R. P.

Notker Füglister: Die Heilsbedeutung des Pascha. Studien zum Alten und Neuen Testament, Band VIII. München 1963. Kösel Verlag. 309 Seiten.

Rudolf Schmid: Das Bundesopfer in Israel. Wesen, Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Schelamim. Studien zum Alten und Neuen Testament, Band IX. München 1964. Kösel Verlag. 140 Seiten.

N. Füglister greift in seiner umfassenden Studie eine Thematik auf, die sich in den zu berücksichtigenden Stoffen als sehr weit gespannt erweist. Zugleich ist diese Thematik von größter theologischer Aktualität.

Der Verfasser geht die Aufgabe, die er sich gestellt hat, in fünf Teilen an. In den Vorfragen und Voraussetzungen, die er im 1. Teil behandelt, geht es darum, einen Zugang zur alttestamentlich-jüdischen Paschatheologie zu gewinnen, wobei die alttestamentlichen und die nichtbiblischen Paschatexte zur Diskussion stehen. Dabei enthält dieser 1. Teil vorab ein einführendes Kapitel über das Pascha im neutestamentlichen Schrifttum und ein abschließendes über die Entwicklung des Paschafestes. — Der 2. Teil wendet sich den Elementen der Paschafeier zu: das Lamm, das Blut, Brot, Wein und Bitterkräuter, schließlich das Mahl. — Der 3. Teil beschäftigt sich mit der Heilsterminologie des Pascha: das Unheil, die Heilstat, der Heilszustand und das Heilsziel, die Heilsmittler und die Heilsmittel, so lauten die Überschriften der Kapitel. Im 4. Teil geht es um die Heilsthematik des Pascha. Hier wird der Leser in die Dimensionen des Paschaverständnisses als Heilsvergangenheit, -zukunft und -gegenwart eingeführt; Pascha und Bund und Pascha und Sühne sind ebenfalls Gegenstand der Untersuchung. — Der 5. Teil stellt sich als Aufriß einer neutestamentlich-christlichen „Soteriologia paschalis" vor und handelt vom Heil als Erlösung und der Rolle des Erlösers, sowie von den liturgisch-sakramentalen Aspekten und der ekklesiologisch-eschatologischen Ausrichtung, welche dieser Soteriologie eignen.

Um nur noch auf eines zu verweisen: es ist dem Verfasser wohl sehr gut gelungen herauszuarbeiten, daß das im Pascha sich offenbarende Heilshandeln Gottes übergeordnet und wesentlich in der Kategorie des Heilsgeschichtlichen zu verstehen ist, dem andere Aspekte ein- und unterzuordnen sind. So spricht der Verfasser von einer „Nutzbarmachung und Einbeziehung juridischen Gedankengutes", dessen Wert er keineswegs bestreitet, über dessen untergeordnete Bedeutung er jedoch keinen Zweifel läßt (S. 274 ff.).

Man kann nur wünschen, daß dem gelungenen Werk, das nicht nur abstrakt wissenschaftlicher Forschung, sondern ebenso und vielleicht noch mehr der „Erneuerung der Verkündigung und des Gottesdienstverständnisses dienen" will, ein Durchbruch in die Studienzimmer aller jener beschieden ist, die dem Menschen von heute von Gottes Heilsangebot zu künden haben. Wie sehr auch hier, in der Frage nach der Heilsbedeutung des Pascha, das Verbundensein des alt- und des neutestamentlichen Gottesvolkes zum Ausdruck kommt, sei am Rande vermerkt.

R. Schmid untersucht in seiner Arbeit zunächst das Wesen des Schelamim-Opfers. Sodann wendet er sich im 2. Teil der Frage nach der Einwirkung fremder Kultformen auf das israelitische Schelamim-Opfer zu, und in einem 3. Teil behandelt der Verfasser die Bedeutung des Bundesopfers in Israel.

Diese klar durchgeführte Arbeit ist freilich sehr stark fachlich-wissenschaftlicher Art. Dennoch ist, was der Verfasser über den „Sinngehalt einer Opferart des Alten Bundes" zu erheben weiß, von solcher Bedeutung, daß man dieser Darlegung eine vertiefende Wirkung auch auf das Verständnis von Opfer und Kult heute nur wünschen kann. O. K.

Arnold M. Goldberg (Übers.): Die Heilige Schrift des Alten Testaments. Aus dem Urtext. Band I: Genesis — Exodus. Freiburg 1964. Verlag Herder 212 Seiten.

An Übersetzungen fehlt es nicht. Es fragt sich nur, welche Qualitäten man ihnen jeweils zuerkennen kann. Arnold Goldberg ist ein Meister der Übersetzungskunst aus dem Urtext. Das macht seine Arbeit einmalig, hebt sie von anderen Übersetzungen ab, gibt ihr ein eigenes Recht. — Die mit Absicht knapp gehaltenen Anmerkungen helfen dem Leser, sich in der Welt des Alten Testaments zurechtzufinden. Man darf dem Werk weite Verbreitung wünschen! O. K.

G. Greshake: Historie wird Geschichte. Bedeutung und Sinn der Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns (Koinonia. Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie, hrsg. v. Th. Sartory, Bd. 3). Essen 1963. Ludgerus-Verlag. 123 Seiten.

Das kleine Werk von Greshake entspricht wohl ganz den Vorstellungen, welche der Herausgeber der Reihe „Koinonia" von der Aufgabe dieser Reihe hat: nur die Konfrontation des verschiedenen theologischen Erbes, seine Erhellung bis in die Wurzeln hinab kann ein echtes ökumenisches Gespräch ermöglichen. Greshake zeigt einmal, daß solches praktisch möglich ist — und zwar an einer Aufgabe, die er selbst überschaubar zu machen versteht. Er zeigt ferner, wie notwendig ein solches Unternehmen ist: daß alle Welt Worte verwendet, bedeutet keineswegs, daß eine sachliche Klärung überflüssig wäre. Auch hier leistet Greshake sehr gute und klärende Dienste: es sei verwiesen auf den Abschnitt „Kritischer Dialog" (S. 85 ff.). Schließlich wird deutlich, daß Theologie nicht mehr einseitig, in konfessioneller Abschließung, weitergeführt werden kann. Alles in allem: eine Arbeit, der man eine weite Verbreitung und ein sie nachhaltig überdenkendes Gelesenwerden nur wünschen kann! O. K.

S. Grill S. O. Cist.: Die Symbolsprache des Hohenliedes. Stiftsbuchhandlung Heiligenkreuz 1964. Selbstverlag des Autors. 80 Seiten.

Der Verfasser bekennt sich zur symbolischen Erklärung. Er schreibt wörtlich: „Das HL schildert das in konzentrierte Bildersprache gehüllte Liebes-, Braut- und Eheverhältnis Jahves zu Israel bzw. des Gottessohnes Jesu Christi zu seiner Kirche. Seine Bildersprache deckt sich daher durchwegs mit jener der Propheten, die dieses Verhältnis als Motiv verwenden. Die Ausdrücke und Wendungen des HL sind wohl dem natürlichen Liebesleben entnommen, dürfen aber nicht wörtlich, sondern müssen symbolisch vom Brautverhältnis Jahves zu Israel, weiterhin von dem Christi zur Kirche verstanden werden. Es stammt aus der Zeit nach dem Exil, in der die Wertschätzung des Prophetismus, die Sehnsucht nach dem Messias und das Bewußtsein um die Missionspflicht Israels an der Menschheit besonders stark empfunden wurden. Die folgende Übersetzung und Erklärung steht auf dem Boden dieser Theorie . . ." (S. 3 f.). O. K.

Ernst Haenchen: Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markusevangeliums und der kanonischen Parallelen. Berlin 1966. Verlag Töpelmann. 594 Seiten.

Der Münsteraner Neutestamentler legt hier den Ertrag zwanzigjähriger Arbeit am Markusevangelium (unter Berücksichtigung der kanonischen Parallelen) in einem umfangreichen Kommentar vor, der sowohl für den Wissenschaftler und den Studenten als auch für alle interessierten Bibelleser ein unumgängliches Arbeitsinstrument werden wird. Die Kieler Professoren F. Hahn und G. Klein haben dazu durch die Erstellung eines umfangreichen Registers einen wertvollen Beitrag geleistet. Der Kommentar hat seine ausgeprägte Eigenart. Haenchen möchte seine Leser vor allem an den Text selbst heranführen, den er weithin in eigenständig-neuer Auslegung erschließt. Die Forschungsgeschichte ist im ganzen mehr vorausgesetzt, als daß sie zur Sprache kommt (dazu dienen

fast nur die Anmerkungen). Auch die Einleitung ist sehr knapp gehalten. Kommentiert werden nacheinander 80 Perikopen, die nicht nach einem „Aufbau" des Evangeliums gegliedert sind. Haenchen versteht in diesem Kommentar den Stoff so zu bieten, daß der Leser mit den wissenschaftlichen Auslegungsmethoden ausführlich bekannt gemacht wird, ohne jedoch dabei den Faden des Textes zu verlieren. Haenchen läßt sich für seine Überlegungen Raum und damit dem Leser Zeit; der Leser wird nicht durch übermäßig geraffte Darstellung gehetzt und wird sich um so eher der sicheren Führung des Kommentators anvertrauen, der sich auch nicht scheut, den Leser zu eigener Stellungnahme zu ermuntern und zu entlassen. Haenchen selbst umschreibt das Anliegen seines Buches so: „Es möchte einmal nach Möglichkeit die Evangelisten selbst zu Wort kommen lassen mit allen Mitteln, die uns dafür heute zu Gebote stehen, aber nicht abgelenkt durch alte oder neue Hypothesen über die Entstehungszeit, Quellenverhältnisse usw.; zum andern möchte es nach Möglichkeit die Fragen klären und beantworten helfen, vor welche die ntl. Texte den Leser von heute stellen" (S. VIII). Dieses Anliegen scheint geglückt. Man möchte den Kommentar insbesondere allen empfehlen, die die Bibel verantwortlich auszulegen haben. R. P.

Paul de Haes: Die Schöpfung als Heilsmysterium. Erforschung der Quellen. Übersetzung aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf. Mainz 1964. Matthias-Grünewald-Verlag. 284 Seiten.

P. de Haes ist Professor für Dogmatik am Priesterseminar in Mecheln. Das sei deswegen vorausgeschickt, damit die Arbeit sogleich jene Würdigung erfahre, die ihr zukommen muß. Wenn de Haes als Dogmatiker es auf sich nimmt, den Schöpfungstraktat in einer radikalen Rückbesinnung auf das hebräische Denken, auf die ihm eignenden und möglichen theologischen Denk- und Ausdrucksformen und deren Inhalte, neu zu bearbeiten, dann ist das ein Unternehmen, das höchste Anerkennung verdient. Und man kann sich nur freuen an der Sachkenntnis und der Darstellungsgabe, die aus dem Werk sprechen, und die auf das ganz außerordentliche Bemühen des Verfassers ebenso wie auf seine großartige Einfühlungsgabe schließen lassen. Es sei auch eigens auf eines hingewiesen: es ist dem Verfasser in erstaunlichem Maße gelungen, eine Arbeit zu leisten, welche jene von H. Renckens, Urgeschichte und Heilsgeschichte, aufnimmt und verarbeitet, theologisch weiterführt und trotzdem weit erhaben ist über jede Wiederholung [vgl. FR XV, 57/60. S. 122]. Man kann aber ebenfalls nicht sagen, man könnte nun auf die Arbeit von Renckens verzichten: beide Werke vermögen sich selten glücklich zu ergänzen, und man kann nur wünschen, sie möchten nicht nur in vielen Bücherregalen nebeneinanderstehen, sondern von allen gelesen und überdacht werden, die mit der Thematik in irgendeiner Weise zu tun haben.

Vielleicht dürfen wir uns aber noch einen Hinweis erlauben. Das Werk soll, nach Absicht des Verfassers, fortgesetzt werden. Man darf auf diese Weiterführung mit gespanntem Interesse warten. Das ist keine Übertreibung! Es wäre aber nach unserer Überzeugung notwendig, daß die kritische Art der Darlegung, welche fast durchweg die Behandlung alttestamentlicher Stellen und Sachverhalte auszeichnet, sich in den Bereichen des Neuen Testaments stärker ausprägen würde. Man kann sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, daß das 5. Kapitel („Christus und die Schöpfung") in dieser Hinsicht die Höhe der vorangegangenen nicht zu halten vermag. Ebenso können einem gewisse „Qualifikationen" zwischen der Offenbarung im Alten und im Neuen Testament mindestens fraglich erscheinen (etwa S. 274 ff.). Die zugestandenermaßen zuweilen offenkundige Andersartigkeit der Darstellung eines Gedankens, also etwa des Themas „Schöpfung", berechtigt von sich aus wohl kaum zu der Feststellung einer Überlegenheit des NT über das AT— es ist natürlich entscheidend, wie weit man hier alle zu veranschlagenden Faktoren in den Griff bekommt! Auch an dem Zugeständnis eines „sogarnoch" in der Verwendung mythischer Elemente im Alten Testament (Frage: gibt es denn so etwas im Neuen Testament absolut nicht mehr?) wird man nicht nur Freude haben können. Und ist es denn so klar erwiesen, daß eine streng rational aufgebaute theologische Rede- und Ausdrucksweise zu jeder Zeit und unter jeden Umständen — also schlechthin absolut — einen doch nur im Glauben faßbaren Inhalt, jedweder Ausdrucksform mythischer Prägung gegenüber in einer „überlegenen" Weise darstellen kann? Und ein Letztes. „Gott handelt wie ein guter Vater und sorgt für die ganze Schöpfung, weil er Vater ist." Solche Sätze sind sehr leicht mißverständlich. Auch der nähere (S. 281) und der weitere (S. 278—284) Zusammenhang führen nicht zur entscheidenden Klärung: es müßte nämlich wohl eindeutiger herausgestellt werden, worin denn dieses Vater-sein Gottes nun eigentlich zum Ausdruck kommt. Doch ganz gewiß in der Heilsordnung! Dadurch, daß Gott sich dem Menschen zuwendet, ist er Vater, und das zeigt sich doch eben in der im Glauben (und nur dort) zu erfassenden Heilsökonomie. Hier ist Gott dem Menschen nahe, hier „erbarmt" er sich seiner täglich und stündlich, hier wirkt seine einzigartige Liebe in für uns unfaßbar großartiger Weise.

O. K.

Johannes Hempel: Geschichten und Geschichte im Alten Testament bis zur persischen Zeit. Gütersloh 1964. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 255 Seiten.

Der bekannte Göttinger Gelehrte legt hier ein Werk vor, das er nur noch unter großer Mühe erarbeiten konnte, wie schon das Vorwort deutlich erkennen läßt, und es sollte denn auch sein letztes Werk sein. — Das Buch ist, so will uns scheinen, gekennzeichnet von dem Versuch, eine Überfülle von Aspekten, Bemerkungen, Beziehungen und Zusammenhängen, über die der Verfasser aufgrund eines langen, arbeitsreichen Gelehrtenlebens verfügte, an einer Grundthematik, nämlich der der „Geschichte", aufzuzeigen und auch anzubringen. Man muß dem Verfasser außerordentlich dankbar sein, daß er uns diese Fülle des Materials in seiner Sicht geboten hat. Sie hätte verloren gehen können — und in wie vielen Fällen mag solches schon geschehen sein! Der Dank an den Autor wird damit auch zum Dank an die Helfer, welche die Veröffentlichung mit ermöglicht haben. Es ist ein schönes Zeugnis, daß der Verfasser ihre Namen genannt und ihre verschiedenen helfenden Dienste einer Erwähnung wert befunden hat.

Das Werk selbst ist von der großen Auseinandersetzung gezeichnet, welcher das Verständnis von „Geschichte" gegenwärtig im Raum der Wissenschaften — weit über die Theologie hinaus — unterworfen ist. Ich möchte weder die gelungene Würdigung noch die sachliche und äußerst scharfsinnige Kritik wiederholen, die Klaus Schwarzwäller vorgetragen hat, sondern den fachlich interessierten Leser lediglich nachdrücklichst auf diese verweisen (K. Schwarzwäller, Geschichte oder Altes Testament?, in: Verkündigung und Forschung, Beihefte zu „Evangelische Theologie", 11. Jg., 1966: Heft 1, S. 57 ff.).

Das Buch stellt Fragen. Und es läßt Fragen stellen. Schwarzwäller gibt in seinem bereits genannten Artikel eine Reihe mustergültiger Hinweise, auch dazu. Im Anschluß daran kann der kundige Leser (wieder einmal) leicht erraten, wodurch auch jedes jüdisch-christliche Gespräch seine Vertiefung erfahren muß, und zwar mit Notwendigkeit: durch das wechselseitige Bewußtwerden der Selbigkeit der Grundfragen, von denen man nicht mehr apologetisierend absehen sollte. O. K.

Hans-Jürgen Hermisson: Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult. Zur „Spiritualisierung" der Kultbegriffe im Alten Testament. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 19. Neukirchen 1965. Neukirchener Verlag. 165 Seiten.

An dieser Dissertation ist zunächst erfreulich, daß sie angenehm zu lesen ist. Der Verfasser hat sich darin wohl — und mit Erfolg — seinen Lehrer Gerhard von Rad zum Vorbild genommen. Dadurch allein verdient sie es, einen größeren Leserkreis zu finden als nur die Fachwelt.

Aber auch das angegangene Problem ist für viele von Bedeutung. Ursprünglicher Kult ist selbstverständlich. Der Mensch vollzieht ihn und reflektiert nicht über ihn. Der Kult ist eins mit dem Leben. Doch irgendwann zerbricht diese Einheit, im Alten Testament schon in der Zeit der salomonischen Aufklärung. Wie ist Israel damit fertig geworden?
Eben durch die ‚Spiritualisierung'. Nachdrücklich warnt der Verfasser davor, in ihr unbedacht eine Höherentwicklung zu sehen. Sie ist eine Möglichkeit für den Menschen, dem das Paradies der Unmittelbarkeit verloren gegangen ist. Spiritualisierung besteht wesentlich darin, daß das Wortelement, das immer zum Ritus gehörte, das Übergewicht bekommt. Es wird dabei nicht nur als *wirksames* Wort verstanden, sondern als Wort, das etwas *bedeutet*. Die Kulthandlung wird also nicht mehr einfach vollzogen, sondern es wird nach ihrer Bedeutung gefragt.
Am Beispiel des Opfers, der Beschneidung, der Reinheitsgesetze, des Kultraums und des Priestertums zeigt der Verfasser diesen Vorgang auf. Der Leser gewinnt Einblick in diese zentralen Ordnungen des Alten Bundes, indem er sie sich von der Theologie des AT selbst deuten läßt. Die Lektüre wird dadurch für den Bibelleser geradezu spannend. Aber auch dem Liturgen wird sie Gewinn bringen; denn manches ist exemplarisch für die Schwierigkeiten eines modernen Menschen mit seiner Liturgie.
Überzeugend ist wohl auch die Deutung der Ursache der Spiritualisierung, die bis zur Kritik am Kult und zur Entfremdung vom Kult gehen kann. Sie muß nicht von außen hergekommen sein, von den Propheten etwa oder den Weisheitslehrern. Der Mensch, der den Kult ausübt, verändert sich selbst, durch eine geschichtliche Entwicklung, die man nicht begründen, sondern nur beschreiben kann, und die ihm seine Unmittelbarkeit raubt. D. A.

A. J. B. Higgins: Menschensohn-Studien. Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1961. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1965. Verlag Kohlhammer. 58 Seiten.
Der britische Gelehrte, der sich durch eine gleichzeitig in englischer Sprache erschienene Monographie „Jesus and the son of Man" als Spezialist für den Fragenkreis ausgewiesen hat, legt hier seine Vorlesungen vor, die er 1961 in Münster im Rahmen der Franz-Delitzsch-Vorlesungen gehalten hat; diese sind von ihren Veranstaltern dazu bestimmt, „der wahrheitsgemäßen Kenntnis des Judentums unter den Christen und der wahrheitsgemäßen Kenntnis des Christentums unter den Juden zu dienen". Das Menschensohn-Problem umspannt beide Geisteswelten.
Higgins versucht zu zeigen, daß die Vorstellungen des Johannesevangeliums vom Menschensohn in ihren wesentlichen Zügen nicht vom Evangelisten stammen, sondern einmal aus der synoptischen Tradition, zum anderen aus nichtsynoptischen christologischen Menschensohn-Vorstellungen erwachsen sind. Gerade letztere (in der Apg, bei Paulus und in der Apk) sind sehr umstritten und dürften vielleicht nicht die beste Basis für die Erhebungen des Verfassers abgeben. Apg 7, 56 läßt sich z. B. doch wohl eher als lukanische Bildung begreifen, und vielleicht ist auch Hebr 2, 6 anthropologisch und erst sekundär christologisch zu verstehen. Die Studie dürfte die Diskussion jedenfalls weiter anregen. R. P.

Jörg Jeremias: Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 10. Neukirchen 1965. Neukirchener Verlag. 182 Seiten.
Die Theophanien, die Schilderungen der Gotteserscheinungen im Aufruhr der Elemente, gehören zu den eindrucksvollsten Texten des AT. Die vorliegende Dissertation erarbeitet ihre ursprüngliche Form und verfolgt ihre Entwicklung durch die Jahrhunderte des biblischen Schrifttums. Im Anfang gehörte sie zum Siegeshymnus, der den Sieg des Heerbanns Israels als Sieg des Kriegshelden Jahwe besang (142 ff.) — also zum Ritual des Heiligen Krieges. Seit dessen Aufhören löste sie sich von diesem Sitz im Leben und verband sich mit anderen Gattungen, zumal Hymnen und prophetischen Gerichtsreden (123—135. 150 ff.). Sie überlebte ihren Ursprung, weil sie die ‚unwiderstehliche Macht' und die ‚Lebendigkeit' und ‚Dynamik' Jahwes besonders eindringlich verkündet (163 f.). Die Dissertation ist also im besten Sinne ‚theologisch', da sie das alttestamentliche Reden von Gott besser zu verstehen lehrt.
Es läßt sich indes fragen, ob die *Sinaitradition* nicht zu kurz gekommen ist. Der Verfasser mag recht haben, wenn er eine Abhängigkeit der poetischen Theophanietexte von den Prosaberichten über den Sinai entschieden abstreitet (110). Doch wird die Ähnlichkeit zwischen beiden zu eifrig wegdisputiert (103 ff. 135 f.). Wenn der Sinaitradition eine Kultüberlieferung entspricht, dann waren in ihr sicher Elemente der Theophanie fest verankert — auch wenn wir sie nicht mehr in direkten Zeugnissen greifen könnten. Es ergäbe sich also ein weiterer Sitz im Leben für die Theophanien, nämlich die feierliche Verkündigung des Gottesrechtes im Kult. Der sehr instruktive Vergleich mit altorientalischen Texten, den der Verfasser anstellt (73 ff.), legt ohnehin nahe, daß die Theophanie schon vor der Frühzeit Israels formelhaft geprägt wurde und deswegen nicht mehr notwendig an *einen* Sitz im Leben gebunden sein mußte, sondern verschiedene Verbindungen eingehen konnte.
Trotz dieser möglichen Einseitigkeit zeigt die Arbeit mustergültig ein Stück der unglaublich lebendigen Glaubensgeschichte des alten Israel; sie führt zudem mitten ins Herz seines Gottesglaubens. D. A.

Eberhard Jüngel: Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase. Tübingen 1965. Verlag Mohr. 120 Seiten.
In die gegenwärtige Debatte um das „Sein" bzw. die „Existenz" Gottes, die insbesondere von Herbert Braun und Helmut Gollwitzer bestritten wurde, schaltet sich Eberhard Jüngel mit seiner Paraphrase, einer vorbildlichen Interpretation der diesbezüglichen Gedankengänge der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths ein. Auch wer die Debatte nicht verfolgt, wird die Lektüre des kleinen Buches nicht bereuen. Der Schwierigkeitsgrad, die Subtilität des Buches läßt keine verkürzende Wiedergabe zu. Es sei nur mit ein paar Zitaten auf wesentliche Einsichten hingewiesen: „Die Offenbarung ist ja Selbstinterpretation Gottes, also ein Ereignis, das sich nicht in Form und Inhalt unterscheiden läßt" (S. 27); „Die Trinitätslehre will alles andere als Setzungen vollziehen; wollte sie Setzungen vollziehen, würde sie sich damit selbst ad absurdum führen. Denn sie hörte dann auf, Auslegung eines Ereignisses zu sein. Vielmehr soll die Trinität nach Barth gerade verhindern, daß das Sein Gottes als Setzung verstanden wird. Sie will, indem sie uns lehrt, daß Gott als ‚Vater, Sohn und Geist ... sozusagen im voraus der unsrige' ist, darauf aufmerksam machen, daß Gott als der schon im voraus Unsrige ganz der Seine ist, der ‚in der Verborgenheit seiner Gottheit sich selber setzt, sein eigener Ursprung ist" (S. 36); „Gott *ist* konkret, indem er sich selbst in der Eintracht seiner Seinsweisen *als* der zur Sprache bringt, *als* der er sein will. Kürzer: Gott ist konkret, indem er sich sein Sein *als* Vater, *als* Sohn und *als* Geist zuspricht und so sich entspricht" (S. 50); „Die Trinitätslehre vermittelt also nicht so sehr Vorstellungen über die Offenbarung als vielmehr eine Einstellung zu ihr" (S. 52 A. 149). Diese Hinweise müssen genügen, den Leser zur Erarbeitung dieses Buches anzureizen. Wer am christlich-jüdischen Gespräch interessiert ist, mag das um so eher tun, als er ja ständig einer Überprüfung seiner „Dogmatik", seiner „Trinitätslehre" bedarf. Gerade dazu bietet das Buch eine ausgezeichnete Hilfe. R. P.

E. Käsemann: Exegetische Versuche und Besinnungen. Zweiter Band. Göttingen 1964. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht. 304 Seiten.
Aufsatzsammlungen sind meist ein guter Spiegel, in dem Vielfalt und Grundthematik wissenschaftlichen Arbeitens sich

gesammelt finden. Wenngleich der Verfasser betont, daß man aus der Tatsache, daß mehr als die Hälfte der in diesem Band vorliegenden Aufsätze paulinischem Denken und Arbeiten gewidmet sei, keine „programmatische Absicht" herauslesen dürfe, so gesteht er doch sogleich zu, daß er sich in jene theologische Problematik hineingezwungen weiß, die eben Paulus vor anderen neutestamentlichen Schriftstellern auszeichnet.
Es ist hier nicht der Ort, komplizierte Fragen der neutestamentlichen Exegese zu erörtern. Um so angenehmer ist es, wenn man in einer Aufsatzsammlung fachwissenschaftlicher Art nicht nur die einmal ausgesprochene Beteuerung findet, derzufolge alles wissenschaftliche Arbeiten auch einen Bezug zur praktischen Theologie habe (solches liest man heute stets), sondern konkret vorfindet, wo und wie dieser Bezug aufgenommen werden könnte. Käsemann weiß um die Einheit von bibelwissenschaftlicher Arbeit und praktischer Verkündigung heute, und deshalb richten sich nicht nur jene Aufsätze an den, der in der Praxis der Verkündigung steht, welche der Verf. unter die Überschrift „Kirchliche Reden" gestellt hat, auch die weitaus größte Zahl der theologischen Abhandlungen trifft aus der exegetisch-wissenschaftlichen Arbeit in die Gegenwart unserer christlichen Verkündigung und unseres Lebens. Der Aufsatz „Gottesdienst im Alltag der Welt — Zu Römer 12" mag als schönstes Beispiel für das Gemeinte genannt sein. O. K.

Günter Klein: Theologie des Wortes Gottes und die Hypothese der Universalgeschichte (Beiträge zur evangelischen Theologie 37). München 1964. Verlag Kaiser. 75 Seiten.
Die Arbeit setzt sich mit Wolfhart Pannenbergs Offenbarungskonzeption (Offenbarung als Geschichte) auseinander, welche das alttestamentliche wie das neutestamentliche Wort abwerte, die spätjüdische Apokalyptik zur Bedingung der Verstehbarkeit der Christusoffenbarung erhebe und das Alte Testament wie die israelitische Tradition im ganzen nivelliere. In der scharf, aber sachlich geführten Auseinandersetzung fallen wichtige Entscheidungen zum Verständnis des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament, da nach Pannenberg die Problemgeschichte des AT vor der neutestamentlichen Antwort auf sie nur faktisch, nicht prinzipiell ungelöst gewesen ist, eine Auffassung, in der Klein „die zentrale Sache der christlichen Theologie" gefährdet sieht. R. P.

Klaus Koch: Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese. Neukirchen 1964. Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins. 260 Seiten.
Das neue Handbuch schließt eine lange schmerzlich empfundene Lücke. Erstmalig können einem weiteren Leserkreis die Methoden der neueren exegetischen Wissenschaft übersichtlich vorgeführt und begründet nahegebracht werden. Behandelt werden in den einzelnen Paragraphen die Fragen um Gattung und Formel, Gattungsgeschichte, Sitz im Leben, Überlieferungsgeschichte, Redaktionsgeschichte, Literarkritik und Formgeschichte, die mündliche Überlieferung, die Kennzeichen hebräischer Poesie, Kanon und biblische Literaturgeschichte; in einem zweiten Teil folgen ausgewählte Beispiele aus den von der Forschung am weitesten erschlossenen Gebieten der frühen Erzählungen, der Hymnen und Klagelieder aus dem Psalter und aus dem prophetischen Schrifttum.
Das neue Handbuch darf gewiß auch deshalb im FR besonders empfohlen werden, weil die Sicht auf die biblischen Texte, die dem Leser hier aufgetan wird, die Texte tiefer verstehen lehrt (und damit das Volk, dem diese Texte gehörten und noch gehören) und in diesem Sinne insbesondere, weil „Formgeschichte die Verknüpfung von Literatur und Leben, von biblischem Text und Geschichte des Gottesvolkes in einer vordem ungeahnten Weise an den Tag bringt" (S. XIII).
R. P.

Ursula Kopf-Wendling: Engel im Alten Testament. Mit einer Einführung von Prof. Dr. Dr. Karl Delahaye. Freiburg-Basel-Wien 1965. Verlag Herder. 64 Seiten, 22 Bildtafeln.
Engel im Alten Testament sind Wesen der Sichtbarkeit des unsichtbaren Bundesgottes, Heilsüberbringer, getreue Zeugen und zuverlässige Bürgen von Verheißungsworten. Wem sie begegnen, der begegnet durch sie Gott selber. Sie sind Transparente, Hinweise, von Wesen und Auftrag her Diener am Wort. Den Künstler muß es reizen, solcher selbstlosen, ganz und gar dienenden Versinnlichung aus der Weltjenseitigkeit her Ausdruck zu geben, wie es ja auch bereits die biblischen Worte und Aussagen selber tun. Frau Kopf-Wendling gelingt diese Über-Setzung ins Sichtbare der Zeichensprache in sehr überzeugender Weise. Sie illustriert nicht, noch auch beschreibt sie; das Wort wird zum ausdrucksmächtigen Bild und wirkungsstarken Zeichen. Das Ganz-Andere des Engels zeigt sich an in dem machtvollen Gestus der Flügel und in der überragenden Größe der Gestalt; doch werden diese traditionellen Mittel hier sehr souverän verwendet und abgewandelt. Diese Engel gewinnen ihre Erscheinungsform aus dem Maß der inneren Betroffenheit dessen, dem sie begegnen; mit ihm also muß sich der Künstler ineinssetzen und aus dieser Erschütterung heraus darstellen, was ihm da widerfahren ist. Das ist es, was den 22 Monotypien ihre Glaubwürdigkeit und ihre überzeugende Kraft verleiht. Hier ist eine Botschaft vernommen, angeeignet und weitergegeben worden — die Künstlerin selbst versieht hier Engelsdienst.
Karl Delahaye bietet zur Einführung auf wenigen Seiten eine theologische Auslegung über die Engel im Alten Testament. Was er sagt, ist sehr hilfreich zum Verständnis der künstlerischen Aussage, deren eigentümlicher Rang durch die Auslegung wiederum nur bestätigt wird. Die dauernde Jugendfrische des Alten Testaments erweist sich immer wieder von neuem, wenn Menschen unserer Tage mit den Ausdrucksmitteln von heute eine solche Aneignung des Wortes gelingt, daß sie den Betrachter so „ins Bild zu setzen" vermögen und ihn an ihrer inneren Vision dankbar teilnehmen lassen können.
Paulus Gordan OSB

Werner Kramer: Christos Kyrios Gottessohn (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von W. Eichrodt und O. Cullmann, Bd. 44). Zürich 1963. Zwingli Verlag. 235 Seiten.
W. Kramer gehört zu den Forschern, welche in neuester Zeit versuchen, durch sorgfältigste Rekonstruktion des Formationsweges neutestamentlicher Texte den Gebrauch und die Bedeutung christologischer Titel weiter zu erhellen. Indem dies geschieht, wird zunehmend deutlich, wie wenig der (immer noch andauernde) Streit, ob und wieweit Jesus von Nazareth selbst solche „Titel" beansprucht habe, zur Klärung der durch den Text sich stellenden Fragen beizutragen vermag, so es uns nur einmal gelingt, unsere Fragestellung *von heute* nicht mehr als die einzig mögliche zu verabsolutieren. Die Arbeit von W. Kramer mag auch eine erneute klare Warnung an jene sein, die etwa in christologischen Formeln oder Titeln zu schnell heute nicht mehr vollziehbare Vorstellungen vorausgesetzt oder wirksam sehen möchten. Die paulinische und die vorpaulinische Glaubenswelt, welcher der Autor sich in besonderer Weise zuwendet, zeigen sich auch in dieser Hinsicht als äußerst komplex. O. K.

L. Krinetzki OSB: Das Hohe Lied. Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes. Düsseldorf 1964. Patmos-Verlag. 324 Seiten.
Man wird dem Verfasser zu diesem Werk gratulieren dürfen: es vereinigt in seltener Weise fast alle Vorzüge, die man sich nur wünschen kann; vor allem verlangt es einen ganz besonderen Dank an den Verfasser, daß er sich als Fachgelehrter herbeigelassen hat, soviel an Einführungen und Erklärungen zu geben, daß das Buch sowohl für den interessierten Laien wie für den Prediger leicht anwendbar wird. Die Leistung, die sich dahinter verbirgt, ein wissenschaftlich qualifiziertes Werk in dieser Form zu bieten, läßt sich nicht hoch genug veranschlagen. Verfasser und Verlag gebührt dafür vielfacher Dank!

Gerade aber weil der Verfasser eine so hervorragende Arbeit geleistet und sie in einer so ansprechenden Form vorgelegt hat, halten wir es für notwendig, auf ein großes und grundwichtiges Problem aufmerksam zu machen, das hier verborgen zu liegen scheint. Die Ablehnung eines zu einseitigen allegorischen Verständnisses hat dem Verfasser — nach unserer Auffassung zu Recht — bereits die Zustimmung verschiedener Rezensenten eingebracht. Krinetzki hat als katholischer Theologe einen (für die kritische Wissenschaft freilich nicht neuen) Weg *mit Mut und Umsicht neu beschritten.* Darin wird er weiterhin auf ungeteilte Zustimmung von seiten einer aufgeschlossenen Forschung rechnen dürfen. Aber ist hier nicht noch etwas anderes geschehen? Die Allegorie ist nun größtenteils draußen: ist indes der Boden, in dem sie letzten Endes wurzelte, damit schon umgebrochen? Wir meinen: nein. Uns scheint nämlich, daß das, was bisher die so umstrittene Allegorese zu leisten hatte, weitgehend nun dem Literalsinn aufgelastet wird. Es ist hier nicht der Ort, über Wesen und Berechtigung bestimmter Anschauungen zu streiten, welche vielleicht besonders einer Moral eines bestimmten Jahrhunderts zu eigen sein mochten. Es ist aber doch wohl geboten, anzumerken, daß das Hohe Lied in sich, als Text, Themata dieser Art (so da sind voreheliche Liebe, bräutliche Reinheit usw.) entweder nicht enthält oder doch nicht so, wie der Verfasser sie, von einem späten, christlichen, abendländischen und durch viele weitere Voraussetzungen geprägten Standpunkt aus in dieses Stück Literatur hineinträgt. Das soll nun nicht heißen, daß man in der heutigen Verkündigung und praktischen Auslegung derlei Anwendungen überhaupt nicht vollziehen könne. Aber man wird dabei indirekt vorgehen müssen, so, wie es der Text selbst verlangt. Man wird dem Leser und Hörer erklären müssen, worauf damalige (gleichartige, andersartige) Anschauungen beruhen — und worauf die heutigen. Man wird den Weg erklären müssen — aber man wird kaum seine Zuflucht dazu nehmen können, zu behaupten, daß der Literalsinn — geradezu beliebig — in sich unsere heutigen Auffassungen hergebe. Es hat, so scheint uns, wenig Sinn, die allegorische Auslegung durch eine andere zu ersetzen, die letzten Endes mit genauso vielen oder noch mehr Voraussetzungen an den Text herangeht, als das die Allegorese getan hat. Sonst könnte es geschehen, daß die heute so verachtete Allegorese die „Literalexegese" überrundet.

Sagen wir es noch einmal deutlich: das Werk ist in vielfacher Hinsicht hervorragend gearbeitet, ein wirkliches Meisterwerk! Was uns nicht recht gefallen kann, ist, daß es, leider an sehr vielen Stellen, die Freiheit von allegorischer Deutung durch den Eintrag bestimmter „moralischer Anschauungen" erkauft. Nach unserem Dafürhalten ist das dem großartigen Werk nicht zum Nutzen. Ob sich darauf nicht verzichten ließe? O. K.

Norbert Lohfink: Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament. Frankfurt 1965. Knecht Verlag. 274 Seiten.

Alle Aufsätze, die der Verfasser in diesem Band vereinigt hat, zeugen von hohem wissenschaftlichem Können und überzeugender Sprachkraft. (Nicht zufällig ist unter ihnen ein Artikel über die Bibelübersetzung Martin Bubers in Vergleich mit anderen). Was ihre Lektüre aber am erregendsten macht, ist die beständige Frage nach dem Gültigen, auch für uns Wahren in den alten Texten.

Es fällt schwer, einzelne Aufsätze hervorzuheben, so gern liest man sie alle. Der sehr konsequent und ehrlich geschriebene Artikel über die ‚Irrtumslosigkeit' der Schrift wird manchen vielleicht zunächst befremden, ihn aber dann gewiß befreien, falls er bereit ist, ebenso ehrlich und konsequent zu sein. Über den Sündenfall kann man kaum etwas Besseres empfehlen als den betreffenden Überblick: Hier — wie auch sonst — ist es besonders instruktiv, daß nicht nur das Ergebnis, sondern auch die Methode gezeigt wird, die zu diesem Ergebnis führte. Die Exegese von Ex 15, dem Siegeslied am Schilfmeer — das etwas einseitig dem ganzen Band den Namen gegeben hat, führt — wieder beispielhaft für viele andere Texte — in dem Leser unerwartete Tiefen. Jedem christlichen Verächter des Alten Testaments sei der Aufsatz über ‚Gesetz und Gnade' eindringlich empfohlen.

Dieser Band sollte niemandem fehlen, dem an der Bibel liegt. Selten bekommt man auf so wenig Seiten so viel angeboten. D. A.

E. Lohse: Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi. Gütersloh 1964. Verlagshaus Gerd Mohn. 102 Seiten.

Der Verfasser ist als ein Fachmann von Rang bekannt. Das wird der Leser auf jeder Seite dieses kleinen Buches bestätigt finden können. Ein erfrischend flüssiger Stil läßt einen sich einlesen, und man steht mitten in der Erörterung schwierigster Probleme, ohne daß man weiß, wie man eigentlich dahin gekommen ist. Alles in allem eine Darstellung, wie man sie sich besser nicht wünschen kann. Hier wird nicht verkürzt und zurechtgebogen, hier steht nicht die Lösung schon vor dem Problem! Man darf dieses Meisterstück mit einer selten starken Überzeugung nach allen Seiten hin empfehlen! O. K.

H.-D. Loock: Offenbarung und Geschichte. Untersuchungen am Werke Albert Haucks. Hamburg 1964. Reich Verlag. 134 Seiten.

H.-W. Bartsch: Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen. Studien zu den Pastoralbriefen. Hamburg 1965. 180 Seiten.

Die beiden Werke bilden die Nummern 33 und 34 der Reihe: Theologische Forschung, Wiss. Beiträge zur kirchlich-evang. Lehre, hrsg. v. H.-W. Bartsch, im Evangelischen Verlag Herbert Reich, Hamburg.

Hans-Dietrich Loock liefert uns eine eindrucksvolle Untersuchung am Werk Albert Haucks. Dabei geht es um das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte. Loock versteht es, die einzigartige Stellung Haucks innerhalb des zeitgenössischen theologischen Denkens und historischen Forschens treffend darzustellen. Der Arbeit kommt schon deswegen eine besondere Bedeutung zu, weil die Diskussion um das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte nach wie vor die Geister in Spannung hält.

Hans-Werner Bartsch versucht aus den Pastoralbriefen „Rechtsbildungen" herauszuheben. Dabei geht es um gottesdienstliche Regeln, Regeln für das Verhalten der Frau, Ordnungen für Bischöfe, Diakone und Presbyter, sowie um die Witwen- und Sklavenregeln. Bartsch will damit in eigener Weise die Arbeit von Martin Dibelius, die jener an den Pastoralbriefen geleistet hat, weiterführen. O. K.

Oswald Loretz: Die Wahrheit der Bibel. Freiburg 1964. Verlag Herder. 140 Seiten.

Man kann dem Verfasser dankbar sein, daß er das Wahrheitsproblem der Bibel entschlossen neu aufgegriffen hat. Kommt die Auseinandersetzung mit einer Konzeption von „Offenbarung und Geschichte" auch ein wenig zu kurz, so wird doch des Autors eigene Position: „Der Bund Jahwes mit Israel bestimmt die Art und Weise der göttlichen Offenbarung und deren ‚Wahrheit'" gründlich genug dargelegt, um eine weiterführende Diskussion zu ermöglichen. Loretz präzisiert wesentliche Einsichten, z. B. „daß es nicht mehr möglich ist, die Schrift als Wort Gottes naiv mit der göttlichen Offenbarung zu identifizieren" (S. 19), daß die Exegese in der Bewegung der modernen Geistes- und insbesondere Geschichtswissenschaft notwendig aus ihrer alten Ruhe herausgetreten ist (S. 24 f.); die Bedeutung des Wortes für die Deutung der Geschichte wird mit Recht gegen eine einseitig geschichtsbezogene Konzeption hervorgehoben (S. 49). Die These des Autors zur Wahrheit der Bibel lautet: „Gott ist ‚wahr', insoweit er dem Bund mit Israel *treu* ist, soweit er sein Wort verwirklicht. Von hier aus gesehen, ist die Schrift insoweit wahr, als sie von einem Gott der Treue spricht, und die Schrift befände sich im Irrtum, wenn sie einen Gott verkün-

dete, der sein Wort nicht hielte" (S. 77). Man sollte deshalb nicht länger von der „Irrtumslosigkeit" der Schrift sprechen, eine Redeweise, die nur unvollkommen und verzerrend die Wahrheit der Bibel vor den Blick bringt. Altes und Neues Testament lassen sich nach L. nur auf dem Hintergrund des Bundesschlusses begreifen. Ungeklärt bleibt aber, welche Wirklichkeit der Rede vom Bund beizumessen ist. R. P.

Oswald Loretz: Gotteswort und menschliche Erfahrung. Eine Auslegung der Bücher Jona, Rut, Hoheslied und Qohelet. Freiburg 1963. Verlag Herder. 224 Seiten.
Der Verfasser bietet dem Leser einen gerafften Kommentar zu vier kleinen biblischen Schriften. Er ist in seiner Art mustergültig und gibt zugleich eine ausgezeichnete Einführung in allgemeine biblische Fragen, da jede dieser vier Schriften Probleme eigener Art hat.
Mit Recht steht das Büchlein Jona voran und wird zum wertvollsten Gut der Bibel (34) gerechnet; die Erklärung zeigt dem Leser im einzelnen, worin seine Größe besteht. Vielleicht hätte man die Interpretation noch eindeutiger auf die Botschaft der Schrift ausrichten können, auf Kosten der interessanten, aber unwichtigen archeologischen und historischen Details.
Das Hohelied wird als Sammlung von Liebesliedern erklärt. Dazu und vielleicht auch darin hat der Verfasser recht. Doch ist die Frage umstrittener, als dem Leser gesagt wird. Da von einer Kanonisierung erst zur Zeit der Rabbinen überhaupt gesprochen werden kann, ist die Frage, wie diese das Hohelied verstanden haben, nicht so nachträglich und unwichtig, wie es hier dargestellt wird.
Sehr gelungen ist die Deutung des so schwierigen Buches des Predigers. Erbauung wird hier — wie im ganzen Buch — nicht auf Kosten der Ehrlichkeit gesucht. Auch das macht die Lektüre so sympatisch. D. A.

Rudolf Mayer: Einleitung in das Alte Testament. 1. Teil: Allgemeine Einleitung. München 1965. Max Hueber Verlag. 168 Seiten.
Das Buch ist wohl als Hilfe für den katholischen Theologiestudenten gedacht, sein Examen zu bestehen, und als Nachschlagewerk für den beschäftigten Seelsorger. Es folgt dem üblichen Schema dieser Disziplin mit einigen bemerkenswerten Ausnahmen.
Der gefährliche Traktat über die Inspiration ist ganz weggelassen; ebenso der schwierige über hermeneutische Fragen. Der Verf. bedauert selbst, keinen Abschnitt über die literarischen Arten beigefügt zu haben (S. 13). Der dafür fehlende Raum hätte wohl beschafft werden können, wäre die Behandlung der Bibelübersetzungen etwas gekürzt worden.
Der einzige theologisch relevante Teil ist dadurch die Kanongeschichte (18—28) geblieben, trotz der gegenteiligen Behauptung (S. 12 unten). Die verschiedenen Fragen: wie einzelne Sammlungen zustande kamen; in welchem Maß und bei wem welche Bücher als besonders heilig oder verpflichtend angesehen wurden; und seit wann der Kanon als *abgeschlossene* Größe vorliegt, werden nicht deutlich getrennt; dadurch leidet die Klarheit. Die ‚autoritative Behörde' im Judentum, die über die Aufnahme eines Buches in den Kanon zu entscheiden gehabt hätte, wird mit dem Hinweis auf die Männer des Ezechias, die Sprüche des Salomo sammelten, nicht eben wahrscheinlich gemacht (19). Des ‚alexandrischen Kanons' kann man sich kaum *so* ‚sicher' sein. Etwas an vergangene Zeiten erinnert, wenn der Wert der deuterokanonischen Schriften vor allem darin gesehen wird, daß sie dicta probantia für die Dogmatik liefern (28). — Die Darstellung der Geschichte der Vulgataausgabe ist so gekürzt, daß man fast von einer Verfälschung sprechen möchte (89); soviel Ängstlichkeit ist heute kaum nötig.
Ein großer, und im Rahmen der allgemeinen Einleitung neuer Abschnitt orientiert kurz über die Umwelt des Alten Testamentes, dem neu erwachten Interesse an der alttestamentlichen Historie entsprechend. Es verwundert dabei, daß die Darstellung der Kanaanäer und der Phönizier durch vier Abschnitte getrennt werden, obwohl der Verfasser zumindest andeutet, daß es sich um das gleiche Volk handelt (146 f., 152 ff.). In einem gewissen Rahmen wird das Buch seine Dienste tun. D. A.

F. Mildenberger: Gottes Tat im Wort. Erwägungen zur alttestamentlichen Hermeneutik als Frage nach der Einheit der Testamente. Gütersloh 1964. Verlagshaus Gerd Mohn. 148 Seiten.
Die Aufgabe, die F. Mildenberger sich stellt, resultiert einerseits aus den Ergebnissen, zu welchen die historisch-kritische Methode in ihrer Anwendung auf biblische Texte geführt hat, andererseits aus dem christlichen Glaubensbewußtsein der Einheit von Altem und Neuem Testament. Wie läßt sich die Einheit der beiden Testamente einsichtig machen, wie läßt sie sich mit den Ergebnissen heutiger historisch-kritischer Forschung vereinigen? Das Buch Mildenbergers bietet eine Fülle von Material und führt ohne Zweifel die Diskussion erkenntnismäßig weiter, man wird aber die Aufmerksamkeit besonders auf jenen für den Verfasser so zentralen Punkt der „Einheit des Kanons als Regel des Verstehens" lenken müssen (S. 93 ff.). Hier und wohl nirgendwo anders wird sich entscheiden, wieweit die Arbeit Mildenbergers schon eine Lösung bringt und wieweit sie vor allem auf weitere Fragen aufmerksam macht. O. K.

K. H. Miskotte: Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments (Übersetzung aus dem Holländischen von Hinrich Stoevesandt). 2. Aufl. München 1964. Verlag Chr. Kaiser. 496 Seiten.
„Es geht um eine Einführung in das, was Theologie gerade kraft ihres wissenschaftlichen Gehaltes praktisch bedeuten kann." Und: „Es ist sehr der Mühe wert, die Entfremdung zwischen Bibelwissenschaft und allgemeiner Kultur zu vermindern und auch zwischen Theologie und Gemeinde nach und nach eine Annäherung herbeizuführen." Das sind charakteristische Sätze aus dem Vorwort des Verfassers (S. 5). Sie beleuchten wohl am besten das Unternehmen, welches dieses Werk verkörpert. Zugleich wird aber auch die ganze Zwiespältigkeit offenbar, in der jeder Versuch einer praktischen Theologie steht. Notgedrungen! Denn kein Kritiker vermag einen überzeugenden Weg aufzuzeigen, wie man zu dem Ziel kommen könnte, das angeblich fast allen (so müßte man meinen) doch vor Augen ist. Wo anfangen, wo aufhören? Es fehlen die Voraussetzungen: die Eindeutigkeit der Weitsicht, die Klarheit der Begriffe und die Möglichkeit eines sich darauf stützenden theologischen Systems. Ist das ein Unglück? Wir können gegenwärtig wohl weder mit einem einfachen Ja noch mit einem ebensolchen Nein antworten. Gewiß scheint eines: die Zahl der Objektionen gegen jede Art von Aussagen einer praktischen Theologie hat zugenommen; ihre Schärfe ist empfindbarer geworden. Und dem ist doch wohl deswegen so, weil die hinter der praktischen Theologie stehende wissenschaftliche sich im Grunde in der gleichen Situation befindet.
Unter diesen Bedingungen hat der Verfasser ein Wagnis unternommen. Er hat es dazu in klarer Sicht der Situation getan. Wir müssen ihm dafür dankbar sein und mit dem beginnen, wozu das Buch führen will: mit einem Stück um Stück kritischeren Durchdenken von Voraussetzungen und Möglichkeiten unserer Verkündigung. O. K.

Bo Reicke: Neutestamentliche Zeitgeschichte. Die biblische Welt 500 v. — 100 n. Chr. (Sammlung Töpelmann, Zweite Reihe, Band 2). Berlin 1965. Verlag Alfred Töpelmann. 257 Seiten.
Der Basler Professor Bo Reicke legt eine neutestamentliche Zeitgeschichte vor, die man in Anlage und Ausführung nur als mustergültig bezeichnen kann. Die Fülle des Materials — man beachte den weiten zeitlichen Rahmen — würde es verständlich machen, wenn der Verfasser entweder auf viele Einzelheiten verzichten oder die Masse des Stoffes in ermüdender Detaillierung bieten würde. Beiden Extremen ist der gelehrte

Verfasser mit selten glücklicher Hand entgangen: eine Leistung, über die man sich freuen kann — ein Werk, dem man jede Empfehlung zusprechen darf!
Gerade weil das Werk uns so überaus gut gelungen erscheint, sei es gestattet, auf einen kritischen Punkt aufmerksam zu machen, an welchem das Werk vielleicht durch eine kleine Korrektur noch gewinnen könnte. Der so wichtige Abschnitt über die „Pfingstzeit der Kirche" beginnt mit dem Satz: „Wegen der unerwarteten Entdeckung des leeren Grabes und der nachösterlichen Erscheinungen des gekreuzigten Jesus faßte sich die Schar der Apostel mit Begeisterung als das Volk der Verheißung auf" (S. 140). Es erscheint uns sehr gewagt und fraglich, ob man die entscheidende Wende von Ostern mit einer derartigen Qualifizierung des leeren Grabes einleiten sollte. Damit reden wir nicht im Sinne einer allgemeinen modernen Skepsis (obwohl auch diese doch ihre Gründe hat, die man nicht zu leicht zur Seite schieben sollte!), sondern wir gehen von den neutestamentlichen Texten aus. Dort aber zeigt sich, daß die urchristliche Verkündigung über das Ereignis von Ostern mehrschichtig war und keineswegs uniform auf die Erzählung vom leeren Grab als qualifizierendem Stützpfeiler zurückgeführt werden kann. Diese Mehrschichtigkeit der urchristlichen Verkündigung von Ostern sollte sich, so meinen wir, eine heutige Darstellung zunutze machen, zumal es sich dabei doch um nichts anderes als um eine echte Berücksichtigung neutestamentlicher Darstellungsweisen handelt. Daß diese den Fragen des modernen Menschen gleichsam von selbst Rechnung tragen, ist doch eine Gabe obendrein, die man nur dankbar annehmen kann!
Im übrigen zeigt sich an der genannten Stelle die ganze Problematik, mit der jeder zu ringen hat, der biblische Texte heute vortragen will — in welcher Form das auch geschehen mag. Selbst und gerade die Beschränkung auf das historisch einwandfrei Ausweisbare führt stets wieder vor schwerwiegende Entscheidungen, welche im Sinne eines heutigen Verständnisses von historischer Wirklichkeit kaum lösbar sind. Jede Verkürzung und jeder Versuch einer Einsparung auf dem mühseligen Weg des Versuchs nach Verständnis wird früher oder später zum Scheitern führen. — Vielleicht könnte das so hervorragende Buch von Bo Reicke noch gewinnen, wenn es an der genannten und an dieser oder jener anderen Stelle den kurz angedeuteten Problemen noch mehr Rechnung tragen würde. O. K.

Bo Reicke und **Leonhard Rost** (Hrsg.): Biblisch-Historisches Handwörterbuch. Erster Band: A—G. Zweiter Band: H—O. Göttingen 1962 und 1964. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht. Spalten 1—616 und 617—1360.
„Landeskunde — Geschichte — Religion — Kultur — Literatur" — dieser Untertitel zeigt bereits den weiten Rahmen an, den die Herausgeber diesem Werk geben wollten. Und die geradezu allseitige Anerkennung aus den Kreisen der Bibelwissenschaft, die das Werk in kurzer Zeit erringen konnte, läßt erkennen, daß es sich hier um mehr als nur um ein Programm handelt, das der Ausführung vorauseilt: die beiden bisher erschienenen Bände halten, was versprochen war. Die Sachlichkeit der Ausführung ist ebenso ansprechend wie der strenge Maßstab der Beschränkung in der Vielzahl der einzelnen Artikel. Dadurch bleibt das Werk übersichtlich, und gerade das sollte möglichst viele, die mit der Bibel arbeiten, einladen, sich eines solchen Werkes zu bedienen. Nach Auskunft der Herausgeber arbeiten nahezu 250 Fachleute aus allen Teilen der Welt an diesem Wörterbuch. Somit wird es von selbst zu einem Dokument der Vielheit der Forschungsrichtungen und wissenschaftlichen Meinungen, aber auch der Einheit in einem so weltweiten gemeinsamen Bemühen um die Bibel. Wer sich in einzelnen Fragen oder Sachgebieten näher auskennt, wird bestätigen müssen, daß es in den vorliegenden Bänden unseres Werkes Herausgebern und Mitarbeitern in einer erstaunlichen Weise gelungen ist, grundlegende Sachinformation und Referat über den gegenwärtigen Forschungsstand miteinander zu vereinigen. O. K.

Alan Richardson: Die Bibel im Zeitalter der Wissenschaft. Göttingen 1964. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht. 178 Seiten.
Richardson ordnet die moderne Bibelwissenschaft in die moderne Wissenschaft überhaupt ein, indem er ihre geschichtliche Herkunft vorstellt. Das Aufkommen geschichtlichen Denkens ist ebenso bedeutsam wie der Siegeszug der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Unter seinem Einfluß steht in verschiedener Weise auch die moderne Theologie. Ihren Einfluß auf die Beurteilung der Bibel, vorab des Neuen Testamentes, stellt Richardson dar. Sein Urteil fällt im ganzen konservativ aus, seine Sympathie für die heilsgeschichtliche Theologie und eine Theologie der Bilder ist unverkennbar. Die Voraussetzung heilsgeschichtlichen Denkens bestimmt auch Richardsons Einstellung zum Alten Testament, die sehr positiv, vielleicht aber zu vordergründig ist: „Das Neue Testament hat keinen Sinn ohne das Alte Testament und kann ohne dieses historisch nicht verstanden werden, wie die Kirche feststellte, als sie Marcion zum Ketzer erklärte. Die biblische Geschichte ist eine einzige Geschichte, die in ihrer Einheit den ganzen Geschichtsplan Gottes für unsere Rettung darstellt" (S. 172). Die „existentialistische Theologie", die Richardson ablehnt, hätte ihm — hätte er sie nicht „existentialistisch" mißverstanden — zu einer tieferen Klärung seiner Begriffe von „Glauben", „Geschichte", „Historisch" etc. verhelfen können. So hinterläßt das interessante und sicherlich lesenswerte Buch — insbesondere in den Kapiteln über die angelsächsische Theologie — einen unangenehmen Nachgeschmack. R. P.

Mathias Rissi: Was ist und was geschehen soll danach. Die Zeit- und Geschichtsauffassung der Offenbarung des Johannes (AThANT 46). Zürich 1965. Zwingli-Verlag. 149 Seiten.
Der jetzige Professor für NT am Union Theological Seminary in Richmond legt die zweite, stark überarbeitete und veränderte Auflage seiner Studie zu „Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes" vor. Die Überarbeitung ist der Studie sehr zugute gekommen; wir müssen hier auf ins einzelne gehende Ausführungen verzichten und lenken den Blick auf Bemerkungen des Verf., die im FR besonders verzeichnet werden sollten. Rissi zeigt, daß „Jude" für die Apk ein echter Ehrenname ist, den die Synagoge allerdings nach der Ansicht des Apokalyptikers nicht mehr mit Recht trägt. Obwohl dieser wie Paulus die heilsgeschichtliche Prärogative Israels ernst nimmt und ihre Gültigkeit auch für die Gegenwart anerkennt, so gilt es doch jetzt, den „Christus" der Juden anzuerkennen. In dessen Ablehnung offenbart sich das problematische Schicksal der Juden. R. P.

Archibald Robertson: Die Ursprünge des Christentums. Die Messiashoffnung im revolutionären Umbruch der Antike. Stuttgart 1965. Günther-Verlag. 252 Seiten.
Manche Bücher legt der Christ mit dem frohen Bewußtsein zur Seite, daß sie seinen Glauben gestärkt haben. So wird es dem einigermaßen Unterrichteten mit diesem Buch gehen.
Allerdings will das Buch eigentlich ein Angriff gegen das kirchliche Christentum sein, das seine Ursprünge verraten habe. Doch der Angriff ist schwach und könnte den Leser zur Illusion verleiten, es gebe keine begründeteren Attacken. Dabei muß sich jeder Theologe mit Gegnern auseinandersetzen, die seinen Glauben ungleich mehr herausfordern; jeder Theologe könnte ein besseres Buch gegen das Christentum schreiben. Es ist eben schwer, etwas zu widerlegen, das man nur sehr oberflächlich kennt. Daran krankt auch dieses Buch. Nach der Einführung des Verlags gehört der Verfasser ‚zu den führenden Autoren auf dem Gebiet der Sozial- und Religionsgeschichte' (Umschlag). Dabei verschweigt der Verlag die Tatsache, daß Robinson Marxist war. Nicht, als wollten wir ihm das übelnehmen; aber der Leser wüßte dann doch besser, daß Robinsons Gegnerschaft gegen die Kirchen weltanschaulicher und nicht wissenschaftlicher Art ist. Aussagen wie: ‚Ganz offensichtlich entstand die Religion ... aus der Stammesmagie', und: ‚Ganz offensichtlich war der Zauberer ... selbst

der erste Gott' (S. 11. 12) würde dann niemand gleich für wissenschaftlich erwiesene Fakten halten, sondern für das, was sie sind: persönliche Bekenntnisse des Autors.
Schwerer wiegt die Andeutung, der Autor sei Fachmann in dem Gebiet, über das er schreibt. In Wirklichkeit ist er ein — nicht einmal glänzender — Dilettant. Es wäre zu langwierig, das im einzelnen nachzuweisen. Ein einziger Hinweis mag in diesem Zusammenhang genügen.
Es gibt eine gewaltige Literatur über die Fragen, die Robertson zu beantworten versucht; sie zeugt von dem inständigen Bemühen mehrerer Generationen von Wissenschaftlern. Der Autor kennt davon fast nichts. Ein paar willkürlich ausgesuchte — oder zufällig gefundene — und dazu recht veraltete Bücher genügen ihm. Meist argumentiert er auf eigene Faust, wie denn auch der am häufigsten genannte Autor Archibald Robertson heißt. So einfach aber sind die Probleme nicht, die er angeht, daß sie ein Einzelner, sei er auch noch so gescheit, im Galopp lösen könnte.
Einige Fehler gehen wohl auf Kosten der Übersetzung und sind eine Zugabe für den amüsierten Leser. Etwa S. 16: Babylonien (statt Babel). Tiamant (statt Timat); S. 23: achtzehntes (statt achtes) Jahrhundert; S. 25: vermeintliches (statt vermutliches) Datum; S. 34: Nabonidus (statt Nabonid); S. 39: rituell geordneter Kodex (wohl: kodifizierte Ritualordnung); S. 49: poetische Figur (statt Redewendung — was den unverständlichen Satz allerdings kaum verständlicher macht); Apokryphisch; den Verfasser einer Flugschrift kann man nicht Pamphletist nennen (S. 50), und nicht die fremden Söldner, sondern den Priesteradel nannte man ‚Sadduzäer' (S. 52); etc.
Das Buch wäre vor vierzig Jahren zwar auch nicht begründeter und nicht einmal neu gewesen, aber es hätte immerhin einer gewissen Mode entsprochen. Heute ist es einfach veraltet, und man bedauert die ‚freien Geister unserer Zeit', die keine besseren Hilfen haben. Für den Theologen und Religionswissenschaftler ist es gewiß nicht wichtig; man möchte wissen, wer dem Verlag das weisgemacht hat. Das Buch kann allenfalls den Theologen ein wenig darüber trösten, daß man auch innerhalb der Kirchen in Pamphleten und Broschüren bisweilen noch eine sehr veraltete Apologetik finden kann.
D. A.

William C. Robinson jr.: Der Weg des Herrn. Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium. Ein Gespräch mit Hans Conzelmann (Theologische Forschung 36). Hamburg 1964. Verlag Reich. 67 Seiten.
In eingehender und sorgfältiger Auseinandersetzung mit der bereits klassischen Lukas-Untersuchung („Die Mitte der Zeit") Conzelmanns kommt der Verfasser zu bedeutsamen, weiterführenden Einsichten in die Struktur und die Theologie des lukanischen Doppelwerkes. Danach hat Lukas sich die Kontinuität der Heilsgeschichte als „Weg des Herrn", als gottgewollten und gottgelenkten Weg der Gottesreichverkündigung vergegenwärtigt. Der Weg des Herrn führt mit seinen „Heimsuchungen" zuerst zu den Juden und nach der Ablehnung Jesu und seiner Botschaft durch die Juden zu den Heiden. Das Zitat aus Is 40 umspannt das Doppelwerk vom Auftreten Jesu bis zur Verkündigung Pauli in Rom.
Im FR mag besonders darauf hingewiesen werden (da weder weitere Details angezeigt noch diskutiert werden können), daß die neuen Einsichten in die lukanische Konzeption der Heilsgeschichte als des Weges des Herrn zu den Heiden dazu angetan sind, vor der Absolutierung bestimmter neutestamentlicher Theologien der Heilsgeschichte, die immer das jüdische Volk im Blick haben und haben müssen, zu warnen. Wenn die Apostelgeschichte in Rom abbricht, so ist doch nicht der Weg des Herrn mit seinen Heimsuchungen in Rom an sein Ende gekommen. Auch die theologischen Konzeptionen der neutestamentlichen Schriftsteller vermögen den Heilsplan Gottes nicht ganz einzusehen, dessen souveräne Sicherheit ihnen allerdings außer Frage steht. Daß es verschiedene Perspektiven im NT gibt, zeigt, daß es auf den „Standpunkt" ankommt. Solange der „Weg des Herrn" andauert, kann dieser nur unterwegs genommen werden.
Wenn die dankenswerten Forschungen des Verfassers auch zu solchen Einsichten beizutragen vermögen, haben sie nicht nur die neutestamentliche Forschung ein Stück voran gebracht.
R. P.

Leonhard Rost: Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament. Heidelberg 1965. Verlag Quelle und Meyer. 265 Seiten.
In den letzten Jahren ist es mehr und mehr üblich geworden, daß Verlage Aufsatzsammlungen ihrer Autoren herausbringen. Für den Leser hat das meist den doppelten Vorteil, daß ihm die Mühe des Aufsuchens manchmal weit verstreuter Veröffentlichungen erspart wird, daß ihm zum anderen vergriffene Veröffentlichungen neu zugänglich werden, wie im vorliegenden Fall die wertvolle Studie Rosts über „Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids" aus dem Jahre 1926, die bedeutenden Einfluß auf das Bild der heutigen Forschung von der Entstehung der Samuelbücher genommen hat. Eingeleitet wird der Sammelband durch eine neue, bisher unveröffentlichte Studie über „Das kleine geschichtliche Credo" (Dt 26, 5—11) mit einer neuen These über die Entstehung dieses vielbehandelten Textes; die weithin gültige traditionsgeschichtliche Blickweise auf diesen Text muß sich wohl korrigieren lassen, Rost verlegt die Entstehung des (erweiterten) Textes in die Zeit Josias.
Wertvoll sind auch die hier gesammelten kleinen Beiträge Rosts mit den bescheidenen Überschriften „Erwägungen" oder „Bemerkungen" (meist zu prophetischen Texten). Besonders hingewiesen sei noch auf die Erlanger Antrittsvorlesung von 1957 über „Theologische Grundgedanken der Urgeschichte" und die Untersuchung über „Die Bezeichnung für Land und Volk im Alten Testament", die den Leser zu eigenen Gedanken zu „Gottes Volk in Gottes Land" anzuregen vermag.
R. P.

E. Ruckstuhl: Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu (Biblische Beiträge, hrsg. von der Schweizerischen Katholischen Bibelbewegung, NF. Heft 4). Einsiedeln 1963. Verlag Benzinger. 124 Seiten.
Das kleine Buch des Luzerner Professors führt mitten hinein in einen wichtigen Abschnitt neutestamentlicher Christologie. Vielleicht ist „wichtig" zu wenig gesagt — jedenfalls gemessen an der heutigen Diskussion.
Der Verfasser hat mit Genauigkeit und Scharfsinn gearbeitet. Dafür gebührt ihm uneingeschränkte Anerkennung. Die Grundfragen — deren „Lösung" ja auch gar nicht zu erwarten ist — bleiben freilich, sie werden sogar noch verschärft gestellt werden müssen.
Wann aber, so möchten wir fragen, werden die Grundprobleme einmal theologisch veranschlagt werden können? Man mag dem Verfasser nun zustimmen *oder nicht* (also z. B., daß das letzte Mahl Jesu nicht am Donnerstag der Leidenswoche stattgefunden habe, daß Jesus Qumran nahestand usw.) — eines geht doch auch aus dieser Arbeit wiederum hervor, und zwar auf jeden Fall: daß die Evangelien Quellen von sehr eigener Art sind, daß es offenbar nicht möglich ist, sie einseitig und dazu noch von einer späteren Fragestellung aus für einen bestimmten „Standpunkt" heranzuziehen und nur von ihm aus gelten zu lassen. *Theoretisch* wird auch das von vielen Seiten heute zugestanden. Frage bleibt nur, was für Folgen das eigentlich einmal haben müßte.
O. K.

Lothar Ruppert: Die Josepherzählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen. München 1965. Kösel-Verlag. 278 Seiten.
Dieses Buch ist in erster Linie für den Fachmann geschrieben. Das macht seine Lektüre für den interessierten Laien etwas schwierig. Denn so gewissenhaft verfolgt der Autor den Text der Josephsgeschichten in ihren verschiedenen Formen, daß dem ungeübten Leser der Atem manchmal ausgehen mag. Doch wenn er sich die Mühe macht, wird er überrascht sein über den Reichtum, der sich ihm eröffnet.

Der Verfasser untersucht die *theologische* Botschaft, die Glaubensaussagen über Gott und den Menschen also, die in der Erzählung verborgen sind. Schon das macht seine Arbeit so wertvoll. Durch seine sorgfältige Arbeit läßt er den Leser teilnehmen an einer subtilen, aber immer dem wirklichen Leben verbundenen Diskussion zwischen drei alttestamentlichen Theologen, denen wir den heutigen Text verdanken, und die der Leser, auf sich alleine gestellt, nicht einmal ahnen würde.
Wenigstens jeder Lehrer, der über die Josephsgeschichte unterrichten muß, sollte in diesem Buch gelesen haben; dem Fachmann ist es unentbehrlich —, nicht nur in seinen Ergebnissen, sondern auch in seiner Methode; allen aber, die die Bibel so lieben, daß sie Mühe ihretwegen nicht scheuen, kann es warm empfohlen werden. D. A.

Josef Scharbert: Die Propheten Israels bis 700 v. Chr. Köln 1965. Verlag Bachem. 359 Seiten.
In der Bibel selbst ist der zeitliche Rahmen, in dem die Propheten stehen und ohne den sie nur schwer zu verstehen sind, kaum mehr sichtbar. Desto notwendiger ist ein Buch wie dieses, das nicht einfach die Prophetenbücher — es handelt sich im wesentlichen um Amos, Hosea, den ersten Jesaja und Micha — kommentiert, sondern zugleich ihre Stelle in der Geschichte der Prophetie angibt.
Besonders begrüßenswert ist der erste Teil, der über die Prophetie in der Umwelt des Alten Testamentes unterrichtet. Er schließt mit der grundsätzlich wichtigen Feststellung, daß schon im altorientalischen Heidentum ‚die Bereitschaft, ja sogar das lebhafte Bedürfnis vorhanden war, durch Vermittlung einiger besonders von einem Gott ergriffener Menschen den Willen und das Wort der Gottheit zu erfahren und entgegenzunehmen' (35). Nicht ganz so großzügig urteilt der Verfasser später über das Kananäertum (189); ist die Predigt vom ‚leidenden Gott' und vom Ehebund zwischen Gott und Volk (191) von der Baalsreligion wirklich nur polemisch abzusetzen und nicht auch irgendwie von ihr hervorgerufen?
In den Kommentar ist viel Gelehrsamkeit eingearbeitet. Leider fehlen genauere Angaben über die oft genannten ‚Bibelgelehrten' sehr häufig. Dadurch ist der Leser der Möglichkeit beraubt, sich über eine besondere Frage genauer zu unterrichten. Vielleicht läßt sich das bei einer weiteren Auflage nachholen.
Sehr richtig bemerkt der Autor mit Nachdruck (185. 336), wie wenig wir über die Eigenständigkeit der großen Schriftpropheten sagen können, da wir über die Predigt ihrer Vorgänger zu wenig wissen; daß sie vielmehr in einer ‚jahrhundertealten Tradition' stehen, die ‚viele ähnliche Gestalten aufzuweisen hatte' (185). Man könnte höchstens wünschen, daß dieser Gedanke den Kommentar noch mehr beherrsche. Die Berufungsvision des Jesaja (205— 211) wird als Erlebnisbericht behandelt; dabei kommt ein wenig zu kurz, daß Jesaja im großen wie in vielen Einzelheiten sich von vorgegebenen Formen bestimmen läßt, die eher theologisch als psychologisch zu deuten wären.
Es steht zu hoffen, daß dieses Buch bald der erste Band einer umfassenderen Darstellung der Prophetie im AT sein wird. Zu ihrem Anfang kann man Verfasser und Verlag nur beglückwünschen. D. A.

Claus Schedl: Die Fülle der Zeiten (Geschichte des Alten Testaments, Bd. V). Innsbruck-Wien-München 1964. Tyrolia-Verlag. 395 Seiten.
Mit dem fünften Band hat der Verfasser seine eigenständige und eigenwillige Geschichte des Alten Testamentes zum Abschluß gebracht. Die „Fülle der Zeiten", so lautet zugleich der abschließende § 22, umfaßt die nachexilische Epoche. Wieder versucht der Verfasser eine „Synthese von Literatur- und Quellenkritik, gestaltender Geschichtsdarstellung und biblischer Theologie". Ob das immer vorteilhaft ist, mag man bezweifeln; die Vorgriffe auf das NT mögen manchem in einer „Geschichte" des AT nicht am Platze scheinen. Auch kann es nur in einem recht eingeschränkten Sinn gelten, daß es „gerade der Prophet Daniel" sei, der beide Testamente verbindet" (S. 386). Doch werden solche Ausstellungen niemanden daran hindern, das interessant geschriebene Buch zu lesen, möglicherweise aber dazu anhalten, kritisch zu lesen. R. P.

Johannes Schildenberger: Literarische Arten der Geschichtsschreibung im Alten Testament (Biblische Beiträge, herausgegeben von der Schweizerischen Katholischen Bibelbewegung, NF Heft 5). Einsiedeln-Zürich-Köln 1964. Benziger-Verlag. 68 Seiten.
Die für breitere Leserkreise geschriebene Einführung in die Probleme der literarischen Arten der alttestamentlichen Erzählbücher (außer dem Pentateuch) ist sehr nützlich. Die Forschungsergebnisse werden in verständlicher Form zusammengefaßt, wobei ein maßvoll kritischer Maßstab angelegt ist. Ein allmählich sich lockerndes katholisches (bislang allzu sehr verhärtetes) Schriftverständnis zeigt sich an, das, wenn es sich im allgemeineren Bewußtsein durchgesetzt haben wird, auch für das Verhältnis zum Judentum (eben über die Beurteilung des Alten Testamentes und des stärkstens in seiner geistigen Welt weiterlebenden Volkes) seine Früchte tragen wird.
Störend wirkt sich in Schildenbergers Darstellung der allzu unzulängliche Inspirationsbegriff sowie die doch wohl oberflächliche Auffassung von „Heilsgeschichte" aus, Sachverhalte, die sich etwa in Formulierungen anzeigen wie: „einen heilsgeschichtlich richtigen Eindruck von der Vergangenheit zu vermitteln" (S. 35), „so brauchte hier die Inspiration nicht korrigierend einzugreifen" (S. 36), „ein heilsgeschichtlich richtiges Bild von dieser Periode" (S. 57) u. a. m.; vgl. die Passagen S. 17 unten, S. 35 unten. R. P.

Heinz Robert Schlette: Colloquium salutis — Christen und Nichtchristen heute. Köln 1965. Verlag Bachem. 99 Seiten.
Die kleine Schrift behandelt in vier Abschnitten „Nichtchristenheit und Unglaube", eine wichtige Unterscheidung; „die Kritik des Nichtchristen am Christentum", in einer religionsphilosophischen Analyse; „die Kirche und die nichtchristliche Menschheit", eine theologische Orientierung; sowie in einem Ausblick „die strukturale Verchristlichung der Welt".
Die Schrift erweist einem zukünftigen „colloquium salutis" sicherlich einen wertvollen Dienst, insofern sie die Christen aufruft, die Kritik der Nichtchristen gewissenhaft zu prüfen (was hier exemplarisch versucht ist), die Nichtchristen aber ebenso auffordert, die belangvollen christlichen Aussagen zu hören. Dabei könnte zum Vorschein kommen, daß die Kritik der Nichtchristen oft zu sehr an den Rändern des Christentums angesiedelt ist. So wehrt sich Schlette wohl zu Recht gegen Bubers Verständnis von Paulus als des Urhebers „eines verhängnisvollen ‚Daß-Glaubens'..., der das im Alten Testament und noch bei Jesus geforderte personale Vertrauen auf Jahwe einigermaßen grob durch eine Verobjektivierung des Glaubens*inhalts* (welcher Jesus selbst sei) und durch dessen Isolation von der ‚fides qua creditur' ersetze" (S. 32 f.).
R. P.

H. Schlier: Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II. Freiburg 1964. Verlag Herder. 376 Seiten.
Heinrich Schlier, Professor für altchristliche Literatur an der Universität Bonn, legt hier 26 Aufsätze und Vorträge aus dem Bereich seines exegetischen und biblisch-theologischen Schaffens vor. Sie wurden in den Jahren 1955—1964 erarbeitet. Wir möchten uns für diesen Band die berufene Empfehlung zu eigen machen, mit der Prälat Robert *Grosche* den ersten Band bedachte, wenn er schrieb: „Der bedeutsame Sammelband gehört nicht nur, wenn auch in erster Linie, in die Hände der Theologen, die bemüht sind, sich in das Neue Testament von einem Meister der Exegese einführen zu lassen, sondern auch in die Hände der vielen Laien, die sich in unserer Zeit mit so großer Aufgeschlossenheit der biblischen Offenbarung zugewandt haben." O. K.

W. H. Schmidt: Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1, 1—2, 4 a (Wiss. Monographien zum Alten und Neuen Testament, herausgeg. von G. Bornkamm und G. v. Rad, Band 17). Neukirchen-Vluyn 1964. Neukirchener Verlag. 204 Seiten.

Diese Arbeit — die Habilitationsschrift des Verfassers — bedarf keiner langen Empfehlung. Sie gehört in die Hände aller jener, die sich ein vom heutigen Stand der Forschung aus gesehen begründetes Urteil über das weite Thema „Schöpfung" bilden wollen. Dabei wird der Religionslehrer und Prediger freilich nicht alles, was das gelehrte Werk bietet, direkt „umsetzen" können. Trotzdem muß man dem Verfasser anerkennend bescheinigen, daß es ihm ausgezeichnet gelungen ist, schwierige Fragen fachwissenschaftlicher Art in einer denkbar ansprechenden Weise zu erörtern, so daß auch der Nichtfachmann Interesse und Einblick gewinnen kann. Sehr dankenswert ist auch das Kapitel II A: hier findet man kurz und übersichtlich die dem „Schöpfungsbericht" vergleichbaren altorientalischen Kosmogonien zusammengestellt. O. K.

W. Schmithals: Paulus und Jakobus (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes, hrsg. von E. Käsemann und E. Würthwein, Heft 85). Göttingen 1963. Vandenhoeck und Ruprecht. 103 Seiten.

Chr. Müller: Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9—11 (Reihe usw. wie oben, Heft 86). 1964. 116 Seiten.

Zwei bedeutungsvolle Veröffentlichungen, deren eindringliches Studium man nur wärmstens empfehlen kann! Die fachwissenschaftlichen Einzelfragen können hier weder skizziert noch gar diskutiert werden, denn sie würden in feinste Details abführen. Zudem: die Detaildiskussion würde an dem, was uns zu allererst interessieren muß, so gut wie nichts ändern. Es mag an dieser Stelle einmal der anerkennende wie zugleich bedauernde Hinweis gestattet sein, daß Arbeiten wie die vorliegenden von Schmithals und Müller einem nur zu deutlich zum Bewußtsein bringen, wie weit der Abstand zwischen hervorragenden Arbeiten neutestamentlicher Wissenschaft einerseits und den die Öffentlichkeit (Predigt, Unterricht, praktische Theologie usw.) beschäftigenden Fragen und Problemen anderseits geworden ist, wobei wir uns hier auf das Verhältnis und Verständnis Judentum—Christentum beziehen und beschränken, wiewohl diese Feststellung nicht nur im Hinblick auf den genannten Bereich zutrifft.

Beide Verfasser arbeiten in einem eminenten Sinne historisch und theologisch, denn diese Aspekte lassen sich nicht beliebig trennen. Trotzdem sei uns folgende einseitige Vergröberung erlaubt (und die gelehrten Verfasser mögen sie uns nachsehen!): bei *Schmithals*, so möchten wir sagen, kann man lernen, wo die historische Forschung in der Frage Judentum/Christentum heute steht (oder wenigstens stehen sollte), bei *Müller*, welche theologischen Aspekte, etwa vom Römerbrief aus, einzubringen sind. Beiden Heften ist bei aller Verschiedenheit gemeinsam, daß sie alle herkömmlichen Vereinfachungen zu Fall bringen, alle Werturteile alten Stils einfach ausschließen, simple Alternativen verunmöglichen.

Den Verfassern gebührt aufrichtiger Dank, nicht zuletzt dafür, daß sie sich so sehr um klare Überschaubarkeit in der Darstellung äußerst komplizierter Probleme bemühten. Alle Interessierten möchten wir zur Lektüre dieser wichtigen Beiträge gegenwärtiger Forschung ermuntern! O. K.

K. Schubert: Vom Messias zum Christus. Die Fülle der Zeit in religionsgeschichtlicher und theologischer Sicht. Wien 1964. Verlag Herder. VIII u. 336 Seiten.

Der bekannte Wiener Professor legt hier einen Sammelband vor, zu dem außer ihm selbst J. A. *Sint* SJ, Norbert *Brox*, Heinz *Schürmann*, Josef *Blank* und Robert *Haardt* Beiträge geliefert haben: Namen, die dafür bürgen, daß der Leser aus berufener Feder Aufschluß über einen großen, heute mehr denn je diskutierten Problemkreis erhält. Daß der Band aus der Arbeit des Bibelkreises des Katholischen Akademikerverbandes der Erzdiözese Wien erstand, mag den vielleicht gegenüber exegetischen Veröffentlichungen skeptischen, an biblischen Fragen aber interessierten Laien (und nicht nur diesen!) einladen, zuzugreifen und zu lesen. Er wird nicht enttäuscht sein! Die Autoren haben sich mit Erfolg bemüht, die schwierigen Themen (Naherwartung, Eschatologie, Parusie, messianisches Selbstverständnis Jesu — um nur kurz den Inhalt anzudeuten) so zu behandeln, daß der aufgeschlossene Leser sich wirklich in diese Fragen einzulesen vermag. O. K.

Kurt Schubert (Hrsg.): Bibel und zeitgemäßer Glaube. Band I: Altes Testament. Klosterneuburg 1965. Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag. 310 Seiten.

Das Buch will einem größeren Publikum die wichtigsten Themen der alttestamentlichen Exegese zeigen. Es ist dabei gleich glücklich in der Auswahl der Themen wie in der Wahl der Verfasser: Jedes einzelne Thema wird von einem besonders kompetenten Autor behandelt. Darin liegt der Wert des Buches, das nicht genug empfohlen werden kann. Gute Literaturangaben helfen dem, der weiterstudieren möchte.

Leider ist in diesem Rahmen nicht einmal eine vollständige Übersicht über den Inhalt möglich. Dem Leser sei dringend geraten, sie sich selbst zu verschaffen. Nur exemplarisch seien 5 Aufsätze genannt.

Ohne jede Polemik nach irgendeiner Seite, sondern in ruhiger, leicht lesbarer Darlegung führt **V. Hampe** den Leser in die ehemals so erbitterte Pentateuchkritik ein. Der vornehme, sachliche Stil zeigt deutlicher als jede Grundsatzerklärung den Wandel in der katholischen Exegese. — Durch eine ausgezeichnete Würdigung des ‚Mythos' klärt **J. Bauer** zunächst das Vorfeld, von dem aus die Urgeschichte anzugehen ist. Leider stimmt er dann doch wieder in die unnötige Polemik gegen den Mythos ein (48 f. 53); der Mythos ‚typisiert ... das sich in der Welt vollziehende Geschehen' (47) und ist dadurch übergeschichtlich; aber ist denn die übergeschichtliche Wahrheit zugunsten der geschichtlichen jetzt ganz aus der Verkündigung zu treiben? Das hieße einen alten Fehler ins Gegenteil verkehren. In der Erklärung wird dann auch ausgezeichnet Gn 2. 3 als Darstellung des ‚Schemas' der Geschichte verstanden: die Kapitel zeigen also das sich in der Geschichte stets Gleichbleibende der göttlichen Führung (49). Wenn man das Geschichte nennt, und sei es auch ‚israelitische Volksgeschichte' (ebd.), dann verwirrt man nur den heutigen Leser, der sich unter ‚Geschichte' etwas anderes vorstellt. — Der Artikel von **J. Maier** ist da konsequenter. Er zeigt die Verbindungen zwischen dem AT und dem Alten Orient und gesteht dem vor- und außerisraelitischen Heidentum positive Einflüsse auf den Glauben des AT zu, ohne diesem irgend etwas von seiner Einzigkeit zu nehmen (etwa 140. 145). — Großartig ist die Deutung der vielgeschmähten Apokalyptik durch den Herausgeber selbst. Er läßt den Leser die religiöse Existenz erkennen, die hinter den bisweilen so abstrusen Texten steht und die, selbst wenn sie uns als Versuchung erscheint, uns doch nicht so fremd ist wie die Formen, in denen sie sich ausdrückt. — Ein Musterbeispiel biblischer Theologie ist schließlich der Messiasartikel von **H. Groß.** Ohne den alttestamentlichen Texten Gewalt anzutun, gelingt es dem Verfasser, in der verwirrenden Vielfalt der Aussagen das theologisch Gültige aufzuzeigen (vgl. etwa 243 f.!). Seine hermeneutischen Kategorien der *Spannungseinheit* und der *Motivtransposition* sind für eine künftige Theologie des Alten Testamentes nicht mehr zu entbehren. Zugleich zeigt der Artikel, wie notwendig das Verständnis des NT eine intensive Beschäftigung mit dem AT voraussetzt. D. A.

Hans Jürgen Schultz (Hrsg.): Die Zeit Jesu. Stuttgart — Berlin 1966, Kreuz-Verlag. Kontexte, Bd. 3. 124 Seiten.

Die Kontexte gehen aus einer Vortragsreihe hervor, die im

Stuttgarter Rundfunk gehalten wird. Herausgeber der Reihe ist Hans Jürgen Schultz. Bd. 3 gilt der Zeit und der Umwelt Jesu. An den Vorträgen bzw. den Artikeln wirken christliche und jüdische Autoren mit, evangelische und katholische Neutestamentler, Religionshistoriker und Altphilologen, zum großen Teil, jedoch nicht ausschließlich, Vertreter der mittleren Generation. Auf der inneren Umschlagseite werden die Autoren mit Bild und Kurzbiographie vorgestellt. Das Buch ist so gegliedert, daß zunächst die griechisch-römische Umwelt in politischer, kultureller und religiöser Hinsicht geschildert wird (Joseph Vogt, Tübingen, Albrecht Dihle, Köln, Carsten Colpe, Göttingen). In einem zweiten Abschnitt wird die jüdische bzw. die palästinensische Umwelt ebenfalls in politischer, kultureller und religiöser Hinsicht geschildert (Abraham Schlait, Jerusalem, Israel, Bo Reicke, Basel, Paul Winter, London, Klaus Koch, Hamburg, Herbert Braun, Mainz, Eduard Lohse, Göttingen). Der letzte Abschnitt geht auf Jesus und seine Jünger, die Verkündigung der Frohbotschaft, ihre Eigentümlichkeit, Wunderberichte, religiöse Propaganda, das Besondere gegenüber der Gnosis, die Frage nach Jesu Wirken nach seinem Tod ein (Josef Blinzler, Passau, Anton Vögtle, Freiburg, Willi Marxsen, Münster, Dieter Nörr, Münster, Dieter Georgi, Heidelberg, Rudolf Schnackenburg, Würzburg, Hans Conzelmann, Göttingen). Es kommen also Gelehrte sehr verschiedener Herkunft und mit verschiedenartigen Methoden und Themen zu Wort. Dennoch wirkt das Buch wie ein Ganzes. Alle beseelte das gleiche redliche Streben nach Erkenntnis der Wahrheit. Darin finden sich die verschiedenen Konfessionen und die verschiedenartigen Fächer zusammen. Jeder der Autoren spricht aus der Sicht seines Faches. Daraus teilt er neue Kenntnisse und Erkenntnisse mit, vermittelt ein Bild vom gegenwärtigen Stand der Forschung. Die Nötigung, so zu formulieren, daß der Rundfunkhörer interessiert bleibt und wirklich hinhört, hat wohl nicht zuletzt dazu beigetragen, daß die Beiträge sich flüssig und angenehm lesen lassen. In dieser Verbindung von Mitteilung neuer Einsichten mit eindringlichen Formulierungen liegt ebenso wie in der Sachlichkeit der Erörterung, die auf Polemik verzichtet, ein besonderer Anreiz dieser Publikation. Sie eignet sich gut als Einführung in die Vielfalt der Probleme der Zeit Jesu und hilft, auch die Position seiner jüdischen Gegner besser zu verstehen. W. E.

H. Schumacher: Lobgesänge biblischer Namen. Stuttgart 1964. Paulus-Verlag Karl Geyer. 39 Seiten.

Der Verfasser unseres Büchleins möchte, wie er im Vorwort betont, verborgene Schätze ans Licht heben. Man darf sagen, daß ihm das gelungen ist. Er will zeigen, wie wahr der Satz des Namenforschers Hiller sei, demzufolge „die israelitischen Eigennamen alles enthalten, was eine gesunde Theologie über Gottes Wesen und Eigenschaften aussagt". Die Belege hierzu erbringen aus 1 Chronik 1—9 die Namen, welche mit „Elohim" oder „Jahve" zusammengesetzt sind. O. K.

Ottilie Johanna Renate Schwarz: Der erste Teil der Damaskusschrift und das Alte Testament. — Lichtland/Diest. 1965. XXI, 183 Seiten.

Die Sensation um die Funde vom Toten Meer ist abgeklungen und hat der sachlichen Forschung an den Texten das Feld geräumt. Nicht nur im Rockefeller-Museum (jordanisches Jerusalem), sondern auch über die weite Welt verstreut gibt es verschiedene Arbeitsstellen, die die Publikation der Texte befördern, sie textkritisch untersuchen und vergleichen, literarkritisch und formgeschichtlich bestimmen und theologisch auswerten. Zu den Gelehrten, die von erster Stunde an mit den Funden von Qumrân in Berührung kamen und die im offiziellen Auftrag von Akademien und wissenschaftlichen Gesellschaften jetzt an ihnen arbeiten, gehört der international bekannte Alttestamentler von Nijmegen, *J. van der Ploeg*. Er hat die vorliegende Untersuchung angeregt und als theologische Doktordissertation an der Katholischen Universität Hollands betreut.

Seit man unter den Fragmenten in Qumrân auch Teile der sogenannten, von Schechter 1896 in der Geniza der Karäer-Synagoge in Kairo entdeckten Damaskusschrift gefunden hat, ist die Tatsache der gemeinsamen Ideen- und Vorstellungswelt dieser beiden Funde ziemlich allgemein anerkannt. Bisher gibt es in der sehr reichen Literatur zu Qumrân zwar genügend Untersuchungen über das Verhältnis der einzelnen Schriften zum AT; nicht aber ist die Damaskusschrift auf diesen Bezug hin bis jetzt untersucht. Hier wird nun diese Lücke der Forschung für den 1. Teil der Damaskusschrift ausgefüllt.

Verf. legt zunächst auf der Grundlage der bisherigen Forschungsarbeit eine neue wortgetreue Übersetzung ihres gewählten Textes vor, die sie textkritisch sichert. Dann wird der Schriftbezug zu alttestamentlichen Texten untersucht, auf seine Eigenart bestimmt und so die Besonderheit der Schriftverwendung in der Damaskusschrift erarbeitet. Für den Schriftbezug sind die Situationsbeschreibung und das Zitat unerläßlich (S. 96). Demnach erstrebt man in Qumrân eine *aktualisierende Schriftauslegung*. Eine doppelte Methode läßt sich dabei feststellen: 1. der Schriftbezug, der eine bestimmte Situation auf die Schrift bezieht; 2. der Damaskus-Pescher (= Auslegung), in dem Elemente eines Schriftbezugs auf aktuelle Verhältnisse der Gemeinschaft bezogen und entsprechend interpretiert werden.

Insgesamt ist zu sagen, daß Verf. über gute Kenntnisse der Qumrântexte und -literatur verfügt, daß sie in der hebräischen Sprache wohl unterrichtet ist, mit gesundem kritischen Urteil die Vorarbeiten benützt, ihre Ausführungen maßvoll und besonnen belegt und daß sie vor allem in der oft verwirrenden Vielfalt der Meinungen den Mut zum eigenen Urteil bewahrt. Daher ist die Arbeit von O. J. R. *Schwarz* als ein guter und verheißungsvoller Anfang des Vergleichs der Damaskusschrift mit dem AT zu werten.

Nach ihrer formalen Seite präsentiert sich die Untersuchung vorteilhaft. Dafür, daß sie in Holland gedruckt und verlegt wurde, weist sie nicht zuviel Druckfehler auf. Die Dissertation wird in Zukunft gewiß zum Rüstzeug für das Verständnis der Damaskusschrift gehören. H. Groß, Trier

Eduard Schweizer: Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951—1963. Zürich-Stuttgart 1963. Zwingli Verlag. 448 Seiten.

Der Ordinarius für neutestamentliche Wissenschaft an der Universität Zürich legt einen Sammelband mit Aufsätzen und Abhandlungen vor, deren 27 Themen sich unter 6 Überschriften präsentieren: Voraussetzungen. Zur Christologie des Neuen Testaments. Zur Pneumatologie des NT. Zur Ekklesiologie des NT. Zur Liturgie des NT. Exegetische Einzelfragen. Schon diese schematische Übersicht läßt erkennen, daß der kostbare Sammelband Arbeiten aus den wichtigsten Forschungsgebieten heutiger neutestamentlicher Wissenschaft zu bieten vermag. Worauf aber das wissenschaftliche Arbeiten zuletzt abzielt, das zeigt der Verfasser wohl nirgendwo besser auf als in seiner Abhandlung, die unter dem Titel „Die historisch-kritische Bibelwissenschaft und die Verkündigungsaufgabe der Kirche" steht (S. 136—149). Es ist die Wiedergabe eines Referats, das Eduard Schweizer auf der Jahrestagung des schweizerischen reformierten Pfarrvereins im Jahre 1962 gehalten hat. Mit Umsicht, Eindringlichkeit, einem trefflichen Einfühlungsvermögen und mit großer sachlicher Klarheit weiß der gelehrte Verfasser darzulegen, warum es ein Auseinander von Wissenschaft und Verkündigung nicht geben darf. Der genannte Aufsatz wäre vielleicht eine gute Einstiegsmöglichkeit für den praktisch im Raum der Verkündigung Arbeitenden, der wieder stärkeren Zugang zur gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion sucht und vielleicht etwas ratlos vor der Fülle eines großen Angebots steht, das durch seine vielfältige Differenziertheit auf den ersten Blick eher abzuschrecken als zur Beschäftigung einzuladen vermöchte. O. K.

Ernst Sellin — Georg Fohrer: Einleitung in das Alte Testament. Heidelberg 1965. Quelle und Meyer. 10. völlig neu bearbeitete Auflage. 576 Seiten.
Professor Fohrer hat diesem altbewährten Werk ein ganz neues Gesicht gegeben. Aus einem Lehrbuch für Studenten ist dabei ein unentbehrliches Werk für den Fachmann geworden. Als Katholik wird man fast ein wenig neidisch, wenn man sieht, welche ausgefeilte Hilfsmittel dem evangelischen Studenten in die Hand gegeben werden.
Die Namen der Autoren empfehlen das Buch mehr als eine Rezension es könnte. Als ganz besonders erfreulich erscheint die sorgfältige und ausführliche Behandlung der Gattungsforschung. Wohltuend präzise sind die einzelnen Gattungen dargestellt; das Weiterstudium ist durch die Literaturangaben leicht gemacht. Das kann dem vielfachen Gerede über die biblischen Gattungen nur dienlich sein. Ein Buch, das hohe Ansprüche stellt und ihnen gerecht wird. D. A.

Suitbert H. Siedl OCD.: Qumran. Eine Mönchsgemeinde im Alten Bund. Studie über SEREK HA — YAHAD (Bibliotheca Carmelitica, cura Fac. Theol. O.C.D. edita. Series II: Studia, Vol. 2). Rom 1963. Desclee & C. und Teresianum Rom. 372 Seiten.
Eine Fachstudie auf dem Boden der Sektenregel, wie sie in 1 QS erscheint, und zwar unter positiver (und begründeter, vgl. S. 3 ff.) Beschränkung auf diese eine „Quelle"! Die Sorgfalt der Anlage dieser Studie, die Selbstbeschränkung in der Auswertung der Ergebnisse, die abwägende Zurückhaltung im Urteil — das alles zeichnet diese Arbeit aus und macht sie zu einem wertvollen Instrument wissenschaftlicher Forschung, das auch dem Studierenden eine gute Einführung in die Probleme bietet.
Gerade unter diesen Voraussetzungen aber empfindet man es als ein wenig hart — trotz des Respekts, den man der anders laufenden Ausführung und ihrer Begründung durch den Autor nicht versagen kann —, daß die Arbeit gar keine „Rücksicht" auf die vielen angrenzenden Fragen nimmt, zumal der Verfasser, eben auch aufgrund seines Standes und Herkommens, sehr qualifiziert erscheint, um in diesen Fragen eines „mönchischen" Lebens mitzusprechen, handle es sich nun um die theoretischen oder auch um die praktischen Aspekte. Vielleicht dürfen wir die Hoffnung haben, daß der Autor, von diesem Feld der Forschung ausgehend, sein Wissen und seine Erfahrungen weiterhin einer tieferen und umfassenderen Durchdringung so wichtiger Gebiete jüdischer wie christlicher Religiosität und Theologie zur Verfügung stellt. O. K.

Alois Stöger: Das Evangelium nach Lukas. 1. Teil. 380 Seiten.
Karl-Hermann Schelkle: Der zweite Brief an die Korinther. 244 Seiten.
Joseph Reuss: Der erste Brief an Timotheus. 104 Seiten.
Alle: Reihe Geistliche Schriftlesung (3, 1; 8; 15). Düsseldorf 1963/1964. Patmos-Verlag.
Von der schon mehrfach im FR angezeigten Reihe „Geistliche Schriftlesung" liegen drei weitere Bändchen vor. An erster Stelle muß die gediegene Auslegung des Mitherausgebers **K.-H. Schelkle** genannt werden, der sich zu dem gesunden Prinzip bekennt, daß wissenschaftliches Verständnis auch dem gläubigen Beten und Betrachten diene. Die Erläuterungen von **J. Reuss** leiden unter der der Auslegung zugrunde liegenden, heute nicht mehr vertretbaren Voraussetzung, die Pastoralbriefe stammten „aus dem letzten Abschnitt im Leben des Apostels". Sind die Konsequenzen einer solchen These für die geistliche Lesung auch nicht so spürbar wie in einem wissenschaftlichen Kommentar, so gilt doch auch hier, daß die Erkenntnis der rechten Situation eines Briefes erst sein volles Verständnis ermöglicht. **A. Stögers** schöne, auf umfangreicher Kenntnis der wichtigeren Literatur beruhende Auslegungen hätten bei einem Verzicht auf psychologisierende Erwägungen noch gewinnen können. Alles in allem ein sehr schöner Fortgang dieser äußerst nützlichen Reihe. R. P.

Gerhard Szczesny (Hrsg.): Die Antwort der Religionen auf 31 Fragen. München 1964. Szczesny-Verlag. 325 Seiten.
Der Herausgeber hat seine Fragen an die Religionen (Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Katholizismus, Protestantismus und Islam) geschickt und für die Art solcher „Anfragen" heute repräsentativ gestellt. Die Antworten sind natürlich nicht nur durch die „Religionen", sondern ebenso stark durch die antwortenden „Theologen" geprägt. Die Lektüre lohnt, sie ist nicht nur äußerst lehrreich, sondern regt zu Vergleich und eigenem Weiterdenken an. Auch wer sich besonders für die Antworten der christlichen Konfessionen und des Judentums interessiert, wird für den durch die Antworten der übrigen Weltreligionen geweiteten Horizont dankbar sein. Für das Judentum antwortet der Frankfurter Professor *Kurt Wilhelm*[1] (meist kurz, aber sehr interessant in der jeweiligen Akzentuierung und der Berufung auf jüdische Autoritäten), für den Katholizismus antworten die Professoren *Karl Rahner* (München) und *Johann B. Metz* (Münster), für den Protestantismus Professor *Ernst Wolf* (Göttingen). Was die einzelnen Religionen möglicherweise in der Auffassung der Fragen eines Mannes, der sich zu keiner von ihnen bekennt, und in deren Beantwortung voneinander zu lernen hätten — darüber wird man nachdenken. Nicht alle werden von allen Fragen in gleicher Weise betroffen (was zum Teil an einer jeweils relativ stark exponierten theologischen Tradition liegt bzw. an deren Fehlen). Bei den Antworten aus dem Judentum fällt u. a. die Betonung der Ethik auf, dann das Unsystematische der jeweiligen, stark aus der Bibel belegten Hinweise, während die Antworten der katholischen Professoren zusammengesetzt in ihrer Ausführlichkeit fast ein kleines Kompendium ausmachen. R. P.

W. Thüsing: Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen. Münster 1965. Verlag Aschendorff (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, Band 1). 275 Seiten.
Zum Titel dieser inhaltstiefen biblisch-theologischen Studie schreibt der Verf. im Vorwort u. a.: „Das uns geläufigere ‚per Christum ad Deum', das in mehr lokaler oder auch kultischer Vorstellungsweise den Zugang zu Gott durch den Hohenpriester Christus bezeichnet, könnte das, was Paulus meint, nur zum Teil ausdrücken. Der Apostel schaut nicht nur auf das Beten durch Christus und den gegenwärtigen ‚Zugang' zum Vater durch Christus, sondern in einer umfassenden heilsgeschichtlichen Blickweise auf die ganze Existenz der Christen, die ‚auf Gott hin' ist, aber zugleich völlig der Herrschaft des Kyrios Christus und der Gemeinschaft mit ihm verhaftet bleibt" (S. V). Damit ist bereits die theologische Tendenz dieser Arbeit, die die Habilitationsschrift des Verfassers darstellt, gekennzeichnet. Man darf dem Werk einen fruchtbaren Eingang in die theologische (nicht nur in die exegetisch-wissenschaftliche) Diskussion wünschen. O. K.

Wolfgang Trilling: Im Anfang schuf Gott ... Eine Einführung in den Schöpfungsbericht der Bibel. Freiburg 1965. Verlag Herder. 141 Seiten.
Aus der immer mehr anschwellenden Flut von Einführungen in die Texte der Genesis ragt das vorliegende Büchlein in bemerkenswerter Weise hervor. Neben der umsichtigen und sachkundigen, dabei sehr gut lesbaren Art der Darstellung gefallen vor allem die grundsätzlichen Entscheidungen. Mit der untrennbaren Einheit von „Inhalt und Form" wird ernstgemacht, die Konsequenzen für die Auslegung werden glücklich gezogen. Die katholische Theologie befindet sich auf dem Weg zu einem erleuchteteren Offenbarungsverständnis, in dessen Horizont ein Gespräch mit dem Judentum leichter sein dürfte. Erkennt man, daß die Genesis im Schöpfungsbericht eine Rekonstruktion im Lichte des „aus der Geschichte und aus der Gottes- und der eigenen Existenzerfahrung einsichtig gewordenen Glaubens" ist, wird man sich von einer voreilig „christlichen" — das jüdische Element überspringenden — Auslegung immer mehr hüten. R. P.

[1] Professor Wilhelm verstarb Mai 1965 (s. Nachruf FR XVI/XVII, S. 168 f.).

Hubertus C. M. Vogt: Studie zur nachexilischen Gemeinde in Esra-Nehemia. Werl 1966. Dietrich Coelde Verlag. 162 Seiten.
Die Bedeutung der nachexilischen Zeit kann man kaum unterschätzen. Weder Kirche noch Synagoge lassen sich geschichtlich ausreichend verstehen ohne die Kenntnis dieser Epoche, in der aus einem Volk eine Gemeinde wurde.
Leider ist diese Zeit nur indirekt von bilischen Zeugnissen erhellt. Man muß hinter die Texte zurückgehen und zwischen den Buchstaben lesen. Das wollen und erreichen die Begriffsuntersuchungen der vorliegenden Arbeit.
Sozusagen nebenbei bringt der Verfasser einen archeologischen Beweis für die Geschichtlichkeit des Exils (15—18). Anhand von Keramikfunden läßt sich nachweisen, daß im Umkreis von Jerusalem — und nur dort in Palästina — um die Wende des 5. vorchristlichen Jahrhunderts eine auffallende Ähnlichkeit mit mesopotamischer Töpferei herrschte, die sich am ungezwungensten durch die Rückkehr einer — allerdings nicht zu großen — Gruppe von Juden erklären ließe, die längere Zeit in Babylonien gelebt hatten.
Theologisch bedeutsamer sind die eigentlichen Begriffsuntersuchungen, vor allem der Wörter ‚Gefangenschaft', ‚Israel' und ‚Völker'. Nach Esr-Neh sind das ‚wahre' Israel nur die Rückkehrer aus der Gefangenschaft, aber auch alle, die sich ihnen angeschlossen haben (42 f. 65. 85). Israel konstituiert sich also durch Bekenntnis, nicht einfach durch Volkszugehörigkeit. Abgefallene Israeliten werden dementsprechend mit den ‚Heiden' zusammen als ‚goijim' bezeichnet (153). — Außerdem erfahren wir interessante Einzelheiten über die soziale Gliederung der sich bildenden Gemeinde.
Jeder, der sich ernsthaft bemüht, das ‚Judentum' geschichtlich zu verstehen, sollte die Ergebnisse dieses Buches kennen. D. A.

F. Vonessen: Mythos und Wirklichkeit. Bultmanns ‚Entmythologisierung' und die Philosophie der Mythologie (Christ heute, fünfte Reihe, sechstes Bändchen). Einsiedeln 1964. Johannes Verlag. 88 Seiten.
In diesem kleinen Traktat gibt der gelehrte Freiburger Verfasser eine sehr erwägenswerte Übersicht über eine Reihe von Begriffen und Inhalten, welche im Zusammenhang mit der Frage nach der Entmythologisierung von größter Bedeutung sind. Was existentiale Interpretation und Hermeneutik sei, was man als die tragenden Voraussetzungen im Programm Rudolf Bultmanns erachten müsse, die Bildung mythischer Begriffe und das für sie anzusetzende Wahrheitsverständnis und schließlich die Frage nach Glaube und Offenbarung — das alles und noch vieles mehr wird in kurzer Form geboten. Man kann nur wünschen, daß der sauberen Sachlichkeit dieses Büchleins beschieden sei, einen wesentlichen Beitrag zur Klärung in einer fast unüberschaubar gewordenen Diskussion leisten zu dürfen. Es wäre schade, wenn es nicht die Bedeutung erlangte, die es beanspruchen darf. Sie ist wahrhaft nicht gering! O. K.

Julius Wellhausen: Grundrisse zum AT. Herausgegeben von Rudolf Smend. Theologische Bücherei, 27. München 1965. Kaiser-Verlag. 238 Seiten.
Martin Kähler: Jesus und das Alte Testament. Bearbeitet und mit einer Erklärung versehen von Ernst Kähler. Biblische Studien, 45. Neukirchen 1965. Neukirchener Verlag. 87 Seiten.
Es handelt sich um Neudrucke berühmter Autoren. **Wellhausens** Werk, von den Orthodoxen beider Konfessionen verteufelt, bis in unsere Zeit beständig ‚widerlegt', ist die Grundlage aller modernen Bibelauslegung geworden. Zu seiner Zeit war es zugleich die Krönung der wissenschaftlichen Bemühungen um das AT. — **Kähler** hat durch seine berühmte programmatische Schrift ‚Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus' der ganzen neuen, an der Bibel orientierten Theologie bis in die Formulierungen hinein den Weg gewiesen.
Natürlich stehen beide im Schatten der seitdem verflossenen Zeit. Wissenschaft und theologische Besinnung sind weiter gegangen und haben die alten Meister überholt. Dennoch hat es einen eigentümlichen Reiz, zu den Anfängen zurückzugehen und die persönliche Stimme derer zu hören, deren Namen so oft genannt werden.
Das Schriftchen **Wellhausens** hat wohl am meisten unter dem Fortgang der Zeit gelitten. Es war nicht sein wichtigstes und bestgearbeitetes, und das wenigste von dem, was er herausarbeitete, würde man heute noch so sagen. Es ist mehr eine ‚Kostprobe' seines Stils und seiner Eigenart, die nach der Absicht des Herausgebers ‚möglichst viele Leser' anregen soll, auch seine Hauptwerke zu studieren. Wellhausen war ein Meister der Sprache und der klaren Gedankenführung; so kann diese Kostprobe schon Appetit machen.
Eine Kostbarkeit ist der angehängte Vortrag über den Lehrer Wellhausens, Heinrich Ewald. Er ist so frisch und lebendig geschrieben, voll von liebenswürdigem Humor und sachlichem Ernst, daß er den Leser mitten hinein führt in die große Anfangszeit der alttestamentlichen Wissenschaft.
Auf den ersten Blick scheint die Arbeit **Kählers** schwieriger; der große Systematiker führte die Feder nicht so leicht. Doch bald nimmt er den Leser gefangen durch die unerbittliche Folgerichtigkeit des Gedankens, und manches könnte man heute kaum besser sagen.
Großartig ist der Schluß, in dem er alle theologische Rechtfertigung der Bibel, soweit sie Menschenwerk ist, zerschlägt; die Bibel rechtfertigt sich selbst durch ihre Wirklichkeit und Wirksamkeit. Ihre Wirkgeschichte — und das ist auch die kirchliche Auslegung — gehört unabdingbar zu ihr selbst.
D. A.

Herbert Werner: Abraham. Der Erstling und Repräsentant Israels. Göttingen 1965. Vandenhoeck & Rupprecht. 246 Seiten.
Das Buch will einem ‚Experiment' dienen (9). Sein Anliegen darf nicht überhört werden. Der Autor meint, und man muß ihm recht geben, daß im Religionsunterricht zu viel biblischer Stoff behandelt werden müsse. Das zwingt zu einer sehr oberflächlichen Behandlung, die den Texten weder als Literatur noch als Gotteswort gerecht werden kann. Warum kann man den Bibelunterricht, wie jeden anderen auch, nicht ‚exemplarisch' geben (24)? An ausgewählten Stücken wäre die Struktur des alttestamentlichen — und biblischen — Glaubens aufzuzeigen. Tatsächlich eignen sich die Abrahamsgeschichten dazu besonders.
Bei aller Unterstützung, die dieser Absicht zu geben ist, kann jedoch die besondere Ausführung nicht ganz überzeugen. Man wird den Verdacht nicht los, hier werde nicht der Text gedeutet, sondern er diene nur als Haken, an dem der Verfasser sein ganzes theologisches Wissen aufhängt. Worte werden isoliert und erfahren eine Deutung, die weit über den Zusammenhang der Stelle hinausgeht (so etwa die Erklärung des Namens ‚Jahwe' 39—42); und oft wird mehr aus dem Text herausgeholt, als drin ist (vgl. etwa S. 44 ff.). Zudem wäre zu wünschen, daß die schlichte Sprache der Bibel etwas mehr auf die Darstellung einwirken würde, die nicht immer sehr weit von Theologenjargon entfernt ist.
Ausgezeichnet ist dagegen wieder der letzte Teil, der allgemein über die Abrahamsgeschichten im Unterricht handelt und eine Fülle von Anregungen gibt. Als Kuriosum sei vermerkt, daß gerade anläßlich der Frage, ob der Mensch durch eigene Werke gerechtfertigt werde, ‚für die Möglichkeiten und Grenzen der Verständigung mit der römisch-katholischen Kirche gesprochen werden' solle (129). Hält der Verfasser das wirklich noch für die Kontroversfrage? Dann möchte man ihn bitten, das gleiche wohlwollende Verständnis, das er den alttestamentlichen Abrahamsgeschichten entgegengebracht hat, auch auf die katholische Theologie auszudehnen. D. A.

Claus Westermann: Forschung am Alten Testament (Theologische Bücherei, Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, Band 24). München 1964. Chr. Kaiser Verlag. 360 Seiten.

Der Band enthält neun Aufsätze, darunter vier bisher nicht veröffentlichte. Es sei an dieser Stelle erlaubt, besonders auf eine Studie aufmerksam zu machen. Sie trägt den Titel: „Das Verhältnis des Jahwe-Glaubens zu den außerisraelitischen Religionen" (S. 189 ff.). Hier werden mit großer Sachkenntnis jene Fragen angegangen, die namentlich im Hinblick auf die Zukunft Juden wie Christen sich werden gemeinsam stellen müssen, so sie in unserer Welt glaubwürdig bleiben wollen.

O. K.

Hans Walter Wolff: Wegweisung. Gottes Wirken im Alten Testament. München 1965. Kaiser-Verlag. 198 Seiten.

Das Bändchen enthält eine Sammlung von Vorträgen des bekannten Exegeten. Es ist außerordentlich begrüßenswert, daß ein Wissenschaftler von seinem Rang verständlich zu Laien spricht. Der Verfasser weiß, daß die Bibel nicht nur, nicht einmal in erster Linie, dem Wissenschaftler übergeben ist, sondern zunächst dem Gläubigen. Ihm will er helfen.

Die Vorträge sind im einzelnen, wie zu erwarten, recht unterschiedlich. Einige verlangen wenig Vorkenntnisse und nur etwas Neugierde, andere haben den gläubigen, mit der Bibel vertrauten Leser vor Augen. Alle aber sind so geschrieben, daß man sie ohne Mühe lesen kann. Wenn auf Einzelaufsätze hingewiesen werden darf, so ist sicher der über ‚Gottesglaube und Selbstverständnis Altisraels' zu nennen; er ist ein überzeugendes Beispiel für die Gültigkeit des AT heute. Auch über die Botschaft vom ‚Menschen nach den biblischen Schöpfungserzählungen' wird sich der Leser gerne, anhand eines solchen Führers, orientieren. Die schöne Auslegung des 1. Psalmes gibt Mut, die Psalmen als Christ zu meditieren, ohne ihnen Gewalt anzutun.

D. A.

S. J. Agnon: Im Herzen der Meere und andere Erzählungen. Übersetzung aus dem Hebräischen von Karl Steinschneider und Max Strauß. Nachwort von Tuwia Rübner. Zürich 1966. Manesse-Verlag. 616 Seiten.

Samuel Josef Agnon ist der heute wohl bedeutendste Dichter der neuen hebräischen Literatur. Die Manesse-Bibliothek der Weltliteratur hat in ihrer Reihe zu Recht einen Auswahlband treffender Erzählungen aufgenommen. Von den in diesem Band vereinigten Erzählungen sei besonders hervorgehoben die Novelle: Zwei Gelehrte, die in unserer Stadt lebten. Gerade diese Erzählung dürfte nämlich eine besonders gute Einführung in den Geist des Lernens darstellen. Von der Intensität des Talmudstudiums bekommt auch der nichtjüdische Leser einen zutreffenden Einblick. Agnon schildert wahrheitsgetreu und ohne jede Schönfärberei das einst in Osteuropa so eigen geprägte jüdische Leben. Die Begrenzung des Studiums auf die Tradition, das Verharren in der überlieferten Methode, das Sichversagen gegenüber neuen Einflüssen wird nicht verschwiegen. Auch menschliche Schwächen unterschlägt Agnon nicht. Aberglauben und Hartherzigkeit werden wahrheitsgemäß zur Sprache gebracht, aber selbst dann, wenn ein Mensch in seiner Begrenztheit und in seinen Schwächen gezeigt wird, geschieht es doch nicht ohne Sympathie. In der Novelle: Zwei Gelehrte, die in unserer Stadt leben, werden einander gegenübergestellt der Rabbi Mosche Pinchas, dem das Lernen sein Ein und Alles ist, und der Rabbi Schlomo Halevi, der bei aller Gelehrsamkeit die Herzensgüte nicht vergißt. Ein Höhepunkt der Erzählung ist der Wettstreit zwischen den beiden Gelehrten anläßlich der Einführungspredigt des Rabbi Schlomo Halevi. Aber auch sonst enthält die Erzählung viele faszinierende Partien, so z. B. die Beschreibung vom Sterben und von dem Begräbnis des Rabbi Schlomo Halevi. Agnon deutet den Sinn seiner Erzählung mit folgenden Worten: „Mit dieser Geschichte hatte ich nicht die Absicht, ein Muster von einem Mustermenschen zu erzählen (damit ist eben Rabbi Schlomo Halevi gemeint) und nicht von Rabbi Mosche Pinchas eifervoller Art, sondern ich habe die Taten zweier Gelehrten, die vor zwei oder drei Generationen in unserer Stadt lebten, berichtet, zu einer Zeit, als noch die Thora Israels Stolz war und ganz Israel auf den Pfaden der Thora wandelte, die des Ewigen, unseres Hortes, Freude ist; bis zu der Zeit, da der Messias kommt, und bis zum Ende der Zeiten. Dann werden wir aus des Messias Munde die Lehre vernehmen; denn mit jedermann aus Israel, der bei Lebzeiten die Thora aus Liebe zu ihr lernte, wird er sie lernen" (Vgl. S. 232 ff.).

Wenn uns Martin Buber durch seine Dichtungen die Frömmigkeit der Chassidim nahegebracht hat, so dürfen wir gerade diese Erzählung Agnons als wertvolle Ergänzung empfehlen, die geeignet ist, die mehr traditionelle Haltung der Orthodoxie verständlich zu machen. Nicht verschwiegen sei, daß Agnon auch die Frömmigkeit der Chassidim trefflich zu schildern weiß und daß das Feld seiner Erzählungen sich von Osteuropa bis Israel spannt[1].

W. E.

Samuel Joseph Agnon: Der Treueschwur. Erzählung. Aus dem Hebräischen von Tobias Rübner. Frankfurt/Main 1965. Fischer-Verlag. 104 Seiten.

In der Erzählung der Treuschwur gelingt es Samuel Joseph Agnon, den Ton der Sprache zwischen Legende und Bericht zu halten. Beides ist in der Erzählung miteinander verbunden. Der nüchterne Bericht eines scheinbar alltäglichen Lebens, denn rein äußerlich unterscheidet das Leben des Algenforschers Jaakow Rechnitz nichts von dem anderer Pioniere in Israel. Was ihn auszeichnet, ist die Unbeirrbarkeit seines Forscherdranges, die Stetigkeit seiner Arbeit, die Liebenswürdigkeit seines Wesens. Aber das ist alles auch bei anderen Menschen zu finden. Auch daß ein Kreis junger Menschen sich ihm anschließt, ist nicht erstaunlich; wohl sind die sechs Mädchen, die mit ihm regelmäßig spazierengehen, ebenso lebenswahr wie anmutig dargestellt. Aber das alles bleibt ganz im Normalen. Hinter dieser alltäglichen Geschichte steht jedoch noch eine andere: die der frühen Verbindung von dem Mädchen Schoschana mit Jaakow, und der Wirkkraft des kindlichen Treuschwurs. Der Treuschwur führt sie über die Distanz weiter Entfernungen wieder zurück und über den Abstand der Jahre hinweg wieder zusammen. Der Treuschwur wirkt schließlich heilend. In dem Wettkampf der Mädchen gliedert sich schließlich auch Schoschana ein, die vom Krankenbett sich ganz plötzlich wieder erhoben hat. Der Erzähler hält die Schilderung an der Grenze zwischen Traum und Wirklichkeit. Mit dieser kleinen Erzählung vermag er ein ebenso liebenswürdiges wie Sympathie erweckendes Bild der Pionierzeit zu zeichnen.

W. E.

Bernhard Blumenkranz: Juden und Judentum in der mittelalterlichen Kunst. Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1963. Stuttgart 1963. W. Kohlhammer-Verlag. 88 Seiten, 98 Abb.

Bereits in dem vom Rezensenten gemeinsam mit E. L. Ehrlich herausgegebenen Buch Judenhaß — Schuld der Christen!? (vgl. FR XVI/XVII, 61/64, S. 140), sowie in einem Artikel der Zeitschrift L'arche hat der in Paris wirkende Mediaevist Bernhard Blumenkranz einige Beispiele aus dem in jahrelangen Streifzügen gesammelten Bildmaterial zum Thema der Darstellung von Juden und Judentum in der mittelalterlichen Kunst veröffentlicht. In der jetzt vorliegenden Arbeit konnte er ein weitaus umfangreicheres Bildmaterial veröffentlichen, mit dem er eine Vorlesung illustriert, die er am Institutum Judaicum in Münster/Westfalen gehalten hat. Es geht ihm nicht um die Frage nach der Stellung der Juden zur mittelalterlichen Kunst, als vielmehr um die Vorstellung von Juden und Judentum im Spiegel der mittelalterlichen christlichen Kunst. Bernhard Blumenkranz, der sich seit vielen Jah-

---

[1] Die Königliche Schwedische Akademie hat am 20. 10. 1966 den *Nobelpreis für Litteratur* dem israelischen Dichter Josef *Agnon* und der in Schweden lebenden jüdischen Dichterin Nelly *Sachs* zu gleichen Teilen zuerkannt. „Das schwedische Komitee verlieh Josef Agnon den Preis ‚für seine tiefgreifend charakteristische Erzählkunst, motiviert aus dem Leben des jüdischen Volkes'. Nelly Sachs erhielt den Preis ‚für ihr hervorstechendes lyrisches und dramatisches Werk, das das Schicksal des jüdischen Volkes mit bewegender Kraft interpretiert'." (In: Münchener Jüdische Nachrichten [16/40], 28. 10. 1966.) (Nach Redaktionsschluß d. FR.)

ren um die Erschließung des Verhältnisses von Juden und Christen im frühen Mittelalter bemüht hat und der u. a. auch seine Aufmerksamkeit den jüdischen und christlichen Konvertiten im Frühmittelalter zugewandt hat (vgl. Judentum im Mittelalter), geht von der Erfahrung eines der von ihm geschilderten Konvertiten Hermann Judaeus von Köln aus. Um das Jahr 1100 wurde er von seinem Vater nach Münster gesandt, um dann dort von dem Bischof ein Darlehen einzutreiben. Fünf Monate lang mußte er auf die Rückerstattung des Geldes warten. In dieser Zeit besuchte er häufig Kirchen und Kapellen. Dabei wurde sein jüdisch-religiöses Empfinden immer wieder aufs neue von den karikierenden Judenbildern verletzt. Seine Frage nach den Motiven für diese Karikaturen blieb damals unbeantwortet. Bernhard Blumenkranz sucht unter dem Stichwort das Bilderevangelium des Hasses die inneren Gründe für die verzerrenden Darstellungen von Juden in der mittelalterlichen christlichen Bildkunst herauszuarbeiten. Dabei bleiben die eigentlichen zeit- und sozialgeschichtlichen Bezüge unberücksichtigt.

Die zahlreichen Illustrationen, in denen Wundergeschichten beschrieben werden, wie der von Theofilus, der von einem Juden zum Abfall vom Glauben verführt wurde, oder von der Entdeckung des heiligen Kreuzes durch die Kaiserin Helena mit Hilfe eines Juden aus Jerusalem, finden also in der vorliegenden Darstellung ebensowenig Berücksichtigung wie die historischen Darstellungen von Judenvertreibung und Judenverfolgung oder die pseudohistorischen, die Blutbeschuldigungen zum Gegenstand haben. Da sich Bernhard Blumenkranz vorwiegend mit theologischen Fragen beschäftigt, seine Untersuchungen daher vor allem auf der mittelalterlichen Literatur aufbauen, entnimmt er den größten Teil des von ihm herangezogenen Materials dem Gebiet der Buchmalerei. Seine Untersuchung gilt vor allem der Darstellung der Juden in alt- und neutestamentlichen Szenen. Im Anschluß an die neutestamentlichen Szenen wird auch das Thema Synagoga und Ecclesia abgehandelt. Vor allem bietet dazu die allegorisierende Darstellung in der Kreuzigung Anlaß, da gerade die frühmittelalterliche Kunst Ecclesia und Synagoga unter dem Kreuze darstellt. In der frühmittelalterlichen Kunst wird das Judentum, verkörpert durch die Gestalt der Synagoga, als ein der Kirche fast ebenbürtiger, jedenfalls selbstbewußter, stolz kämpferischer, noch ungebeugter Gegner dargestellt. In der spätmittelalterlichen Kunst, aber auch schon in manchen Beispielen aus dem hohen Mittelalter wird die Synagoga als die unterliegende dargestellt. Synagoga und Hölle werden dann eng zusammengerückt. Auf der Wiltener Patene des 12. Jahrhunderts schreiten die Juden auf das weitgeöffnete Höllentor zu, das mit dem Spruchband Synagoga gekennzeichnet ist. Synagoga wird auf einem Altarhimmel aus Oslo, Universitätssammlung, der aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts stammt, als verführerische Dirne mit entblößtem Oberkörper, geschwellten Brüsten und muskulösem Bauch dargestellt. Derartige Bilder führen uns in Erinnerung, daß die Dirnenfarbe, gelb, auch die Farbe des Judenrings ist und erinnern uns an die Perfidie der Nationalsozialisten, die die gleiche Farbe für den Judenstern verwendeten.

In der übergroßen Darstellung des Beschneidungsmessers bei der Beschneidung Christi wird etwas von dem geheimen Horror der Christen vor dem ihm unverständlichen Kult der Juden deutlich und deutet sich etwas an von den Motiven, die der Blutbeschuldigung zugrunde liegen. Die Betrachtung der von Bernhard Blumenkranz gesammelten Kunstwerke macht deutlich, wie tief eingewurzelt der Antijudaismus auch in der christlichen Überlieferung ist. Wer sich mit der Geschichte des Antisemitismus beschäftigt, findet in dieser Studie viel anschauliches Material, das die sozialgeschichtlichen Untersuchungen von Baron und anderen gut ergänzt. W. E.

Walter Boehlisch (Hrsg.): Der Berliner Antisemitismusstreit = sammlung insel Bd. 6. Frankfurt/M. 1965. Insel Verlag. 267 Seiten.

Walter Boehlich hat eine Reihe Dokumente zusammengetragen, die Stärke und Auswirkung des Universitätsantisemitismus in den Jahren 1879 und 1880 dartun. Im Mittelpunkt der Dokumentation steht die Auseinandersetzung zwischen Heinrich Treitschke und Theodor Mommsen über die Bedeutung oder die rechte Einschätzung der Juden. Der Professor Treitschke und der Hofprediger Adolf Stöcker machten beide unabhängig voneinander aber im gleichen Jahr 1879 den Antisemitismus dem Bürgertum annehmbar. Beide waren zwar weit entfernt von der radikalen Konsequenz des Antisemitismus nationalsozialistischer Prägung. Aber darum war doch ihr Antisemitismus nicht weniger verhängnisvoll. Gerade durch ihre Unterscheidung zwischen guten und schlechten Juden machten sie den Antisemitismus dem nicht-totalitären Bürgertum annehmbar. „Beide, Stöcker und Treitschke, haben einen Antisemitismus großgemacht, der jederzeit unter dem Deckmantel des Scheins behaupten konnte — und behauptet hat — gar nicht antisemitisch zu sein" (S. 238). Gerade deshalb konnte er umso tiefer sich in die Gemüter eingraben. Treitschke fand einen Widersacher in dem liberalen Historiker der römischen Antike, Theodor Mommsen. Noch war die Zeit für eine Verrohung nicht reif. Die Argumente Mommsen trugen für den Augenblick den Sieg davon, jedoch leider nur für den Augenblick. Man muß dem Urteil des Herausgebers zustimmen: Die Entwicklung folgte Treitschke, aber sie gab Mommsen recht. Es waren in diesen Männern die beiden an der Berliner Universität denkbaren Extreme aneinandergeraten: ein verstockter Konservativer und ein unbestechlicher Liberaler, ein Empfinder und Denker, ein verschwommener Phrasendrescher und ein glänzender Stilist, ein Moralredner und ein Moralist" (S. 262 f.). Um diese beiden Gegner gruppiert der Herausgeber andere Autoren, die in den Streit eingegriffen haben, die Historiker Harry Breßlau und Heinrich Graetz, die sich beide zum Judentum bekennen. Breßlau, Mitarbeiter der Monumenta Germaniae Historica, Graetz, der erste große Geschichtsschreiber einer umfassenden Geschichte der Juden. Daneben kommen Politiker wie der Liberale Ludwig Bamberger, ein Philosoph wie Hermann Cohen zu Worte. Die reichhaltige Sammlung gibt ein unmittelbares Bild von den Auseinandersetzungen der beiden Jahre. Jedem, der sich über die Entwicklung des Antisemitismus in Deutschland im ausgehenden 19. Jahrhundert zutreffend unterrichten will, wird dieser Sammelband eine wertvolle Hilfe sein. W. E.

Franz Böhm und **Walter Dirks** (Hrsg.): Unter Mitarbeit von **Walter Gottschalk:** Judentum. Schicksal, Wesen und Gegenwart. Wiesbaden 1965. Franz Steiner Verlag. Zwei Bände, zusammen 953 Seiten.

Im Vorwort schreiben die Herausgeber, es sei ihre Absicht gewesen, ein Buch über Judentum für deutsche Leser zu schreiben. Als eigentlichen Leserkreis denken sie sich „Multiplikatoren", Journalisten, Geistliche, Lehrer, Abgeordnete, Jugendleiter. Darüber hinaus soll jeder interessierte Deutsche hier Auskunft finden.

Die Initiative zu diesem Handbuch ging schon früh aus: eine Tagung des Jahres 1954, veranstaltet von der Bundeszentrale für Heimatdienst, die heute in Bundeszentrale für politische Bildung umbenannt ist, zu der Erzieher, Theologen, Publizisten, Politiker, Wissenschaftler eingeladen waren, gab den Anstoß. Eine umfassende Dokumentation sollte helfen, die Vorurteile gegen das Judentum zu überwinden, das Erbe der nationalsozialistischen Ära zu beseitigen. Hervorragende Wissenschaftler konnten zur Mitarbeit gewonnen werden. Auch die Namen der Herausgeber ließen ein wertvolles Werk erwarten. Die schwere Erkrankung des ursprünglichen redaktionellen Leiters ließ jedoch das Werk ins Stocken geraten. Hätte sich nicht Ende 1959 Professor Gottschalk bereitgefunden, die Aufgaben des Redaktors zu übernehmen, wer weiß, ob das Buch je vollendet worden wäre. Dem Redaktor muß man daher vor allem Dank sagen, denn seine Arbeit war wenig beneidenswert. Wenn das Handbuch doch noch erscheinen konnte, so ist das nur möglich gewesen infolge seiner aufopfernden Mitarbeit.

Strukturmängel konnte auch der Endredaktor nicht mehr beheben, sonst hätte das Buch von Grund auf neubearbeitet werden müssen. Die wenigsten Autoren wären dazu bereit gewesen. Einige hatte zudem längst der Tod hinweggerafft, so Professor *Wilhelm*, Professor *Thieme*, den ehemaligen Kölner Rabbiner Dr. Adolf *Kober*, der den Abschnitt über die Geschichte der Juden in Europa bis zur Emanzipation verfaßt hatte, und Professor Alfred *Weber*, aus dessen Feder der Beitrag der Juden zur Menschheitsgeschichte stammt. Ein großer Teil der Aufsätze stammt noch aus der Zeit aus der Mitte der fünfziger Jahre, Ergänzungen konnten nicht immer gemacht werden; wo sie gemacht wurden, liegen sie inzwischen auch schon wieder Jahre zurück. Kaum ein Beitrag berücksichtigt die jüngste Literatur. Daß die Ergebnisse der Ausstellung Monumenta Judaica in Köln nicht eingearbeitet werden konnten, ist bedauerlich. Daß Ernst *Fraenkel*, dessen Thema lautete: Der Beitrag der deutschen Juden auf wirtschaftlichem Gebiet, aber auch die Studie von Hermann *Kellenbenz*, Sephardim an der unteren Elbe, die immerhin bereits 1958 im Steiner Verlag Wiesbaden erschienen ist, also im gleichen Verlag, in dem nun auch dieses Handbuch veröffentlicht wurde, ist schwer verständlich. Hinzu kommt, daß ein Teil der Beiträge auch schon an anderer Stelle veröffentlicht wurde. Der Beitrag von Karl Thieme, Der religiöse Aspekt der Judenfeindschaft, erschien bereits im Oktober 1957 als Vorabdruck im Freiburger Rundbrief, der Anhang bereits in der gleichen Zeitschrift 1950. Über die Seelisberger Thesen und ihre Vorgeschichte etwas zu hören, ist gewiß ganz interessant. Inzwischen aber gab es die Erklärung von New Delhi und des Zweiten Vatikanischen Konzils. Schade, daß diese Erklärungen nicht berücksichtigt wurden.

Die Artikel sind nicht nur zum Teil schon mehr als zehn Jahre alt, es kommt noch als weiterer Mangel hinzu, daß es offensichtlich wenigstens im Stadium der Vorbereitung keine Richtlinien für den formalen Aufbau gab. Einige Artikel haben daher Anmerkungen, andere geben wenigstens ein Literaturverzeichnis, andere verzichten auch darauf. Schließlich muß heute die Frage nach dem Sinn eines solchen Handbuches gestellt werden. Wenn es ursprünglich die Absicht der Herausgeber war, dem Mangel an Informationsmöglichkeiten abzuhelfen, so muß man sagen, daß sich die Situation seit der ersten Hälfte der fünfziger Jahre doch weitgehend geändert hat. Das Bücherangebot ist wieder gut. Dissertationen über jüdisch-historische Themen beginnen häufiger zu werden. Lexiken stehen wieder zur Verfügung oder sind in Vorbereitung. Aber immer noch gibt es viele Leute, die unzureichend unterrichtet sind, immer noch gibt es genügend Menschen, die Antwort heischen und nach einer ersten Orientierung fragen. Ihnen wird das Handbuch gute Dienste tun.

Auch wird jeder, der sich mit Fragen des Judentums beschäftigt, zugeben müssen, daß er nicht in allen Gebieten gleich gut bewandert ist. Hier hilft ihm das Handbuch seine Lücken ergänzen.

Das Handbuch ist in folgende Abschnitte gegliedert: Geschichte der Juden, das Wesen des Judentums, Leistung des Judentums, Judenfeindschaft, die gegenwärtige Situation des Judentums. Das Schicksal der Juden in Deutschland steht im Mittelpunkt des Werkes. Zwar werden auch die Juden in anderen Ländern erwähnt, aber, abgesehen von dem Beitrag von Kurt *Wilhelm*, der einen anschaulichen Bericht von den Juden Palästinas von der Zerstörung des Tempels bis zu den Anfängen des Zionismus gibt und damit das Problem der Kontinuität berührt, werden die außerdeutschen Juden in ihrer Individualität kaum sichtbar.

Aber auch andere wichtige Bereiche werden nicht behandelt. So fehlt ein Abschnitt über die jüdische Mystik, über die jüdische Liturgie. Doch sei nicht weiter aufgezählt, was noch alles in das Buch hineingehört hätte. Judentum ist so vielgestaltig, daß ein Handbuch immer eine Auswahl bieten muß. Bleibt die Frage nach dem Auswahlprinzip. Da das Handbuch dazu bestimmt ist, Vorurteile zu überwinden, kann es nicht wundern, daß ein apologetisches Prinzip vorherrschend sein mußte. Daher die Betonung der Leistungen. Während sich Ernst Gottfried *Lowenthal* darauf beschränkt, wichtigste jüdische Wissenschaftler zu nennen, versuchen andere Deutungen der Leistungen, aber auch der Gefährdungen, so Karl Heinrich *Rengstorf*, der über den Beitrag der deutschen Juden auf kulturellem Gebiet schrieb, und Ernst *Fraenkel* in seinem wirtschaftshistorischen Beitrag.

Einen gewichtigen Platz erhielt die Frage nach der Religion der Juden, dargestellt von Hans Joachim *Schoeps*, die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Volk, dargestellt von Walter *Dirks* und Eleonore *Sterling*, die in diesem Komplex auch die Frage einer jüdischen Rasse noch einmal diskutieren, schließlich die Frage nach dem Verhältnis von Judentum und Christentum, dargestellt vom theologischen Aspekt durch Hendrik *van Oyen*, vom soziologischen Aspekt her durch Alfred *Weber*. Indem letzterer so nachdrücklich von soziologischer Sicht aus die Verbundenheit von Jesus und Paulus mit dem Judentum aufweist, macht er sichtbar, wie wir uns dem Gespräch mit den Juden nicht entziehen können, auch dann nicht, wenn der Juden es sehr wenige in Deutschland geworden sind. Die christliche Botschaft kann sich von dem Wurzelgrund im Judentum nicht lösen.

Daß das Handbuch Wünsche offenläßt, haben wir ausgesprochen. Einen Wunsch aber erfüllt es vor allem: Zeugnis zu geben von dem, was Juden Deutschland bedeutete, ahnen zu lassen, was wir verloren haben, zu mahnen, nicht zu vertun, was Juden uns geschenkt haben. Das Handbuch ersetzt nicht weitere Studien, aber es gibt Handreichungen und lädt zu weiteren Studien ein. W. E.

John Bright: Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Schwelle des Neuen Bundes. Düsseldorf 1966. Patmos Verlag. 584 Seiten, 16 farbige Karten.

In kaum einem anderen Bereich der alttestamentlichen Wissenschaft ist die Fülle an Übersetzungen so groß wie bei den Werken über Geschichte und Archeologie. Offenbar ist hier das Interesse des deutschen Lesers größer als die Bereitschaft der deutschen Wissenchaft, ihm entgegenzukommen. Tatsächlich konzentriert sich die derzeitige Exegese auf die Botschaft der Bibel; die von der Bibel erzählte Geschichte wird nicht selten als unwichtig angesehen. Diese Zurückhaltung scheint die breite Leserschaft nicht zu teilen; so holt sie sich ihre Auskunft von auswärts.

Sicherlich gehört das Werk J. Bright's aus der Albright-Schule zum Besten, zu dem man ihr raten kann. Das Buch liest sich leicht, oft spannend, und ist sorgfältig und zuverlässig gearbeitet. Wer will, kann sich überdies anhand der guten Literaturangaben in einzelne Fragen gründlicher einarbeiten.

Besonders erfreulich ist die Einbettung der Geschichte Israels, zumal in den Anfängen, in die Geschichte des ganzen Alten Orients. Die Darstellung der ersten Zeit Israels, der Patriarchengeschichte, ist vorsichtig, aber hinsichtlich der Historizität zuversichtlicher als in der deutschen Wissenschaft weithin üblich. Da die Historie für wichtiger gehalten wird, wird sie auch häufiger als echt angesehen, und oft mit guten Gründen. Nur hin und wieder hat man den Eindruck einer allzu eifrigen Beteuerung, etwa wenn den Patriarchen ganz allgemein der Rang geschichtlicher Persönlichkeiten zugesprochen wird. Der Leser wird dabei doch wohl auch an die zwölf Söhne Jakobs denken, über deren Geschichtlichkeit sich der Verfasser selbst keineswegs so sicher ist (S. 77. 145); auch wird etwa zwischen Abraham und Jakob-Israel ein Unterschied zu machen sein. Die auffällige Trennung zwischen Exodus und Sinai in großen Teilen der Überlieferung wird bagatellisiert (S. 114), und der Theorie Alt's zu bescheinigen, sie ‚vereinfache' das Problem der Landnahme, ist kaum gerechtfertigt (118). Auch sollte man einem Mann wie M. Noth nicht so schnell ‚reine Willkür' vorwerfen (S. 115).

Fast durchweg jedoch kann sich der Leser dem Autor anvertrauen. Wenn dieser eine umstrittene Ansicht wiedergibt, sagt er es, und nie wählt er seine Position unbedachtsam. Von der Königszeit an gibt es ja ohnehin nicht mehr viele Streitfragen; und in einer wohl unlösbaren, die dem Verhältnis

zwischen Esra und Nehemia gilt, legt er in einem eigenen Exkurs sehr sorgfältig seine Ansicht neben denen anderer Historiker dar.
Besonders gelungen scheint auch der sechste Teil: über die Bildung der jüdischen Gemeinde. Mit Recht nimmt die Übersicht über die innere Entwicklung des Judentums größeren Raum ein als die über seine äußere Geschichte. Einige Vereinfachungen sind wohl durch die Raffung des Stoffes entstanden; so die schnelle Identifizierung pharisäischer und apokalyptischer Kreise (498); auch scheint die Darstellung der jüdischen Gesetzesreligion zu sehr an der paulinischen Polemik ausgerichtet (S. 473). Doch kann das den ausgezeichneten Eindruck, den das Buch macht, nicht ernsthaft mindern. D. A.

Max Brod: Johannes Reuchlin und sein Kampf. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1965. W. Kohlhammer Verlag. 360 Seiten.
Seit der grundlegenden Reuchlin-Biographie von Ludwig Geiger, die bereits 1871 erschien, fehlte es bisher an einer neuen, umfassenden Gesamtdarstellung seines Lebens und Wirkens, die die neuen Ergebnisse der Forschung zu bestimmten Aspekten seines Lebens, aber auch die Forschungen zur Geschichte des Mittelalters und der Renaissance berücksichtigt hätte. Diesem Mangel suchte nun Max Brod abzuhelfen. In dreijähriger Arbeit entstand sein Reuchlin-Buch.
Wiewohl Max Brod kein Fachhistoriker ist und keine eigenen Studien zu Reuchlin vortragen kann, hat er doch ein höchst nützliches Buch geschaffen. Er brachte dazu als Voraussetzung ein starkes historisches Interesse mit, dem wir einige bedeutsame historische Romane verdanken. Vor vielen Jahren hat er sich einer Persönlichkeit zugewandt, die der Reuchlinzeit verhältnismäßig nahe steht, David Reubeni. Was ihn aber vor allem zu seiner Biographie veranlaßte, war sein Gerechtigkeitssinn. Nach seiner Überzeugung gehört Reuchlin zu den zu Unrecht Vergessenen, während er Erasmus für ebenso zu Unrecht überschätzt hält. Einen der wesentlichen Gründe für diese Tatsache sieht er darin, daß von den Schriften des Erasmus, zumindest von seinem Lob der Torheit, soviel Übersetzungen vorliegen, daß sich jeder Gebildete ein Bild von seiner Persönlichkeit machen kann. Man wird ergänzend sagen dürfen, daß die Erasmus-Porträts, insbesondere die Holbeins, nicht minder zur Identifikation von Humanismus und Erasmus beigetragen haben. Von Reuchlin gibt es nur wenige Bildnisse. Von ihnen kann nur ein einziges als authentisch gelten. Sein Name ist dem Gebildeten durch den Streit mit Pfefferkorn und den Kölner Dominikanern bekannt; denn in diesen Streit griffen Humanisten wie Ulrich von Hutten u. a. mit den Dunkelmännerbriefen ein. (Diese liegen inzwischen in der angenehmen Übersetzung von Wilhelm Binder, rev. von Peter Amelung, in der Reihe „Die Fundgrube" des Winkler-Verlages, München 1964, vor.) Reuchlins Schriften, die uns seinen Stil und seinen Charakter am besten enthüllen könnten, sind aber noch großenteils unerschlossen. Zwar hat ein Nachdruck des Friedrich-Fromann-Verlages seine beiden Hauptwerke De verbo mirifico und De arte cabbalstica in einem Faksimile-Neudruck zugänglich gemacht, doch stellt das Humanistenlatein an die Geduld des heutigen Lesers große Anforderungen. Das gleiche gilt auch für die Briefe, die bereits Ludwig Geiger erschlossen hatte. Von seinen juristischen Arbeiten ist wenigstens sein Rechtsgutachten jüngst durch die Übersetzung von Antonie Leinz-v. Dessauer ins moderne Deutsch übertragen worden. Ein hauptsächliches Verdienst der Monographie von Max Brod liegt darin, daß in ihr die Schriften Reuchlins durch ausführliche Inhaltsangaben und Zitate zu Wort kommen. Auch die Briefe werden dem Leser erschlossen. Dabei wird sichtbar gemacht, wie vielseitig die Interessen Reuchlins waren. Neben seinen Bemühungen um die christliche Kabbala, neben seinen juristischen Erörterungen steht auch sein Beitrag zur humanistischen Komödie, die beiden Komödien Sergius und Henno.
Unter Heranziehung der neueren philosophiegeschichtlichen Forschungen kann Max Brod auf die Abhängigkeit Reuchlins von den Schriften des Nikolaus Cusanus einerseits, des Pico della Mirandola andererseits verweisen. Zur Deutung des Verhältnisses Reuchlins zur Kabbala stützt sich Brod vor allem auf die Forschungen von Gershom Scholem.
Wohl um nicht den Anspruch zu erheben, als selbständiger Forscher zu gelten, hat Max Brod seinem Buch keinen Quellen- und Anmerkungsapparat beigegeben. Seine Redlichkeit gegenüber den Autoren, denen er seine Erkenntnisse verdankt, veranlaßte ihn jedoch, im Text wiederholt auf sie hinzuweisen. Dieses Verfahren erleichtert freilich dem Leser nicht gerade die Lektüre. Außerdem ist das Buch mit zahllosen Reflexionen belastet, in denen sich Max Brod über Fragen ausläßt, die nicht immer unbedingt etwas mit dem eigentlichen Gegenstand seiner Monographie zu tun haben. So erscheinen die zahlreichen Verweise auf Franz Kafka nicht gerade unbedingt gerechtfertigt. Andererseits weist die Bibliographie eine gewisse Zufälligkeit auf. Wichtige Titel fehlen, so z. B. Lewis W. Spitz, The Religious Renaissance of the German Humanists, Cambridge/Mass. 1963. Ebenso ist keine der Arbeiten von F. Secret erwähnt. Ebensowenig findet sich der Name Blau, obwohl bereits seit 1945 dessen Christian Interpretation of the Cabbala vorlag. Noch erstaunlicher ist, daß als Talmudübersetzung lediglich die Auswahl von Reinhold Mayer erwähnt wird. Andere Titel wären dafür entbehrlich gewesen. Bei der Darstellung hätten manche Nebenpersonen schärfer herausgearbeitet werden müssen. So taucht z. B. der Konvertit Viktor von Karben, der gleich Reuchlin ein Gutachten über die Bücher der Juden erstatten mußte, nur zweimal in einer Randbemerkung auf, ohne daß wir außer der Tatsache seiner Konversion etwas über seine Lebensumstände und über seine geistige Position erfahren würden. Trotz dieser offenkundigen Mängel ist die Biographie als ganzes eine beachtliche Leistung. Obwohl sie spröde zu lesen ist, möchte man ihr wünschen, daß sie dazu beiträgt, Verständnis und Sympathie für den großen deutschen Humanisten zu wecken, den sein Gerechtigkeitssinn veranlaßte, sich zugunsten der Erhaltung der Bücher der Juden einzusetzen, und das trotz schwerster Befehdung. Das Beispiel, das Reuchlin zu seiner Zeit gab, als er nicht aus Übermut, sondern aus wohlerwogenen rechtlichen Erwägungen zum Nonkonformisten wurde, tut uns auch heute noch not. W. E.

Martin Buber: Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel. München und Heidelberg 1964. Verlage Kösel und Lambert Schneider. 1239 Seiten.
Die Reichhaltigkeit dieses Buches, des letzterschienenen in der dreibändigen Sammlung der Werke M. Bubers, gebietet im Rahmen eines Literaturhinweises die Beschränkung auf wenige Gedanken.
Greifen wir daher die Thematik eines kleineren Aufsatzes heraus: „Biblisches Führertum", zum ersten Mal erschienen in „Kampf um Israel", im Schocken Verlag, Berlin, im Jahr 1933. Unter vielem anderen wäre es erwägenswert, ob nicht vor jedem Versuch einer Darstellung von Menschen, welche uns in der Bibel begegnen, ein ernstes Durchdenken dessen stehen müßte, was M. Buber in dem genannten Aufsatz aufweisen möchte. Die uns heute gestellte Aufgabe einer Erarbeitung geistigen Lebensraumes mit dem Judentum kann und darf nicht oberflächlich angegangen werden. Es ist — leider — immer wieder dasselbe: es fehlt auf ganzen Strecken bei uns Christen am guten Willen, wie man so sagt; aber es wäre weit gefehlt, wollte man ernstlich meinen, daß dieser sogenannte gute Wille nur vorhanden zu sein bräuchte, und dann könnte man auch schon mit sachlicher Fundierung und wie unter vorauszusehendem Erfolg von einer Bewältigung der Aufgabe sprechen. Konkret für unsern Fall: weitestgehend ist die Darstellung biblischer Führergestalten christlicherseits so konzipiert, als könne sie nur im Charakterbild einen gemäßen Ausdruck finden. Und das gilt für verschiedenste Arten der Darstellung, also für Kunst und Literatur im weiteren Sinne! Das „Charakterbild" aber verlangt oder setzt einfach voraus,

jedenfalls noch im gehobenen Alltagsverständnis (und wo gilt das nicht mehr), die zuverlässige Berichterstattung, die Notizenfolge des Reporters oder des peinlich-exakt arbeitenden Biographen, so, wie wir ihn uns heute vorstellen, sei diese Vorstellung in der Mehrzahl der Fälle nun auf Wunschbildern erbaut oder nicht. Nun sei nicht gesagt, daß biblisches Schrifttum nicht auch Elemente kenne, ja selbst verarbeite oder gar darstelle, welche in der Richtung eines Charakterbildes lägen; das wäre sehr unwahrscheinlich bei einem Schrifttum, das in den ihm zugrunde liegenden Traditionen ebenso wie noch im Prozeß seiner literarischen Formation so verschiedene Zeit- und Kulturräume einschließt. Und doch würde uns eine bessere Kenntnis der biblischen Schriften, die freilich nicht so sehr eine Kenntnis von außen her sein dürfte, bereits warnen, an beliebigen Stellen solche Elemente erheben zu wollen. Es bedarf eben erst sorgfältiger Prüfung, ob und wieweit und in welcher Hinsicht Elemente gegeben sind, die möglicherweise die Zeichnung eines Charakterbildes dulden. Lassen wir an dieser Stelle M. Buber jene Worte sprechen, mit denen er seinen Aufsatz einleitet! Er sagt: „Ich denke, Sie erwarten nicht von mir, daß ich Ihnen sogenannte Charakterbilder biblischer Führer entwerfe. Das wäre ein unmögliches Unterfangen. Denn der Bibel geht es nicht um Charaktere, nicht um Individualität, und man kann aus ihr keine Charaktere und keine Individualitäten holen; sie zeichnet etwas anderes, nämlich Menschen in Situationen. Es kommt ihr auf die Unterschiedenheit dieser Menschen gar nicht an, es kommt ihr auf die Unterschiedenheit der Situationen an, in denen der Mensch, der kreatürliche Mensch, der eingesetzte Mensch standhält und versagt."

Solche Worte sind klar und bedürfen eigentlich keiner Hinzufügung. Tun wir dies trotzdem, dann nur deswegen, weil ein Hinweis vielleicht helfen kann, ihre Tiefe besser zu erreichen. Sehen wir also zuerst einmal das Nein Bubers gegenüber dem Versuch des Charakterbildes. Aber es gilt nun nicht einfach nur das festzustellen. Halten wir inne und suchen wir zu begreifen, wie das Nein in einem Ja gegeben wird: und zwar in einem Ja, das sich für Kunst und Literatur (natürlich vorausgehend für theologisches Denken) ansprechend erweisen kann, und das auch und gerade deswegen, weil es ein Nein an das „Charakterbild" in sich schließt. Ist der Verzicht auf das Charakterbild ein Verlust? Gewiß nicht, so man das Angebot bedenkt, das in der Absage zum Ausdruck kommt. Allerdings: „Menschen in Situationen" darzustellen, so, wie M. Buber sie in der Bibel angezeigt sieht, wird nicht jedem möglich sein, der recht und schlecht so etwas wie ein Charakterbild (oder was er oder andere dafür halten mögen) zustande bringt. Wieder einmal heißt es erkennen, daß die Aufgabe schwerer wird, daß sie mehr voraussetzt, als man bisher vielleicht zugestehen wollte. Lassen wir es uns gesagt sein: die angesprochene Aufgabe der „Darstellung" erstreckt sich von Predigt und Unterricht bis in alle Zweige der Kunst. Und sie erstreckt sich auch auf ein Darstellungsmittel, das sich in neuerer Zeit eine überaus große Bedeutung zu erringen wußte: die Fotografie. Es liegt recht selten an der technischen Seite, wenn man einem Bildband entgegenhalten muß, daß er die gemeinte Sache nur teilweise treffe oder gar geradezu verfehle. Nicht die technische und künstlerische Leistung der Fotografie läßt zu wünschen übrig, sondern der Umstand, daß sie nicht aus einer genügenden Tiefe sachgerechten Verstehens heraus geführt wurde. Das technische Raffinement, das unsere Zeit anzubieten hat, verlangt ein Sachwissen in den Bereichen, auf die hin es angewandt werden soll, sonst besteht die Gefahr, daß Mittel, die eines besseren Einsatzes würdig gewesen wären, vergeudet werden, ja vielleicht mehr als nur das!

Damit stehen wir an dem für uns wohl entscheidenden Punkt. Wohlgemerkt: wir haben nicht darüber zu streiten, ob und in welcher Weise „Charakterbilder" heute noch oder wieder möglich wären und welchen Wert man ihnen beizumessen habe. Es gilt zu erkennen, daß „biblische Charakterbilder" weit mehr dem Mißverständnis biblischer Schriften und der in ihnen gezeichneten Gestalten Vorschub geleistet haben als einem echten Verständnis. Das Mißverständnis ist freilich ein vielfaches, und es belastet das Verhältnis von Juden und Christen aufs schwerste! Setzen wir an einer Stelle einmal an. Schon im Alltagsverständnis des Christen geht die sogenannte „Unvollkommenheit" des alttestamentlichen Menschen zu einem nicht geringen Teil auf die Darstellung biblischer Personen im Sinne einer Charakterzeichnung zurück. So wurden ihm diese Personen ja bereits im ersten Unterricht vorgestellt, und woher soll er also eine Ahnung haben, daß dies eben nur eine und höchstwahrscheinlich die am wenigsten angemessene Art der Betrachtung dieser Gestalten sein könnte! Was nämlich dem Durchschnittschristen nicht eingeht, und worauf der Unterricht natürlich keine Rücksicht nimmt, aus welchen Gründen auch immer, ist, wie die „Gottesmänner des Alten Bundes" trotz ihrer „Vertrautheit" mit ihrem Gott solche sittlichen Mängel aufweisen, wie die Bibel sie nun einmal nennt. Und diese unbewältigten Restsätze geben, übrigens längst nicht nur für den christlichen Mann auf der Straße, gleichsam den Untergrund ab, auf dem jede weitere „Darstellung", bewußt oder nicht, aufbauen muß. So wird eine Auslese getroffen, beharrlich gestützt und verfeinert durch Predigt und Unterricht, Kunst und Literatur. Nicht daß es so sein müßte, nicht daß dem immer so wäre, aber es ist ohne Zweifel der „normale Fall"! So wachsen einem christlichen Verständnis eine Reihe von Gestalten zu, die sich in einseitiger Weise von ihrer Umwelt absetzen: Charaktere, gut die einen, schon immer böse die anderen. Und wenn das nicht ganz befriedigen sollte, nun, dann ist die Unvollkommenheit des Alten Bundes die rettende Zuflucht! Den Tiefpunkt erreicht das Mißverständnis schließlich, wenn Gestalten des Neuen Testaments nach Art von Charakterbildern vorgestellt und mit den ebenso (natürlich negativ) gezeichneten Gegnern konfrontiert werden! Aus dem Gesagten erklärt sich denn auch, wie es so leicht zu so gegenteiligen Beurteilungen kommen kann, die aber, wie es scheint, kaum beachtet werden: der Tempeldienst ist Verehrung des wahren und einzigen Gottes, Volk und Priester bringen dafür schwerste Opfer, und das immer wieder im Laufe der Geschichte. Aber wenn es gilt, ein Charakterbild Johannes des Täufers zu zeichnen, dann erlaubt man sich von den Priestern seiner Zeit und ihrem Dienst zu sagen, „das Beten dieser Leute war reiner Lippendienst geworden und kein Herzensanliegen mehr" und „die Opfer, die sie täglich auf den Altären verbrannten, waren nur Gestank und Rauch", wie man das in einem vor nicht zu langer Zeit erschienenen Büchlein mit biblischen Predigten wörtlich lesen konnte. Nun gibt es natürlich nicht nur diese Art der Verzeichnung. Es gibt z. B. so etwas wie eine Haltung des guten Willens. Die von hier bestimmten Charakterbilder biblischer Gestalten suchen der gewiß empfundenen Problematik im Hinblick auf eine Verständigung zwischen Christen und Juden dadurch zu entgehen, daß sie sich auf Personen der Geschichte Israels beschränken, die außerhalb der Reichweite des Neuen Testaments stehen. Daß auf diese Weise eine Lösung (soweit überhaupt möglich) nicht gefunden werden kann, dürfte klar sein. Andere Leute suchen andere Auswege: so versucht man in der Konfrontation die abschwächenden Elemente in den Vordergrund zu schieben, also etwa, Johannes der Täufer, Jesus, Paulus hätten nur einen Teil der Priesterschaft, der Schriftgelehrten oder des Volkes vor sich gehabt bzw. gemeint, so dürfe man die scharfen Worte nicht kategorisch auf alle jüdischen Zeitgenossen beziehen, es habe ja stets noch andere gegeben. Natürlich! Letztlich geht es darum aber gar nicht. (Hier liegt wohl auch eine der Schwächen des Buches von Gregory *Baum*, Die Juden und das Evangelium, Einsiedeln 1963; man beachte dazu die sachlich-abwägende Besprechung von W. *Eckert*, FR XV, 135 f.) Nicht die Verflachung des Charakterbildes kann das Ziel sein, sondern der Verzicht darauf. Eine tiefere Einsicht in das Neue Testament wird jeden, der sich darum bemüht, alsbald erkennen lassen, wie sehr es dem Alten darin ähnlich ist, „Menschen in Situationen" zu zeichnen, und wie wenig es für Charakterbilder abwirft.

O. K.

Martin Buber: Nachlese. Heidelberg 1965: Verlag Lambert Schneider. 267 Seiten.

Am 13. Juni 1965 starb Martin Buber in Jerusalem. Wenige Monate vor seinem Tod schrieb er das Nachwort zu der Aufsatzsammlung Nachlese. Jerusalem, 9. Februar 1965 ist das Datum, das er unter die Rückschau setzte. Etwa einen Monat später durfte ich ihn, gemeinsam mit einer Gruppe Kölner Studenten, die auf der Ausstellung Monumenta Judaica mitgewirkt hatten, noch einmal besuchen. Unvergeßlich sind mir seine Worte an einen der Studenten, der ihn nach weiteren Plänen fragte. Buber war sich bewußt, daß ihm nur noch eine kurze Frist des Lebens überbleiben werde. Hoffnung, ein neues Werk beginnen zu können, hatte er nicht mehr. Er bekannte auch, daß er, was er zu sagen wünschte, bereits geschrieben habe. Aber mit seiner Feder das eine oder andere noch zu bessern, zu verdeutlichen, war sein Wunsch. Das war es, was er dem Studenten und uns allen sagte. Daran wurde ich wieder erinnert beim Lesen des Nachwortes, denn Buber schreibt dort: „Es ist dies eine Nachlese im genauen Sinn des Wortes. ... Bei der Auswahl dessen, was den literarischen Ertrag all dieser Jahre — das älteste Stück stammt von 1902, das jüngste von 1964 — entnommen worden ist, hat kein anderes Prinzip gewaltet als dieses: das, und nur das, gehört hierher, was mir heute noch als gültiger, als des Überdauerns würdiger Ausdruck einer Erfahrung, eines Gefühls, eines Entschlusses, ja sogar eines Traumes erscheint ... Das Ganze hätte ich, dieser Zusammensetzung gemäß auch wohl ‚Zeugnis' nennen können."

Nachlese versteht Buber als Ergänzung zu den bereits vorausgehenden Sammelwerken, den ‚Hinweisen', den drei Bänden der ‚Werke' und dem Aufsatzband ‚Der Jude und sein Judentum'. In diesem abschließenden Sammelband kommen vor allem die kleineren Arbeiten, Zeitungsaufsätze und Reden zu Wort. Unter den Reden findet sich die Ansprache anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 1953 über das ‚Echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens', in der er die Bereitschaft miteinander zu reden als eine der grundlegenden Voraussetzungen für den Willen zum Frieden bezeichnet. In dieser Rede dokumentiert sich die Bereitschaft Bubers mit den Deutschen zu sprechen, die nicht zu Verbrechern wurden. Auch die Dankrede anläßlich der Verleihung des Erasmuspreises 1963 in Amsterdam über ‚Gläubigen Humanismus' findet sich in dem Sammelband [vgl. FR XV. S. 75]. Darin gesteht Buber, daß die Haltung der Humanisten von einst, bei denen Göttliches und Menschliches nebeneinander bestand, nicht mehr möglich ist, daß gläubiger Humanismus nur dort möglich ist, wo der Mensch zur Begegnung des Einen mit dem Anderen fähig ist. Begegnung wird in dem Band Nachlese selbst realisiert, denn mit tiefem Verständnis geht Buber auf Werk und Persönlichkeit von Menschen ein, die ihm etwas Besonderes bedeuteten. Das Werk des nichtjüdischen Freundes Hermann Hesse begreift er als Dienst am Geist, in dem Geleitwort zu den Gesammelten Werken von Richard Beer Hofmann stellt er das Todesmotiv als das Grundmotiv heraus. Er schildert Richard Beer Hofmanns Bemühen um die Gestalt des Königs David, seinen „Weg zum Tode: aus der Gnade der Erwählung durch die Sünde zu jener höheren Gnade, die sich dem Umkehrenden gewährt." Das Geleitwort zu Ludwig Strauss, Dichtungen und Schriften, stellt er unter den Titel ‚Authentische Zwiesprache', denn Ludwig Strauss war es gegeben, in beiden Sprachen zu schreiben und zu dichten. Ein Gedicht, das sich zuerst in Hebräisch vollendete, hilft, auch die deutsche Fassung zu vollenden. Dann sind es wieder Worte, wie das über den Gebrauch der Macht bei Jacob Burckhardt und bei Carl Burckhardt, die Martin Buber zu einer kritischen Reflexion Anlaß geben, daß Macht erst durch den Mißbrauch böse wird, die Gefahr des Mißbrauches jedoch gerade uns deutlich bewußt wurde. Auch die Begegnung mit dem Geist Chinas sucht Buber. Er ist sich dabei der Grenzen wohl bewußt. Aber „Tun durch Nichttun, diese Mächtigkeit des Daseins, das ist, glaube ich, etwas, in dessen anhebender Erkenntnis wir uns mit der großen Weisheit Chinas berühren" (S. 212). Vor allem aber geht es um die Verwirklichung des Gottesreiches, um das *Zusammenwirken von Juden und Christen.* Die Verwirklichung des Gottesreiches ist von größerer Bedeutung, als das Sichzurückziehen in eine gefühlsbetonte Religiosität. Dem Sichreligiösgeben gegenüber hat Buber große Bedenken, denn er sieht die Gefahr der Erstarrung im Formalismus. „Jede Religion ist ein Haus der nach Gott verlangenden Menschenseele ... jede Religion ist ein Exil, in das der Mensch vertrieben ist, hier ist es deutlicher als sonstwo, weil in seiner Beziehung zu Gott von den Menschen anderer Gemeinschaften geschieden" (S. 110). Darum gab Buber auch einst Karl Thieme die Antwort, daß nach seiner Überzeugung die Religionen am Ende der Tage weggeschmolzen würden vom Feuer Gottes (FR II [1949/50, Nr. 5/6, S. 22 f.]). Aber eine Offenheit, eine Bereitschaft zum Gespräch ist für Martin Buber schon jetzt möglich. Der Sammelband ist in diesem Sinne vorbildlich. W. E.

David Daube: Collaboration with Tyranny in Rabbinic Law. The Riddell Memorial Lectures, 37th series, delivered at the University of Newcastle-upon-Tyne, November 1965. London 1965. Oxford University Press. 104 p. 8 °.

Der als Historiker des römisch-antiken wie des talmudischen Rechts bestens bekannte Verfasser legt in diesem kleinen und dennoch gewichtigen Büchlein eine Untersuchung in bestechender Form vor, die wie wenige geeignet ist, in den Geist rabbinischen Rechtsdenkens einzuführen und zugleich Gedanken über Grundfragen einer jeden Rechtsordnung daran zu knüpfen, die uns heute so nahe wie ehedem, ja zum Teil nur allzu nahe stehn. Es handelt sich um die im dritten nachchristlichen Jahrhundert in einem besonderen Fall aktuell gewordene, aber schon vorher und noch lange nachher erörterte Frage, ob ein Flüchtling oder Gast dem Feinde zum sicheren Verderben ausgeliefert werden dürfe, um die eigene Gemeinschaft zu retten. Eine Variante dieses Problems ist die Auslieferung einer Frau um Leben oder Ehre anderer gleichfalls bedrohter Frauen zu bewahren. Der Verfasser, dessen Kunst, hierbei tiefe Einsichten in sein Fachgebiet zu vermitteln, hohes Lob verdient, läßt selber im Epilog nur eine einzige vergleichbare Episode aufscheinen, diejenige der ‚Bürger von Calais'. Der Leser aber ist angeregt, nach anderen zu suchen, nach solchen aus den Isländersagas, aus Naturrechtssystemen (Mignonette-Fall, vgl. dazu Samuel Pufendorf!), aus jüngster schauerlicher Vergangenheit. Und gerade dieses Nachsinnen ist vielleicht die wertvollste Frucht solcher Lektüre. Hans Thieme

Eva Ehrenberg: Sehnsucht — Mein geliebtes Kind. Bekenntnisse und Erinnerungen. Frankfurt/M. 1963. Ner Tamid Verlag. 93 Seiten.

Skizzen, kleine Erinnerungsstücke, Gedichte fügt Eva Ehrenberg, durch ihren Mann, Victor Ehrenberg, mit Franz Rosenzweig eng verbunden, zu einer inneren Biographie zusammen, Bekenntnis zu der Symbiose aus Judentum und Deutschtum. Da nach den Erfahrungen des Dritten Reiches vielen Juden diese Symbiose als Illusion erscheinen will, möchte Eva Ehrenberg mit ihren Erinnerungen an das Elternhaus und die Erziehung, die sie dort genoß, bezeugen, daß diese Symbiose keine Illusion war. In ihren Erinnerungen und Bekenntnissen spiegelt sich das Leben der jüdischen Bürgerlichen, denen ihr Judentum Konfession war, die man aus einem Gefühl der Treue nicht preisgeben darf, die ihrem nationalen Bewußtsein nach ganz im Deutschtum aufgegangen waren. Es sind aber auch Zeugnisse für in Not bewährte Freundschaft, die sie von nichtjüdischer Seite in der Zeit der Bedrohung erfahren durfte. Als der Erkennende begegnet ihr Franz Rosenzweig. Ihm, seiner Mutter und seiner Frau, die ihm in den Jahren des Leidens beistanden, bringt sie höchste Bewunderung entgegen. W. E.

Hubert Fichte: Das Waisenhaus. Roman. Reinbek bei Hamburg 1965. Rowohlt Verlag. 194 Seiten.

Der mit dem Hermann-Hesse-Preis 1965 ausgezeichnete Roman Das Waisenhaus von Hubert Fichte schildert das Ausgestoßensein eines achtjährigen Jungen, Detlev, Sohn eines

jüdischen Vaters und einer nichtjüdischen Mutter. In Hamburg geboren und aufgewachsen, wird er während des Zweiten Weltkrieges mit seiner Mutter nach Bayern verschickt und in einem Waisenhaus in Scheyern untergebracht. Dreifach erlebt er sein Ausgestoßensein: als norddeutsches Kind ist ihm die süddeutsche Mentalität fremd, es selbst seiner Umwelt befremdend; als ein im evangelischen Glaubensbekenntnis erzogenes Kind hat er keinen Zugang zu den Formen katholischer Frömmigkeit, wird seinerseits von seiner Umwelt als nicht zugehörig mit Argwohn betrachtet; als Kind eines jüdischen Vaters sieht er sich von seiner Umwelt bedroht und muß seine Abkunft zu verleugnen suchen, um bestehen zu können. Dazu kommt noch, daß Detlev anscheinend ein Einzelgänger ist, der die Zwangsgemeinschaft besonders hart und drückend empfindet. Er weiß sich der Mutter räumlich nah und empfindet die Trennung von ihr daher doppelt schmerzlich, denn nur selten sind Besuche erlaubt. So wird das Heimweh übermächtig in ihm. Schließlich wird ihm die Rückkehr nach Hamburg gestattet.

Um die Zeit und Raum überwindende Bedeutung der Ängste und Listen des Kindes darzustellen, preßt Fichte alle Erinnerungen Detlevs auf die letzten Augenblicke vor der Abreise aus dem Waisenhaus zusammen und läßt nun den Leser aus der Erlebnissphäre des Kindes sein Schicksal und seine Erfahrungen miterleben. In der Verlorenheit des Kindes spiegelt sich die Verlorenheit einer verwaisten, vaterlosen Generation. So wird die Geschichte Detlevs zur Parabel vom Außenseiter in einer feindseligen Gesellschaft. Doch drängt sich nirgends das Gleichnishafte in den Vordergrund. Es spiegelt sich nur in den Anschauungen und Erlebnissen des Kindes. Die Atmosphäre in dem katholischen Waisenhaus erscheint dabei ebenso eng wie hinterlistig boshaft. Ob eine derartig verzerrende Darstellung notwendig war, mag man allerdings bezweifeln. Der Autor wird zu seiner Verteidigung anführen können, daß er die subjektiven Erfahrungen des Kindes dargestellt habe. Sollte aber nicht doch auch ein Vorurteil seinerseits dabei eine Rolle gespielt haben? Immerhin ein lesenswerter Roman, mit großem Raffinement geschrieben. W. E.

K. Galling: Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter. Tübingen 1964. Verlag J. C. B. Mohr. 222 S., 2 Karten. Der namhafte Tübinger Alttestamentler legt acht Untersuchungen vor, die sich durch ihren speziellen Charakter auszeichnen: Politische Wandlungen in der Zeit zwischen Nabonid und Darius. Die Proklamation des Kyros in Esra I. Das Protokoll über die Rückgabe der Tempelgeräte. Die Liste der aus dem Exil Heimgekehrten. Die Exilswende in der Sicht des Propheten Sacharja. Serubbabel und der Hohepriester beim Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem. Bagoas und Esra. Die syrisch-palästinensische Küste nach der Beschreibung bei Pseudo-Skylax. (Mit Anhang: Die Liste der Statthalter von Samaria im 5./4. Jh.) — Kurt Galling ist ein Meister des historischen Details, trotzdem verliert er darüber nie den größeren geschichtlichen Zusammenhang. Die alttestamentliche Forschung wird dem gelehrten Verfasser für seine fachkundigen Studien Dank wissen. O. K.

P. F. Ganz, F. Normann, W. Schwarz (Hrsg.): Dukus Horant. Mit einem Exkurs von S. A. Birnbaum. Tübingen 1964. Max Niemeyer Verlag. XIII und 225 Seiten, 2 Abb. im Text, 2 auf Tafeln.

Die Genisa der Kairoer Esra Synagoge, die ursprünglich eine dem hl. Michael geweihte Kirche war, jedoch 882 an die jüdische Gemeinde verkauft wurde, enthielt eine Fülle von Handschriftenfragmenten, die für die Textkritik des Alten Testamentes sehr wertvoll sind, aber auch einige höchst interessante jiddische Texte. Ein großer Teil dieser Fragmente wurde von Charles Taylor und Solomon Schechter 1896 erworben und gehört heute als Taylor-Schechter-Collection der Universitätsbibliothek Cambridge. Eine dieser Handschriften, T.-S. K. 22, hat besondere Aufmerksamkeit erregt, denn sie enthält neben anderen jiddischen Texten ein Epos in jiddischer Schrift, aber mittelhochdeutscher Sprache, den Dukus Horant, das manche Motive aufweist, die an das Kudrunlied und an das Epos von König Rother erinnern. Der Bibliothekar der Rosenthaliana in Amsterdam. L. Fuks, hat die ganze Handschrift mit Faksimile, Transkription und neuhochdeutscher Übersetzung in zwei Bänden unter dem Titel The Oldest known literary documents of Yiddish Literature (C. 1382), Leiden 1957, veröffentlicht. So groß sein Verdienst war, den wertvollen Text einem interessierten Publikum zu erschließen, so ließ doch seine Edition noch einige Wünsche offen. Mit Hilfe der Quarzlampe und ultravioletter Aufnahmen ließen sich bei einer weiteren Durcharbeitung des Manuskriptes eine Reihe Stellen, die bisher als unleserlich galten, doch noch entziffern. Zu einem Teamwork fanden sich vier Gelehrte zusammen. Der Text des Dukus Horant wurde durch die Edition von P. F. Ganz und W. Schwarz abermals und nun genauer erschlossen. Bibliographie, Einleitung und Anmerkungen stammen von P. F. Ganz, den Lautstand untersuchte W. Schwarz. S. A. Birnbaum datierte die Handschrift aufgrund seiner paläographischen Erfahrungen. F. Norman steuerte die sagen- und literargeschichtliche Einführung bei. Die neue Ausgabe gibt die Handschrift auf zwei Weisen wieder. Eine rein mechanische Umsetzung der hebräischen Buchstaben in lateinische soll die Rekonstruktion der Handschrift jedem Leser ermöglichen. Dieser Transliteration steht jeweils auf der rechten Seite eine Transkription in ein mittelalterliches Deutsch gegenüber. Um die Eigentümlichkeiten der Handschrift zu wahren, wurde auf eine Wiedergabe in einem normalisierten Mittelhochdeutsch verzichtet.

Zweimal findet sich in der Handschrift ein Datum angegeben, das dem Jahr 1382 entspricht. Damit stimmt auch der paläographische Befund überein. Die Schrift ist dem im Kölner Stadtarchiv erhaltenen jiddischen Text von 1396 nah verwandt, gehört also der gleichen Zeit an. Wenige Jahrzehnte nach der schrecklichen Verfolgung der Juden 1348 entstand also dieser Text, der nach Kairo gelangt ist.

Noch bemerkenswerter ist, daß es sich hier offenbar um ein Beispiel einer deutsch-jüdischen Zusammenarbeit handelt. Der jüdische Schreiber schrieb phonetisch getreu das Epos auf, das er von einem deutschen Spielmann hörte. Eine andere Frage ist, ob er es diktiert bekam oder aus der Erinnerung aufschrieb. Er paßte den Stoff dem jüdischen Milieu nicht an, sondern beließ, wenige Ausnahmen abgesehen, ihn so, wie er ihn empfing. Zu den Ausnahmen gehört die Verwendung von hebräisch tiflah für die Kirche und die Bitte um Hilfe durch den: „der die juden uf deme mer erloste", die Horant in den Mund gelegt wird. Offensichtlich waren trotz aller Bedrängnisse die Juden damals in Deutschland noch nicht so abgeschlossen, daß sie die beim deutschen Publikum beliebten Stoffe nicht auch gekannt hätten. Die Schilderung höfischen Lebens gefiel den jüdischen Hörern nicht weniger als den christlichen. Für die Geschichte der Begegnung von Menschen verschiedenen Glaubens und verschiedener Lebensgewohnheiten ist gerade der Dukus Horant recht illustrativ.

In der Einleitung werden weitere Beispiele für die Übernahme von Stoffen aus der Volksliteratur ins Jiddische genannt. Im Dukus Horant spiegelt sich die Umsetzung des Heldenepos in das volkstümliche Spielmannslied. Im Titel verwendet der Schreiber ein aus Frankreich eingeführtes jüdisches Wort: dukus. Das Epos selbst mag im Rheinland entstanden sein. Ein kultur- und sagengeschichtlich wertvolles Dokument liegt in einer angenehmen Edition vor. Die Einleitung ist sehr hilfreich zur Deutung und Wertung. W. E.

Helmut Genschel: Die Verdrängung der Juden aus der Wirtschaft im Dritten Reich. Bd. 38. Göttingen-Berlin-Frankfurt-Zürich 1966. Musterschmidt-Verlag. Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft. 337 Seiten.

Der sogenannten Endlösung, der physischen Vernichtung der Juden, ging ihre wirtschaftliche Zugrunderichtung voraus. Sie ist bisher nicht genügend dargestellt worden, von Einzeluntersuchungen abgesehen, obwohl sie des Bedenkens durchaus wert

ist, denn sie spielte sich im Frieden und in aller Öffentlichkeit ab und ist daher für die Methoden der Nationalsozialisten besonders aufschlußreich. Verf. unterrichtet über die Stellung der Juden in der deutschen Wirtschaft seit dem 19. Jahrhundert. um so die Punkte sichtbar zu machen, an denen sich der Antisemitismus in Deutschland entzünden konnte. Dann gibt er eine Darstellung der verschiedenen Aktionen der Nationalsozialisten gegen die wirtschaftliche Tätigkeit der Juden, schildert die verschiedenen Formen der sogenannten Arisierung, die schließlich zum völligen Zusammenbruch der wirtschaftlichen Grundlagen der Juden in Deutschland führte. Die vielfältigen Quellenangaben werden durch den Abdruck einzelner Dokumente, vor allem von Gesetzen und Verordnungen ergänzt. So ist ein detailliertes Bild gegeben, das das ganze Ausmaß der Tragödie sichtbar macht. W. E.

Nahum N. Glatzer: Anfänge des Judentums. Eine Einführung. Gütersloh 1966. Verlagshaus Gerd Mohn. 104 Seiten.
In der Zeit nach der Zerstörung des ersten Tempels bis zum Abschluß des Talmuds nimmt das Judentum seine bis zur Neuzeit gültige Form an. Dieser Prozeß vollzieht sich nicht nur in äußeren Kämpfen, sondern auch in inneren Krisen. Das Verständnis auch der frühchristlichen Geschichte und ihres Verhältnisses zum Judentum setzt Kenntnis des Reichtums religiösen Lebens und religiöser Richtungen im Judentum der nachexilischen Zeit voraus. Den meisten Christen, soweit sie nicht Fachwissenschaftler sind oder sich zumindest intensiv für das christlich-jüdische Gegenüber interessieren, dürfte aber gerade diese Kenntnis mangeln. Hier bietet das Buch von Nahum N. Glatzer eine willkommene Hilfe, zumal es Knappheit in der Anlage des Ganzen, Beschränkung auf das Wesentliche, mit leicht faßlichen Formulierungen zu verbinden weiß.
Gleich schon die Einleitung spricht ein Grundproblem an, das Verhältnis des Judentums zum Gesetz. Nach der Ansicht der meisten Christen und vermutlich auch nach der mancher Juden ist das Gesetz in nachexilischer Zeit das zentrale, begründende Element im Judentum gewesen. Dieser Auffassung aber widerspricht der Verf. nachdrücklich. „Auch das Unternehmen, das Gesetz zu kodifizieren, führte nicht zur Absage an andere Belange des Geistes und der Kultur." Zwar schweigt die Mischna, das autoritative Werk, in dem die bisher mündliche Tradition schriftlich fixiert wird, von Mystik und Volksglauben. Das besagt aber nichts über ihre Existenz und auch nichts über die Größe ihrer Bedeutung.
Der Verfasser verschweigt nicht das gegenseitige Sichnichtverstehen von Judentum und Christentum, das daher eine eigentliche Begegnung, ja auch nur eine Auseinandersetzung fast unmöglich machte. Wenn es doch zu Auseinanderetzungen kam, die freilich nahezu immer unfruchtbar waren, dann zwang dazu keine innere Notwendigkeit, sondern die Tatsache, daß die Juden zumeist in einer christlichen Umwelt lebten. Das Judentum in seiner Situation als Minderheit schlechthin, seiner Eigenstaatlichkeit, aber auch seines Tempels beraubt, schließt sich von der historischen Welt ab und konzentriert sich auf die Interpretation seiner Überlieferung.
Glatzer bringt kurze Charakteristiken der einzelnen Persönlichkeiten, die das jüdische Geistesleben entscheidend mitbestimmt haben, oder die jeweils einen bestimmten Typus innerhalb des Judentums verkörpern: Philo, Flavius Josephus, Hillel, Jochanan ben Sakkaj. Besondere Aufmerksamkeit widmet er zwei der Gruppen im Judentum der Zeit Jesu und der ihr folgenden Periode: der Sekte vom Toten Meer und den Ebioniten. Der wichtigste Abschnitt aber gilt den Lehren des pharisäischen Judentums. Wenn man bedenkt, daß die Pharisäer für die meisten Christen stets nur im Lichte der Polemik des Neuen Testamentes sichtbar werden, dann ist es nur zu begrüßen, daß der Verf. diese Wahl getroffen hat. Schon durch die Überschriften zu den einzelnen Abschnitten dieses Kapitels macht er die Vielheit der pharisäischen Lehren sichtbar. Auch die Polemik gegen die frühe Kirche verschweigt er ehrlicherweise bei der Schilderung der Grundlehren nicht, z. B. daß die Dreifaltigkeitslehre dem rabbinischen Judentum als Abschwächung des strengen Monotheismus erschien. Er zitiert dabei einschlägige Stellen und beschränkt sich nicht einfach auf eine Wiedergabe des Inhaltes in eigenen Worten. Wichtig ist, daß der Verfasser sichtbar macht, daß der Inhalt von Tora viel weiter als Gesetz ist, daß sich in ihr Gottes Weisheit kundtut. Auch die Gründe der Vorbehalte der Rabbiner gegenüber den Propheten werden geschildert. So bietet der Verf. auf verhältnismäßig wenigen Seiten ein fesselndes Bild von den Geisteskämpfen im Judentum, bis es im dritten Jahrhundert nach Christus seine abschließende Form findet. Sowohl zum Verständnis des Judentums als auch des frühen Christentums ist dieser Band eine willkommene Hilfe. W. E.

Hermann Levin Goldschmidt: Abschied von Martin Buber. Köln und Olten 1966. Verlag Jakob Hegner. 48 Seiten.
Hermann Levin Goldschmidt, der sich in seinen Büchern schon mehrfach mit dem Anteil der Juden an der deutschen Kultur beschäftigt hat, gibt in dem vorliegenden schmalen Band eine Übersicht über Leben und Werk Martin Bubers. Die wesentlichen Stationen des Lebens ziehen an unserm Auge vorüber, auch die Tragik im Leben dieses Religionsphilosophen, die Trennung der Eltern, die Ferne von der Mutter, aus der sein leidenschaftliches Ringen um die Begegnung mit dem „Du" erwuchs. Die Eigenart seines Weges wird mit wenigen, kräftigen Strichen gekennzeichnet. Auch Enttäuschungen werden nicht verschwiegen wie das Eingehen der großartig geplanten Zeitschrift „Der Jude", die an der Teilnahmslosigkeit der jüdischen Leserschaft scheiterte, die vergeblichen Warnungen vor einem Nationalismus auch jüdischer Prägung, seine ihm von der Orthodoxie nie verziehenen Bemühungen um die Begegnung mit dem Christentum, die Bereitschaft, von christlichen Theologen zu lernen. Am Ende steht die Frage, was Buber eigentlich war, denn in die gewöhnlichen Kategorien eines Theologen oder Philosophen läßt er sich nicht adaequat einordnen. Er ist, wie der Verfasser zutreffend bemerkt, „im tiefsten Sinn dieses gewaltigen Wortes, der auch die Bibel die ‚Schrift' heißen läßt: ein Schrift-Steller." W. E.

Emanuel bin Gorion (Hrsg. und Übersetzer): Geschichten aus dem Talmud. Frankfurt a. M. 1966, Insel Verlag. 530 Seiten.
Micha Josef bin Gorion, der die von ihm gesammelten und ausgewählten Sagen und Legenden der Juden in zwei Bänden veröffentlichte, dem „Born Judas" und den „Sagen der Juden" (vgl. FR XII, 81; XIV, 80, XV, 125), faßte auch den Plan, talmudische Exempla zu veröffentlichen, kam aber nicht mehr zu seiner Ausführung. Seine Frau, Rahel bin Gorion, und sein Sohn, Emanuel bin Gorion, haben in den Jahren 1936 und 1937 einen großen Teil der Geschichten aus dem Talmud bereits ins Deutsche übertragen. Lambert Schneider, der damals den Schockenverlag leitete, nahm das Projekt trotz der bedrängten Zeit in das Verlagsprogramm auf und förderte es mit großem Eifer. Die Zwangsschließung der jüdischen Buchverlage machte dann den Plan der Veröffentlichung auf Jahrzehnte hindurch zunichte. Inzwischen hat sich der Inselverlag dieser Sammlung angenommen. Damit konnten nun auch zum ersten Mal die Geschichten aus dem Talmud erscheinen. Sie vermitteln einen Eindruck vom Reichtum des Talmud an Erzählgut und sind zugleich vor allem für den nichtjüdischen Leser, der dem Riesenwerk des Talmuds hilflos gegenübersteht, eine vorzügliche Einführung in seinen Geist. Das Wichtigste ist: sie vermögen Liebe und Verständnis zu wecken. Darum möchte man sich wünschen, daß gerade diese Sammlung eine weite Verbreitung findet. Die Einführung erklärt die Bedeutung des Talmuds, seine Entstehung, seine Zielsetzung, den Zusammenhang von Aggada und Halacha. Fast siebzig Seiten Anmerkungen benennen jeweils die Hauptquelle der ausgewählten Erzählung und, soweit es nötig ist, Parallelstellen; notwendigste Sacherklärungen helfen zum Sinnverständnis. Verweise auf die Sammlungen „Der Born Judas" und „Die Sagen der Juden" machen den gemeinsamen Hintergrund sichtbar. Gelegentliche Hinweise auf die Volks- und Weltliteratur wollen als

Anregungen zu weiterem Forschen und Vergleichen verstanden werden. Der Herausgeber gruppiert die Geschichten wie folgt: erstes Buch: 1. aus den Tagen des zweiten Tempels, 2. Wundertäter, 3. die Heimsuchung, 4. unter den römischen Herrschern, 5. Märtyrer, 6. Entronnene; zweites Buch: 1. die Lehre, 2. um den rechten Sinn, 3. Weise untereinander, 4. Lehrer und Schüler, 5. Sprüche und Aussprüche, 6. Tod und Vermächtnis; drittes Buch: 1. Geschichten der Liebe, 2. von der Keuschheit, 3. ethische Geschichten, 4. lehrhafte Geschichten, 5. Wundergeschichten; viertes Buch: 1. Streitgespräche, 2. von Gebet und Segen, 3. Sabbatgeschichten, 4. von Geboten und Satzungen, 5. von der Armenpflege, 6. Heiliges Land; fünftes Buch: VI. von Recht und Gericht, 2. Frauenspiegel, 3. Sitte und Unsitte, 4. von mancherlei Glauben und Aberglauben, 5. Träume und Deutungen, 6. die Kreatur; sechstes Buch: 1. Gleichnisse, 2. Weisheitsgeschichten, 3. Rätselwort und Rätseltat, 4. Antworten, 5. scherzhafte Geschichten. Daß Judentum eine Religion des Buches ist, von Lernen und Lehren, von dieser Art Lernens, seinem eigentlichen Gegenstand erfährt der Leser hier eindrücklicher als in vielen langatmigen Darstellungen. Möchten sich recht viele zum Lesen und Liebenlernen anregen lassen!
W. E.

Baruch Graubard: Gelesen in den Büchern Mose. Freitagabend-Vorträge im Bayerischen Rundfunk. München 1965. Claudius Verlag. 317 Seiten.

Einmal keine Veröffentlichung über Juden, sondern die Stimme des Juden selbst zu vernehmen, ist der Wunsch vieler, deren Bereitschaft zur Begegnung mit dem Judentum geweckt wurde. Diesen Wunsch erfüllt vorzüglich der Band der Freitagabend-Ansprachen, den Baruch Graubard vorlegt. Vom Text der Heiligen Schrift ausgehend spricht er zu den Menschen seiner Zeit. Der Verf. bekennt: „Jeder Generation offenbarte die Tora ihre Position in ihrer Zeit und jedem Menschen seinen Standort. Das ist eine der Grundlagen der jüdischen Existenz in allen Fährnissen der Zeit. Der Pentateuch konzipiert eine Welt, in der die Einheit von Gesetz und Geschichte auch das kulturelle Vorwärtsschreiten sinnvoll, theologisch gesagt — heilsgeschichtlich, gestaltet. Somit ist die Gegenwärtigkeit Gottes in der Welt unserer Betätigung und damit unsere Rolle in ihr die eines heilsgeschichtlichen Faktors. Darin basiert die Gewißheit um die Wirklichkeit. Geschichte und Gesetz voneinander getrennt ergeben keinen Sinn." Der Verf. wurde in den letzten Monaten des Krieges von Franziskanern gerettet. Damals erlebte er, daß die Heilige Schrift auch für Christen einen verpflichtenden Charakter hat. Das hat ihn ermutigt, nach dem Krieg auch mit christlichen Hörern in Kontakt zu treten und sein Buch als Zeugnis des Willens zur Begegnung in einem evangelischen Verlag erscheinen zu lassen. Als Zeugnis jüdischen Bibelverständnisses, als Einführung in das liturgische Jahr der Juden möchte man gerade diesem Buch weite Verbreitung auch bei christlichen Lesern wünschen.
W. E.

Hermann Huss und **Andreas Schröder** (Hrsg.): Antisemitismus. Zur Pathologie der bürgerlichen Gesellschaft. Sammlung „res novae". Veröffentlichungen zu Politik, Wirtschaft, Soziologie und Geschichte, Bd. 36. Frankfurt/Main 1965. Europäische Verlagsanstalt. 194 Seiten.

Dem Sammelband liegt eine Ringvorlesung zugrunde bzw. eine Vortragsreihe, die die Deutsch-Israelische Studiengruppe an der Frankfurter Universität 1964 veranstaltete. Zwei Beiträge sind außerdem noch hinzugekommen. Die Veranstalter und mit ihnen die Herausgeber des Sammelbandes sind der Ansicht, daß außer den Historikern und Politologen, auch der Sozialwissenschaftler und der Psychologe zum Thema Antisemitismus gehört werden muß. Neben historischen Beiträgen wird daher ein breiter Raum in dem vorliegenden Band den sozialwissenschaftlichen und psychologischen Untersuchungen eingeräumt. Wolfgang Hochheimer nimmt zur Psychologie des Antisemitismus Stellung und schildert Möglichkeiten der Prophylaxe, Peter Fürstenau geht auf die psychologischen Nachwirkungen des Nationalsozialismus ein. In diesem Zusammenhang muß auch die Studie des hessischen Generalstaatsanwaltes Fritz Bauer erwähnt werden, der sich die Frage stellt, ob die NS-Prozesse der politischen Aufklärung dienen. Als Einführung in die Problematik ist der Sammelband recht brauchbar. Die beigegebene Bibliographie ist allerdings nur wenig hilfreich, da zu den Titeln keinerlei Bemerkungen gemacht werden. Dadurch bleiben die Namen für den uneingeweihten Leser völlig unverbindlich. Hingegen ist es begrüßenswert, daß jedem Artikel eine Kurzbiographie des Verfassers bzw. der Verfasserin vorangestellt wird. Beonders wichtig ist der Beitrag von Fritz Bauer, der klärt, daß die NS-Prozesse aus Gründen der Rechtsfindung unabhängig von politischen Nebenabsichten geführt werden, daß in ihnen jedoch durchaus ein wichtiges pädagogisches Moment steckt, nämlich die Einladung zur Selbstbesinnung! Die Prozesse sind wichtig, weil sie die so dringliche Frage nach dem „Warum" stellen, warum konnte es zu einem so furchtbaren Antisemitismus kommen? Der Verfasser warnt davor, Hitler als Einzelerscheinung sehen zu wollen. Seine Beobachtungen werden durch die Ausführungen der Psychologen bestätigt.
W. E.

F. K. Kienitz: 5000 Jahre Orient. Ein Gang durch Geschichte und Kultur des Nahen Ostens von den Pharaonen bis zur Gegenwart. München 1962. Verlag Callwey. 430 Seiten.

Es fehlt wohl kaum an Werken über die alte Welt des Orients, und auch an Berichten und Darstellungen über die gegenwärtigen Staaten und Länder dieses Raumes ist kein Mangel, jedenfalls auf weiten Strecken — Einzelfälle ausgenommen. Worin ist also die Bedeutung, sagen wir, die erste und augenfälligste, des Buches von Kienitz zu sehen? Der Verfasser hat sich eine Aufgabe gestellt, die nicht leicht zu meistern ist: sie umfaßt eigentlich ein Ungeheueres an Raum und Zeit. Nicht ein Land, nicht eine Kultur: viele Länder und Kulturen — von den ersterreichbaren Anfängen in der Darstellung durchgezogen bis in die Gegenwart. Eine Leistung, die erstaunlich genannt werden darf! Dabei gelingt es dem Verfasser immer wieder, in außerordentlich knapper Form das Wichtige aus den wissenschaftlichen Forschungsergebnissen in einer ansprechenden Weise einzuflechten, Hypothesen nicht zu einseitig anzusetzen, und so in einer gediegenen Art den Leser über die Geschichte und Geschicke des Orients bis in unsere Tage bestens zu unterrichten.
O. K.

Else Lasker-Schüler: Sämtliche Gedichte. Herausgegeben von Friedhelm Kemp. Bd. 134 der Reihe: Bücher der Neunzehn. München 1966. Kösel-Verlag. 368 Seiten.

In der Reihe der Bücher der Neunzehn ließ der Kösel-Verlag die von Friedhelm Kemp betreute Ausgabe der Sämtlichen Gedichte von Else Lasker-Schüler erscheinen. Theben-Gedichte und Lithographien (1923) wurden in Faksimile beigegeben, reproduziert nach einem Exemplar der unkolorierten Ausgabe. Der Anhang enthält aus der Feder von Margarete Kupper, mit tiefem Verständnis geschrieben, den Lebenslauf der Dichterin, dazu ein Werkverzeichnis der zu Lebzeiten Else Lasker-Schülers erschienenen Bücher sowie derjenigen posthumen Ausgaben, die heute zugänglich und für die Kenntnis des Gesamtwerkes von Belang sind. In den Anmerkungen werden die ursprünglichen Titel der Gedichte mitgeteilt sowie Widmungen und Kommentare, die für das Verständnis der Dichterin oft sehr wichtig sind.

In der Lebensbeschreibung geht Margarete Kupper von der mehr verbergenden als enthüllenden Selbstdarstellung aus, die Else Lasker-Schüler für die expressionistische Anthologie „Menschheitsdämmerung" schrieb, die Kurt Pinthus 1920 herausgab, die aber für die Eigenart dieser Frau so außerordentlich bezeichnend ist: „Ich bin in Theben (Ägypten) geboren, wenn ich auch in Elberfeld zur Welt kam im Rheinland. Ich ging 11 Jahre zur Schule, wurde Robinson, lebte fünf Jahre im Morgenlande, und seitdem vegetiere ich" (S. 291). Else Las-

ker-Schüler war bestrebt, ihr Leben poetisch so umzudeuten, daß es sich aller Dokumentation letztlich entzieht. „Das orientalische, das biblische Kostüm, das Else Lasker-Schüler ihrem Leben überwarf, sollte schließlich ein Dasein der Armut und Einsamkeit verhüllen, in dem der Mensch nur noch ‚vegetieren' kann. Freilich war auch dies übertrieben, denn kraft der Phantasie und der daraus sich formenden Dichtung konnte Else Lasker-Schüler seelisch überstehen. Ihre Rettung war die Flucht in das großartige Spiel ihrer Imagination, die Verwandlung ihrer empirischen Person in eine Art Inkarnation der Poesie." Mit diesen Worten gibt Margarete Kupper den Schlüssel zum Verständnis des Lebens und des Werkes. Zwar hat Else Lasker-Schüler selbst vieles in ihren Büchern über Vorfahren und Eltern, einiges auch über ihr Leben in Berlin geschrieben. Aber diese Aussagen erwachsen aus ihrer dichterischen Berufung, aus den Wunschträumen nach dem Märchenland Theben. Was sich biographisch gibt, ist zuweilen gar nicht biographisch gemeint. Die neue Lebensbeschreibung, die sich auf Mitteilungen der Nichte der Dichterin, Frau Edda Lindwurm-Lindner, stützen kann, stellt Irrtümer früherer Biographien, die zu sehr auf die Aussagen der Dichterin vertrauten, richtig. Lebensfreude und Todessehnsucht, ein ewiges Ungenügen an den Gegebenheiten der Realität und tiefe Frömmigkeit verbinden sich bei ihr zu stets neuen Möglichkeiten dichterischer Gestaltung. Vor dem Dritten Reich fand sie Zuflucht im Lande der Sehnsucht, in Palästina. Im Januar 1945 starb sie und wurde auf dem Ölberg beigesetzt, im Gebiet des heutigen Jordanien. In Jerusalem/Israel befindet sich ein Else-Lasker-Schüler-Archiv, das ihren Nachlaß hütet. Zeugnis des Expressionismus, Zeugnis der Jerusalem-Sehnsucht, Zeugnis der Treue zum Judentum sind die Gedichte von Else Lasker-Schüler. Aus der Geschichte des deutschen Expressionismus ist sie ebenso wenig wegzudenken wie aus der Geschichte eines neuen Findens der alten Heimat Israel. Den anregenden Gedichtband möchte man sich in die Hand vieler Leser wünschen. W. E.

Thierry Maertens: Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste. Mainz 1965. Matthias Grünewald Verlag. 192 Seiten.

Der Benediktinerpater Thierry Maertens aus der Abtei St. André in Brügge hat es sich als Pastoraltheologe und Liturgiewissenschaftler zum Ziel gesetzt, die Christen zu einem vertieften und vergeistigten Verständnis ihrer Feste anzuleiten. Dazu hat er Nachrichten und Hinweise über jüdische Feste und Feiertage und ihren Ursprung zusammengetragen. Doch will er über einen religionswissenschaftlichen Vergleich hinausdringen. Es geht ihm um die Erarbeitung einer biblischen Theologie der Feste. Wenn sichtbar gemacht werden kann, wie erst das Volk Israel die in seiner Umwelt vorgefundenen Feste umgestaltet und vergeistigt hat, wie sodann die jüdischen Feste einen Bedeutungswandel erfahren haben, als sie in die christliche Liturgie eingingen, dann ist damit auch ein Hinweis auf die Aufgabe der Weltkirche gegeben, nämlich die Annahme und Indienstnahme der Feste und Feiern anderer Kulturen, zu denen die christliche Botschaft ebenfalls kommt. Das Problem der Akkomodation erfährt von hier aus eine neue Beleuchtung.

Doch ist dies nur von nebensächlicher Bedeutung gegenüber dem eigentlichen Ziel, den Sinn unserer Feste neu für uns selbst zu gewinnen. Es darf als sehr gut begrüßt werden, daß Maertens den Versuch macht, auf die Verwurzelung des Kirchenjahres im Jahr des Juden hinzuweisen. Er liefert wertvolle Erkenntnisse und Einsichten, bietet ein Material, das der Prediger gern aufgreifen wird. In zwangloser Weise läßt sich so gerade von der biblischen Grundlage her die Solidarität von Juden und Christen dartun. Ein Verständnis für die Eigenart und den Eigenwert der jüdischen Frömmigkeit kann auch bei dem einfachen christlichen Gläubigen geweckt werden, wenn ihm das Verbindende in zwangloser Weise deutlich gemacht wird. Anregungen dazu finden sich im Buche von Maertens zahlreich. Es ist so gegliedert: Der erste Teil gilt den heidnischen Vorgegebenheiten, dem Rhythmus durch die Gestirne, dem Ackerbaurhythmus und ähnlichem. Der zweite Teil schildert die jüdischen Feste und ihre Aufnahme bzw. Umdeutung in der christlichen Liturgie.

So gut die Absicht des Verfassers an sich ist, so viel Belehrung im einzelnen sein Buch auch bietet, eine kritische Anmerkung ist dennoch nicht überflüssig. Daß er als christlicher Autor, als Theologe und Benediktinerliturge die Akzente anders setzt, als das ein jüdischer Autor tun würde, ist weder überraschend noch kann es ihm zum Vorwurf gemacht werden. Seine These, daß die Feste im Laufe der Zeit spiritualisiert wurden, ist ebenfalls gut begründet. Doch will er diese These um jeden Preis aufweisen. Das bedeutet aber, daß dieser Aufweis nicht selten auf Kosten des Judentums geschieht. Die abwertenden Urteile verstellen den Blick für das Verständnis des Judentums und rauben daher dem Buche einiges von seinem Wert. Nur ein Beispiel für andere sei zitiert. Maertens geht auf die neutestamentlichen Berichte ein, in denen geschildert wird, daß Jesus am Sabbat Wunder gewirkt hat. Unerörtert läßt er die Frage, ob diese Berichte nachträgliche Deutungen der Gemeinde sind oder ob sie das tatsächliche Verhalten Jesu schildern. Daß sich das messianische Selbstverständnis Jesu nicht zuletzt darin kundtut, daß er über den Sabbat verfügt, wird nicht genügend deutlich. In den Sabbatvorschriften sieht der Verfasser nur menschliche Engherzigkeit. So schreibt er denn (S. 130): „Wenn Christus sich zum ‚Herrn des Sabbat' proklamierte, mußten die Zuhörer darunter verstehen, daß er an die Stelle des Moses treten, daß er sich als der neue Gesetzgeber zeigen wollte. Nicht als ob Moses seine Aufgabe nicht erfüllt hätte! Dieser Titel muß in Wirklichkeit im Zusammenhang mit der Polemik verstanden werden, in der Christus gegen die engherzigen, fanatischen Vorkämpfer des ‚Gesetzes' stand. Letzteres hatte nicht die erwarteten Früchte gebracht, weil es von der Fülle der menschlichen Vorschriften erstickt worden war." Drei Fragen wären an diese Stelle anzuknüpfen, erstens läßt sich überhaupt die Stellung des Moses innerhalb des Judentums mit der Stellung Jesu innerhalb des Christentums vergleichen? Ungeachtet der Bedeutung, die Moses zukommt, ist er doch nicht Stifter einer Religion und verkündet auch nicht im eigenen Namen das Gesetz. Zweitens die Vorschriften wurden von den Juden damals und von den orthodoxen Juden zumindest auch heute noch nicht als Willkür, sondern als die mündliche Tradition verstanden. Die mündliche Tradition ist aber ebenso Offenbarung, entspricht Gottes Willen nicht weniger als die schriftliche Tradition. Es müßte der Begriff der jüdischen Tradition stärker berücksichtigt werden. Drittens werden die Gesetzeslehrer als engherzig hingestellt. Auch hier ist das Bild, das der Verfasser hat, eng und einseitig, von der christlichen Tradition bestimmt. Es ist sehr schade, daß solche Einseitigkeiten den Wert des an sich durchaus hilfreichen Buches beeinträchtigen. Immerhin bietet es viele sehr brauchbare Anregungen für die Verkündigung. Recht gebraucht, wird es zweifellos gute Dienste tun. W. E.

Thomas Mann: Sieben Manifeste zur jüdischen Frage 1936 bis 1948. Herausgegeben von Walter A. Berendsohn. Darmstadt 1966. Joseph Melzer Verlag. 97 Seiten.

Walter Berendsohn macht in seinem Vor- und in seinem Nachwort darauf aufmerksam, daß Thomas Mann im Grunde seines Wesens unpolitisch war. Darum wollte er die Gefahr des Antisemitismus lange nicht recht wahr haben, schien ihm Jakob Wassermann mit seinem beschwörenden Buch „Mein Weg als Deutscher und Jude" allzu pessimistisch zu sein. Auch war Thomas Mann wohl nicht ganz frei von einem Gefühl der Überlegenheit. Das schwingt sogar noch in seinen ersten Stellungnahmen gegen den Antisemitismus der Nationalsozialisten mit. Da gibt es einige aufschlußreiche Formulierungen in dem Beitrag: „Warum braucht das jüdische Volk nicht zu verzweifeln?" Darin erklärt nämlich Thomas Mann, er besäße unter Juden seine besten Freunde und ärgsten Feinde: „woraus persönlich-stimmungsmäßig folgt, daß ich am liebsten weder Gutes noch Böses von dem Geblüt sage.

Es gibt zu verschiedene Juden, als daß ich mich einen Philosemiten nennen möchte. Der deutsche Antisemitismus aber, als Produkt und Zubehör eines rassischen Pöbel-Mythus, ist mir in der Seele zuwider und verächtlich." Von der Ablehnung des Antisemitismus als Pöbelhaftigkeit aber wächst Thomas Mann in den Jahren der Emigration zum Ankläger aus moralischer Verantwortung, darum nun doch auch mit dem nötigen politischen Engagement, das ihn 1948 unter Erinnerung an das für die Sache der Demokratie so verhängnisvolle Abkommen von München 1938 die Vereinigten Staaten beschwören läßt, die Zustimmung zur Errichtung eines jüdischen Staates in Palästina nicht zurückzuziehen. In den sieben Manifesten geht es nicht um einen Beitrag zur Literatur, sondern um Bekenntnisse zur Menschlichkeit, Appelle gegen die Unmenschlichkeit. W. E.

Hugo Marx: Werdegang eines jüdischen Staatsanwalts und Richters in Baden (1892—1933). Ein soziologisch-politisches Zeitbild. Villingen 1965. Neckar-Verlag. 240 Seiten.

Seinem Buch „Die Flucht" (vgl. FR VIII, 29/32, S. 64) läßt der Verfasser seine Lebensgeschichte folgen. Sie spiegelt ein Stück deutsch-jüdischer Zeitgeschichte zur Zeit der Blüte des deutschen Judentums und der des Elends. Das Heidelberger Gymnasium, das fortschrittlich-humanistisch war und besonders sein Studium an der Heidelberger Universität, wo damals Rechtslehrer wie Jellinek, Fleiner, Heinsheimer und Radbruch lehrten, erleichterten ihm den Übergang vom „Ghetto", wie er sein Elternhaus nannte, zur modernen Kultur. Aber schon Ende der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts begann sich die Müllheimer Judengemeinde — wie er berichtet — zu lichten im Zusammenhang antisemitischer Demonstrationen im Anschluß an die Stöckerbewegung. Eine Reihe der dortigen Familien verzog in die Schweiz und nach Freiburg, das damals, noch nicht lange zuvor, den Zuzug von Juden gestattet hatte (S. 19). Aus dem dem ersten Weltkrieg folgenden Nachkriegswintersemester hatte der damals in Heidelberg studierende heutige Präsident der Zionistischen Weltorganisation, Nahum Goldmann, vor der Wahl zur Nationalversammlung die Juden der Stadt aufgefordert, der Wahl fern zu bleiben. „Sie sollten Deutschland den Deutschen überlassen."

Und der Verfasser schreibt dazu: „Die Geschichte hat Nahum Goldmann Recht gegeben." Diese Beispiele beleuchten die damaligen Verhältnisse und das bereits spürbare Anwachsen antisemitischer Erscheinungen. Das letzte Kapitel berichtet von der Fahrt nach Zürich Ende März 1933, durch die der Verfasser offenbar knapp der Gefangennahme und damit wohl dem Verlust des Lebens entgangen war. In diesen Seiten setzt er auch seinem Zimmermädchen ein Denkmal, das, wie viele gerade unter den einfachen Menschen und den Hausangestellten bei Juden die sonst so oft nicht vorhandene Zivilcourage besaß. Der Verfasser schreibt: „Die unschätzbare Emma Würz, damals noch Zimmermädchen, hat bei dieser Gelegenheit [als die SA, SS und Kriminalbeamte nach Fortgang des Verfassers angeblich eine Durchsuchung nach Waffen und verbotenen Schriften im Hause vornahm] in erwähnenswerter Weise Kaltblütigkeit und Unerschrockenheit bewiesen. Als sie vom Fenster aus die uniformierte Garde vor dem Hause sah, ging sie zur Türe, um zu fragen, was sie wünsche. Als diese ihr Vorhaben einer Haussuchung bekanntgab, forderte sie eine entsprechende Legitimation. Auf die Frage eines SS-Mannes, ob ihr die Uniformen nicht ausreichende Legitimation seien, antwortete sie: „Der Hauptmann von Köpenick hat auch eine Uniform angehabt" (S. 231).

Wie das obengenannte Buch „Die Flucht" bezeugt auch diese lesenswerte Selbstbiographie den von Optimismus getragenen Glauben des Verfassers, der im Schlußsatz zum Ausdruck kommt: „Dieses ganze Buch mag geeignet sein, meine Auffassung zu bestätigen. Sie entspricht im Grunde dem alten jüdischen Satz, der mir von früh an gelehrt wurde: Gam su letowo — Auch das ist zum Guten" (S. 232). G. L.

Rudolf Meyer: Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum. Dargestellt an der Geschichte des Pharisäismus. Mit einem Beitrag von Hans-Friedrich-Weiss. Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. Band 110. Heft 2. Berlin 1965. Akademie Verlag. 132 Seiten.

Die beiden Beiträge von Rudolf Meyer und Hans-Friedrich Weiss ergänzen sich in glücklicher Weise. Rudolf Meyer unterrichtet unter dem Titel: Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum über Entstehung und Bedeutung des Pharisäismus, den Wandel, den diese religiöse Richtung im Laufe der Jahrhunderte durchmachte bis zu ihrem Sieg über die anderen Richtungen innerhalb des Judentums. Daß nicht nur das Christentum eine Neuschöpfung innerhalb des traditionellen Judentums darstellt, sondern auch der Pharisäismus in seiner endgültigen Phase, ist wohldokumentierte These des Verfassers. Obwohl die pharisäische Richtung die Tradition weitergeführt hat, findet sich soviel Neues innnerhalb der pharisäischen Richtung, daß das Wort von einer Neuschöpfung sein Recht hat. In Palästina war man sich dessen, wie das der Verfasser mit Recht hervorhebt, auch durchaus bewußt. Hans-Friedrich Weiss untersucht nun das Verhältnis Jesu und der frühchristlichen Gemeinde zu den Pharisäern. Er stellt die Fragen, ob 1. die im Neuen Testament und die in den Evangelien gegebenen Darstellungen des Pharisäismus den historischen Gegebenheiten zu Beginn unserer Zeitrechnung entsprechen, und ob 2. die sich auf die Pharisäer beziehenden Aussagen tatsächlich die Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern widerspiegeln oder nicht vielmehr den späteren Gegensatz der Gemeinde zu dem pharisäisch-rabbinischen Judentum. Beide Fragen haben um so mehr Gewicht, als gerade von jüdischer Seite, nicht zuletzt von Paul Winter, der Vorwurf der Verzeichnung erhoben wird. In der Tat ist, wie Weiss feststellt, ein Gutteil der Auseinandersetzung mit dem pharisäisch-rabbinischen Judentum von der frühchristlichen Gemeinde in die Geschichte Jesu zurückprojiziert worden. Die Darstellung des Pharisäismus in den synoptischen Evangelien ist bereits insoweit unhistorisch, als die Pharisäer zumeist als geschlossene Gruppe, kaum jedoch als Einzelpersönlichkeiten auftreten. Sie erscheinen als der Typus des Feindes Jesu und zugleich der christlichen Gemeinde. Weiss sucht aufzuweisen, daß es an vielen Stellen der in den Evangelien geschilderten Gespräche zwischen Jesu und den Vertretern des zeitgenössischen Judentums sich um sekundär, in antipharisäischem Sinne, vorgehende Interpretation handelt. Diese antipharisäische Tendenz entspricht um so mehr den eigenen Intentionen der Evangelisten, als es diesen nicht um eine Geschichtsschreibung im modernen Sinne ging, sondern um die Schilderung des Osterereignisses. Mit der Lösung der christlichen Gemeinde von der jüdischen verliert die antipharisäische Polemik an Bedeutung. An ihre Stelle tritt die antijüdische. Dies ist bereits bei Johannes der Fall. Wenn er von „den Juden" redet, dann meint er damit die religiösen Wortführer des Judentums, soweit diese den Glauben an Jesus verweigern. Sie erschienen gleichzeitig als die Repräsentanten der gottfeindlichen Welt. Der Gegensatz zwischen der frühchristlichen Gemeinde und den Pharisäern ist bereits in der Haltung Jesu zum Gesetz begründet. Denn Jesus als Verkündiger des Willen Gottes steht faktisch bereits über dem Gesetz. Dem Verfasser geht es nun darum, zu zeigen, daß es neben der Tendenz der Trennung der christlichen von der jüdischen Gemeinde eine andere, gleichsam rückläufige judenchristliche Tendenz gibt, die auf die Rückbindung der Gemeinde an die pharisäische Richtung hin bei gleichzeitigem Jesusbekenntnis hinausläuft. Beide Tendenzen finden sich unversöhnt nebeneinander im Evangelium nach Matthäus. Durch diesen Aufweis trägt nun der Verfasser einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis des Judenchristentums und seinem notwendigen tragischen Scheitern in der Kirchengeschichte bei. W. E.

Gustav Meyrink: Der Golem, Roman. Zürich-Stuttgart 1965. Verlag Rascher. 215 Seiten.
Fünfzig Jahre nach dem ersten Erscheinen des Romans Der Golem von Gustav Meyrink legt der Rascher-Verlag abermals einen Neudruck dieses berühmten Romanes vor. Er hat seit seinem ersten Erscheinen inzwischen das 195. Tausend erreicht. Ob ihm heute freilich noch die Breitenwirkung beschieden sein kann, die er vor Jahrzehnten haben konnte in einem ganz anderen literarischen Klima, mag man bezweifeln. Sobald man sich aber einzulesen beginnt, wird man von diesem Buch erneut fasziniert. Von seinen Jugendtagen war Meyrink Prag vertraut, besuchte er doch dort das Gymnasium, dann die Handelsakademie, war von 1889 bis 1902 dort als Bankier tätig, ehe er als Redakteur an den „Lieben Augustin" in Wien ging.
Erinnerungen an das Prager Ghetto nimmt er in seinem Roman auf. Er erlebte es noch vor der Assanierung. Noch hatte es seinen Charakter als Judenviertel nicht ganz verloren, aber es war doch weitgehend bereits mit einem Armenviertel identisch geworden, denn seit dem Ende des 18. Jahrhunderts hatten wohlhabendere Juden die Möglichkeit, außerhalb des Ghettos Wohnung zu nehmen. Langsam rückten an ihre Stelle arme nichtjüdische Bewohner. So begann sich die Sozialstruktur des Ghettos mehr und mehr zu wandeln. Im Roman Der Golem ist diese Spätphase festgehalten. Wie eine Erinnerung daran ist der Roman, denn er schließt mit einer Schilderung des Abbruchs der alten Gassen, der Assanierung. Wie ein Traumbild fast wirkt die Beschreibung, wie denn Meyrink es liebt, sich der Mittel der Traumdichtung, des Visionären und Gespenstisch-Hintergründigen zu bedienen. Die Golemsage greift er auf und schmilzt sie seiner Ich-Erzählung ein. Aber gerade so setzt er dem Prager Ghetto ein Denkmal und erhält es auch im Bewußtsein derer lebendig, die sich nicht aus historischen oder persönlichen Gründen damit beschäftigen. Vielleicht vermag aber gerade sein Roman einen Anstoß dazu geben, sich einmal über die Bedeutung dieses Ghettos klar zu werden, das in der Geschichte der europäischen Juden eine so wichtige Rolle spielen sollte, dessen Museum heute an das Verbrechen der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik erinnert. W. E.

Immanuel Olsvanger (Hrsg.): Rosinkes mit Mandlen. Aus der Volksliteratur der Ostjuden. Schwänke, Erzählungen, Sprichwörter, Rätsel. Zürich 1965. Verlag der Arche. 3. unver. Aufl. 319 Seiten.
Die Literatur der Ostjuden ist uns durch zahlreiche Übersetzungen ins Hochdeutsche zugänglich gemacht worden. Daß uns mit diesen „Rosinen und Mandeln" etwas daraus, und zwar die Volkspoesie im reizvollen Jiddisch selbst, aufgetischt wird, ist besonders dankenswert.
Freilich muß man sich erst in die Umschrift hineinlesen. Auf jeder Seite gibt es zum Glück hilfreiche Anmerkungen und am Schluß des Buches ein Wörterverzeichnis, das auch einiges über die sprachliche Herkunft der einzelnen Wörter verrät. Dem jiddischen Textteil schickt der gelehrte Herausgeber eine lebendige Darstellung in Hochdeutsch — vom „Alltags- und Festleben der Ostjuden" — voraus und einen Abriß der Grammatik des Jiddischen. Als Motto steht über der Sammlung: „Der Rebbe hot geheyssen lustig sayn . . ." Der Humor — und der Glaube — halfen den so vielfältig angefochtenen Menschen, nicht unterzugehen in der Not und Plage ihres Daseins. Die 1. Auflage des Werkes kam schon 1920 heraus. Die 2. Auflage — völlig verändert und vermehrt — erschien 1931 im Verlag der Schweizer Gesellschaft für Volkskunde in Basel. Die hier vorliegende 3. Auflage ist ein faksimilierter Nachdruck dieser längst vergriffenen 2. Auflage.
Das letzte Blatt des Buches bringt einige Angaben über den Autor (1888 in Polen geboren, Studium in Königsberg und Bern. Dr. phil. Zahlreiche Veröffentlichungen. Übersetzungen aus vielen Sprachen. Auch aus dem Sanskrit und dem Japanischen. Dantes Divina Commedia ins Hebräische. Tätigkeit in der zionistischen Bewegung. 1961 in Jerusalem gestorben).
A. Rozumek

Roger Peyrefitte: Die Juden. Karlsruhe 1966. Stahlberg-Verlag. 688 Seiten, übersetzt von Brigitte Weitbrecht.
Den übrigen Büchern Peyrefittes ließ der Stahlberg-Verlag nun auch eine Übersetzung seines Buches „Die Juden" folgen. Der Verfasser wählt die Form des Romanes, um sich über den Einfluß der Juden im allgemeinen und in der französischen Gesellschaft im besonderen zu mokieren. Wer immer einen jüdisch klingenden Namen hat, oder wenigstens nach Ansicht des Verfassers einen Namen, der jüdisch klingen könnte, dem sagt er jüdische Abkunft nach. Alle bedeutenden Persönlichkeiten, Staatsoberhäupter usw. haben nach seiner Meinung irgendwann und irgendwo jüdische Verwandte. Seitenweise werden dem Leser Namenlisten solcher Personen zugemutet. Dabei beruft sich der Verfasser immer wieder auf den Semi-Gotha. Das ist sehr bezeichnend, denn der Semi-Gotha oder „Weimarer hist.-genealog. Taschenbuch des gesamten Adels jehudäischen Ursprungs" ist ein antisemitisches Handbuch, von einem unbekannten Verfasser zusammengestellt, 1912 im Kyffhäuser-Verlag in München erschienen, in dem bewiesen werden soll, daß bereits „homöopatische" Beimischungen jüdischen Blutes die „edle arische Rasse" zur minderwertigen Kategorie der „negrito-semitischen" degenerieren. Vor freien Erfindungen schreckt der Semi-Gotha nicht zurück. Auf derartig trüben Quellen baut der Verfasser nun sein eigenes Gebäude auf.
Seinen Bericht gliedert er durch die Geschichte zweier junger Menschen, eines Juden aus reicher Familie, eines Mädchens, Tochter eines Diplomaten aus der französischen Aristokratie, das aus Liebe zu ihrem jüdischen Partner konvertieren will. Das gibt dem Verfasser Anlaß, jüdische Bräuche wie das Tauchbad zu schildern. Vermutete erotische Motive werden breit und unappetitlich ausgemalt. Überhaupt scheint den Verfasser hauptsächlich zu interessieren, wieweit er dem jüdischen Brauchtum sexuelle Motive unterstellen kann. In einer Darstellung von Juden und Judentum mischt sich fast unentwirrbar Halbrichtiges mit Ganzfalschem, gelegentlich zutreffende Beobachtungen mit abwegigen Urteilen. Selbst wenn man dem Verfasser keinen bewußten Antisemitismus unterstellen will, muß man doch zugeben, daß das Buch geeignet ist, antisemitische Vorurteile zu wecken. Als Ganzes ist es schmierig geschrieben. Man kann es nur mit einem Gefühl des Ekels aus der Hand legen. W. E.

Erwin Reisner: Die Juden und das Deutsche Reich. Erlenbach — Zürich und Stuttgart 1966, Eugen Rentsch Verlag. 247 Seiten.
Das Phänomen des Antisemitismus bedrängte den Berliner Philosophieprofessor und Theologen Erwin Reisner so sehr, daß er in einer eingehenden Studie sich über seine Ursprünge klar zu werden suchte. Nach seiner Überzeugung muß aber jede rein historische Erklärung versagen, weil sie nicht an den Kern der Dinge heranzuführen vermag. Eher scheint ihm eine Analyse der Stellung von Juden und Deutschen in der Heilsgeschichte weiterzuhelfen. Der Verf. ist der Ansicht, daß die Vernichtung der Juden gerade durch die Deutschen seinen tiefsten Grund darin hat, daß beide Völker von Gott erwählt waren, beide aber ihrer Berufung untreu geworden seien. Dies aufzuweisen und zur Umkehr einzuladen, ist die Absicht seines Buches. Es greift ein Thema auf, das den Verfasser schon vor Jahrzehnten beschäftigt hat, in seinem Buch „Die Kirche des Kreuzes und das deutsche Schicksal". Im Aufgreifen von Gedanken und Formulierungen Martin Bubers sucht der Verfasser die Eigenart des jüdischen Volkes herauszuarbeiten, seine Berufung und seine Sendung. Jedoch geht es ihm nicht darum, das jüdische Selbstverständnis zu erschließen, sondern um Deutung des Judentums vom Standpunkt christlichen Glaubens. Den Weg des Judentums begreift er als Abkehr von seiner Berufung. Mit dem Schicksal des jüdischen Volkes setzt er das des deutschen Volkes in Parallele. Beide Völker sind für ihre Umwelt befremdlich, gerade weil sie jeweils einen eigenen Auftrag haben. Die Betonung des eigenen Weges der Deutschen entspricht nun einem sehr deutsch betonten Protestantismus, den auch sonst manche Formulierungen des Verf. verraten. Manche Formu-

lierungen wirken geradezu ärgerlich. Doch ist das Buch anregend wegen des großen Ernstes, mit dem es sich mit der gegenwärtigen Literatur auseinandersetzt. Wer sich mit dem Thema jüdisches Volk beschäftigt, muß sich auch mit den einzelnen freilich sehr bestreitbaren Thesen dieses Buches auseinandersetzen. W. E.

Deutsches Judentum:

Hans Günther Reissner: Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz = Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 14. Tübingen 1965. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 203 Seiten, 23 Tafeln.

Jakob Toury: Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland. Von Jena bis Weimar = Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts. Bd. 15. Tübingen 1966. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 387 Seiten.

Robert Wetsch (Hrsg.): Deutsches Judentum. Aufstieg und Krise. Gestalten, Ideen, Werke. Vierzehn Monographien. Stuttgart 1963. Deutsche Verlagsanstalt. 426 Seiten.

Angesichts der Vernichtung der Juden in Deutschland und den von Deutschen besetzten Gebieten Europas während des Dritten Reiches stellen sich so bedeutende Gelehrte wie Gershom Scholem in der Festschrift für Margarete Susman die Frage, ob überhaupt es jemals eine deutsch-jüdische Symbiose gegeben habe, oder ob dies nicht nur ein Wunschbild der Juden in Deutschland gewesen sei. Jochanan Bloch vermag in seiner polemischen Schrift „Das anstößige Volk" das Selbstverständnis der Juden in Deutschland als deutscher Staatsbürger jüdischer Konfession nur als einen Irrweg zu deuten. Dementsprechend verurteilt er die Assimilation und ebenso Versuche, ihr vom historischen Standpunkt aus gerecht zu werden. Umso dringlicher erscheinen sorgfältige historische und soziologische Studien, die in objektiver Weise über das Deutsche Judentum des 19. und beginnenden 20. Jahrhundert unterrichten **Hans Günther Reissner** gibt aufgrund eingehender Archivstudien ein reich dokumentiertes Lebensbild von *Eduard Gans* (1797—1839), der als Schüler Hegels dessen Methoden auf Rechtswissenschaft übertrug. Der Untertitel der Monographie *„Ein Leben im Vormärz"* ist gut gewählt, denn er umreißt das Problem der Neuorientierung, das sich den jüdischen Intellektuellen in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts bereits deutlich stellte. Noch der Großvater Jacob Gans hatte in seinem Testament von 1793 seine Kinder beschworen, an der überkommenen jüdisch-orthodoxen Frömmigkeit festzuhalten und alle philosophischen Bücher zu meiden, da sie vom wahren Wort abziehen und daran irremachen würden. In der Dringlichkeit dieser Warnung ist aber vielleicht doch die Ahnung enthalten, daß das Verharren in der Tradition für seine Nachkommen nicht mehr selbstverständlich sein werde. Die wissenschaftlichen Neigungen ließen Eduard Gans sich statt für den Eintritt in den Kaufmannsstand für das Studium der Rechtswissenschaft entscheiden. Die Berliner Universität, die im Herbst 1810 eröffnet wurde, war bestimmt von dem Ringen zwischen Humboldts Neuhumanismus und der Romantik, wie sie sich in der historischen Rechtsschule Savignys dokumentierte. Diese Auseinandersetzung und ihre Auswirkung auf Gans und seinen Freundeskreis hat Reissner gut dokumentiert. Es ist nicht erstaunlich, daß Savigny, dessen Methode Gans als „mikrologisch" empfand, ihn abstieß, da dieser den Emanzipationsbestrebungen der Juden wenig günstig war. Das Gutachten des Spruchkollegiums der Berliner Juristenfakultät, dem auch Savigny angehörte, verneinte den Anspruch der Israelitischen Gemeinde in Frankfurt am Main auf Bürgerrecht mit der Begründung, daß das Herzogtum Frankfurt, wie es 1811 bestand, zur Gewährung von Rechten nicht legitimiert gewesen und somit sein Entscheid von diesem Jahre ungültig sei. Hegels Lehre vom Weltgeist fesselte Gans, denn er entsprach seinen Überzeugungen von der Entwicklung der Kultur. Hegels Philosophie spielte daher auch bei der Konzeption einer Wissenschaft vom Judentum eine wesentliche Rolle. Hier wird dann auch die Stellung von Gans zum überkommenen Judentum recht deutlich. Die Orthodoxie schien ihm unfruchtbar zu sein. Daher der Ruf nach einer Wissenschaft vom Judentum. Einer seiner Freunde, Wohlwill, erklärte als Anliegen des Culturvereins, Vereins zur Verbesserung der Zustände der Juden: „Die wissenschaftliche Kunde des Judentums muß über Wert oder Unwert der Juden, über ihre Fähigkeit und Unfähigkeit, andern Bürgern gleich geachtet und gleich gestellt zu werden, entscheiden ... Die Juden müssen sich wiederum als rüstige Mitarbeiter an dem gemeinsamen Werk der Menschheit bewähren, sie müssen sich und ihr Prinzip auf den Standpunkt der Wissenschaft erheben, denn dies ist der Standpunkt des Europäischen Lebens." Die geringen Aussichten auf eine eigene wissenschaftliche Laufbahn lassen die Freunde von Eduard Gans und ihn selbst mit dem Gedanken einer Auswanderung in das Land der Freiheit, nach Amerika, spielen. Die Lösung von den alten Glaubensbindungen erleichtert den Übertritt zum Christentum, zumal dieser nur im Sinne einer gesellschaftlichen Anpassung verstanden wird. Aufgrund der Taufe erhält Gans die von ihm seit langem in Berlin vergeblich angestrebte Professur. In der juristischen Fakultät propagiert er die Ideen Hegels. Seine Hoffnungen auf Überwindung der Restauration, die er an die Julirevolution knüpft, scheitern. Sein Werdegang, seine wissenschaftlichen und politischen Ideen, seine Freunde, nicht zuletzt seine Beziehungen zu Heinrich Heine, schildert Reissner minutiös. Unter der Fülle des Materials, der Referierung von Bedeutendem und Unbedeutendem in gleicher Ausführlichkeit leidet freilich der Fluß der Darstellung, so daß die Tendenzen vom Leser selbst erst erschlossen werden müssen.

Nicht weniger fleißig und wohl dokumentiert ist die Studie von **Jakob Toury.** Sie besitzt aber darüber hinaus noch den Vorzug einer guten Gliederung und klaren Herausarbeitung der entscheidenden Momente. Sie verbindet eine geistesgeschichtliche mit einer soziologischen Analyse. Der Verfasser widmet seine Studie der Stellungnahme der in Deutschland ansässigen Juden zu den Problemen der deutschen Politik vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Ausgang des ersten Weltkrieges. Dabei fragt er nicht nur nach den Äußerungen hervorragender Persönlichkeiten, sondern auch nach der Einstellung bzw. dem Verhalten der allgemeinen jüdischen Bevölkerung, denn diese mußte ja nicht notwendig immer mit den Meinungen des geistig besonders regsamen Judentums übereinstimmen. Der Verfasser stellt sich daher folgende Fragen: Wer waren die politisch aktiven Juden, erstens in der Landes-, zweitens in der Lokalpolitik? Wie sind sie soziologisch einzuordnen und wie standen sie zur übrigen jüdischen Bevölkerung? Was waren ihre Motive? Unter Juden versteht der Verfasser auch Getaufte, soweit sie ihre jüdische Abstammung nicht verleugneten und auch von ihrer Umwelt als Juden angesehen wurden. Er befragt vor allem die Aussagen jüdischer Quellen, insbesondere die verschiedenen jüdischen Zeitschriften und Zeitungen, weil es ihm um die Stellungnahme der Juden zu politischen Problemen, nicht aber um die Wertung ihres Beitrages zum politischen Leben in Deutschland geht. Im Vordergrund seiner Untersuchung steht die Frage nach dem Ausmaß der Assimilierung. Da das Wort Assimilierung heute mit einer moralischen Wertung belastet ist, sucht er es allerdings zu vermeiden und durch das Wort Amalgamierung zu ersetzen, das in den zeitgenössischen Quellen sich häufig findet und sachlich dasselbe bedeutet.

Die auf gründlichem Quellenstudium des israelischen Gelehrten aufgebaute Arbeit erlaubt es, sich nun ein Bild von dem Verhalten der jüdischen Allgemeinheit in Deutschland zu machen. Manche Details für den rheinischen Raum darf man als wertvolle Ergänzungen begrüßen zu der Darstellung im Handbuch Monumenta Judaica. Wie der Verfasser überzeugend dartut, trat die jüdische Orthodoxie zu Anfang des 19. Jahrhunderts nur zögernd in das politische Leben ein. Vor 1848 hing die Mehrzahl der Juden in Deutschland noch an der Orthodoxie. Nur zögernd nahm sie daher an der Emanzipation und der damals betriebenen Reform im Judentum, aber auch an den Vorgängen innerhalb der deutschen Umwelt Anteil. Der Verfasser schildert nun eingehend, wie die politischen Kämpfe um die bürgerliche Freiheit gegen die

restaurativen Tendenzen nicht spurlos am Bewußtsein der jüdischen Bevölkerung vorbeigehen, wie allmählich auch die Kreise davon erfaßt werden, die politisch zunächst uninteressiert sind. Als Einschnitt erweist sich das Jahr 1848. Zwar nehmen aktiv an den revolutionären Ereignissen und nachher an den Verhandlungen in der Paulskirche nur wenige teil, vor allem aus den Kreisen jüdischer Intellektueller. Aber die selbstverständliche konservative Haltung der Mehrheit in der jüdischen Bevölkerung endet mit dem Revolutionsjahr. Ein Umschwung zum Liberalismus bahnt sich an. In der Hoffnung durch Erstreitung der allgemeinen politischen Mitverantwortung in einem geeinten deutchen Reich auch die eigene bürgerliche Freiheit zu finden, verrät sich der Bewußtseinswandel. Judentum wird zur Konfession. Jetzt beginnen sich die Juden zugleich als Deutsche und Juden zu fühlen. Das Programm der Nationalliberalen übt seine Anziehungskraft aus. Aber es wird auch bald schon die Enttäuschung über das Zurückgestoßenwerden insbesondere durch die Konservativen deutlich. Besonders interessant sind die Ergebnisse der Untersuchung Tourys über das Verhalten der Juden in Posen. Weitgehend fühlten sich diese mit den Deutschen und nicht mit den Polen verbunden. Erst die Zurückweisung durch die Deutschen führt manche Juden dazu, mit den Polen Wahlbündnisse einzugehen, so daß nun katholische polnische Kandidaten mit Hilfe jüdischer Stimmen, Juden mit Hilfe polnischer Katholiken gewählt werden. Trotzdem bleibt ein großer Teil der Juden bei der Hoffnung auf ein Zusammengehen mit den Deutschen. Der Antisemitismus des zweiten Kaiserreiches wirft neue Probleme auf, vor allem für die Juden, die aus persönlich konservativer Haltung keine Möglichkeit sehen, sich politisch durch die SPD vertreten zu lassen. Wer über Wert oder Unwert des Versuches urteilen will, sich als Deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens im 19. Jahrhundert bis zum Ende des Kaiserreiches zu verstehen, kann an dieser sorglichen soziologischen und historischen Studie nicht vorbeigehen.

Die bei Toury erwähnten Namen der Politiker und Publizisten gewinnen Farbe in den vierzehn Monographien, die **Robert Weltsch** unter dem Stichwort *Deutsches Judentum. Aufstieg und Krise* vereinigt hat. In diesem Zusammenhang gerade diese Sammlung zu erwähnen, ist schon deshalb sinnvoll, weil es sich auch hier wie bei den eben erwähnten Studien um Arbeiten handelt, die unter den Auspizien des Leo Baeck Instituts erschienen sind, nämlich um eine Auswahl von Aufsätzen, die in englischer Sprache bereits in den Jahrbüchern des Instituts 1956 bis 1962 veröffentlicht wurden. Hier wie bei der Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen geht es darum, die Geschichte der deutschen Juden zu dokumentieren. Dabei steht im Hintergrund immer wieder die Frage: Was ist jüdisch und wie verhält sich jüdisch zu deutsch. Der Herausgeber hat den Inhalt des Bandes in vier Abschnitte gegliedert: Deutsche Juden des zwanzigsten Jahrhunderts, Bankiers und Politik, aus Literatur und Kunst, im Angesicht des Todes. Den Abschluß bildet dann noch ein Bericht über die Tätigkeit des Leo Baeck Instituts und ein Mitarbeiterverzeichnis. Die Gliederung in die großen Abschnitte wirkt freilich ein wenig gekünstelt. Es ist nicht recht einzusehen, warum ein eigener Abschnitt Deutsche Juden gemacht wurde, da die in den andern Abschnitten behandelten Juden auch deutsch sind, Martin *Buber,* der im ersten Abschnitt behandelt wird, trotz seiner Bedeutung für das Judentum in Deutschland aber nur bedingt als deutscher Jude angesprochen werden kann, denn seiner Herkunft nach war er es sowenig wie Franz *Kafka,* der im dritten Abschnitt, aus Literatur und Kunst, behandelt wird. Doch sind diese Abteilungen anscheinend nur aus optischen Gründen gewählt worden. Es geht dem Herausgeber um Exempla. Die Auswahl ist überzeugend. Als Beispiel für die verschiedenen Entfaltungsmöglichkeiten der Juden in Deutschland, oder sollen wir, vom Herausgeber ermutigt sagen, der deutschen Juden, werden vorgestellt: von dem Jerusalemer Freund und Professor für Pädagogik Martin Buber in seiner Beziehung zum deutschen Judentum, der übrigens Buber mit dem Zitat einführt: „Ich bin ein polnischer Jude, zwar aus einer Familie von Aufklärern, aber in der empfänglichen Zeit des Knabenalters hat eine chassidische Atmosphäre ihren Einfluß auf mich ausgeübt." Damit sind sogleich die Probleme der stammesmäßigen Zugehörigkeit und der Bildungseinflüsse beschworen. Mit dem Verständnis des Freundes schildert *Ernst Simon* die wegweisende Funktion, die Buber für das deutsche Judentum in seiner Krise und Bedrohung hatte. *Fritz Bamberger,* selbst Philosoph, würdigt die Bedeutung von Julius Guttmann, Professor für Philosophie an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Dabei verschweigt der Verfasser übrigens nicht, daß die Hochschule zwar mit Stolz von der deutschen Judenheit betrachtet, aber nicht genügend von ihr unterstützt wurde. Dies Bild wird insofern dann etwas korrigiert, als der dritte Beitrag, der von *Ernst Feder* dem Politiker Paul Nathan gilt, der zugleich Philanthrop war, der vierte, den *Siegfried Moses* schrieb, dem Wirtschaftsführer und Zionisten Salman Schocken, der großzügig jüdische Wissenschaftler und Schriftsteller förderte und dessen von ihm begründeter Verlag insbesondere durch die Schockenbücherei dazu beitrug, jüdisches Selbstverständnis und -vertrauen in den ersten Jahren der Verfolgung bis zum Veröffentlichungsverbot 1938 zu fördern. In den andern Abschnitten wird die Wirksamkeit des Bankhauses Bleichröder geschildert, Franz Kafkas Geschichtsbewußtsein erörtert, das Verhältnis von Judentum und deutscher Kunst am Werk Max Liebermanns zur Diskussion gestellt. Der Verfasser, *Heinrich Strauss,* kommt zu dem Urteil, daß für Liebermanns Künstlerpersönlichkeit nur wichtig sei, daß er aus einer angesehenen Berliner jüdischen Familie stammte, daß es ihm aber trotz seiner Äußerungen über jüdische Künstler und seine Beschäftigung mit den Themen wie Judenviertel, die für ihn identisch mit Armenvierteln waren, nicht gelungen sei, die jüdisch-deutsche Kulturverflechtung auf dem Gebiete der bildenden Kunst zu verwirklichen. Dagegen glaubt er in Lesser Ury, der jedoch erst spät Anerkennung gefunden hat, das einzige Beispiel einer jüdisch-deutschen Kulturverflechtung zu erkennen. „Für die Gestaltung biblischer Motive hat die formende künstlerische Kraft bei ihm nicht gereicht, er ist aber der jüdische Künstler, der wohl am tiefsten in die deutsche Landschaft ... eingedrungen ist ... Am bedeutendsten, und auch am ‚jüdischsten', sind seine späten Selbstbildnisse" (S. 304). Den deutschen Juden sei das Genie versagt geblieben, die jüdisch-deutsche Symbiose zu vollziehen. Im letzten Abschnitt wird über die Reichsvereinigung der Deutschen Juden berichtet, über Probleme der jüdischen Schule während der Hitlerjahre, über die Auswanderung 1933 bis 1939 und über die Haltung der jüdischen Presse gegenüber der nationalsozialistischen Bedrohung. Die Verfasserin, Frau Dr. Margaret *Edelheim-Muehsam,* schreibt aus ihrer Kenntnis als ehemalige Redakteurin der CV-Zeitung. Neben der Zeitung des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, der CV-Zeitung, gab es die Jüdische Rundschau, das Organ der Zionistischen Organisation in Deutschland, das Israelitische Familienblatt, unabhängig, Der Israelit, die Zeitung der orthodoxen Agudas Jisroel. Die Akzente im Abwehrkampf waren verschieden. Deutlich waren vor allem die Unterschiede zwischen der CV-Zeitung, die sich die Widerlegung der antisemitischen Angriffe und Bekämpfung der einzelnen Aktionen zum Ziel gesetzt hatte, weil sie für die Erhaltung der deutsch-jüdischen Gemeinschaft eintrat, und der Jüdischen Rundschau, die an keine Zukunft der Juden in Deutschland mehr glaubte, daher weniger Einzelberichte brachte. Sie trat für ein jüdisches Eigenleben ein und warb dafür auch in einer 1932 für christliche Leser begründeten Monatsausgabe. Gerade auch am Abwehrkampf gegen den nationalsozialistischen Antisemitismus entzündete sich also auch das Ringen um ein jüdisches Selbstverständnis, das Sichbemühen um Klarheit, ob die deutsch-jüdische Symbiose Illusion oder Realität war. Die vom Leo Baeck Institut vorgelegten Studien beweisen insgesamt, wie intensiv die Bemühungen der Juden in Deutschland waren, als Juden und Deutsche bestehen zu können. Sie legen aber auch Zeugnis ab von den inneren Kämpfen um die Bewährung des Glaubens in einer verwandelten Welt.

W. E.

Johannes Reuchlin: Gutachten über das jüdische Schrifttum. Hrsg. und übersetzt von Antonie Leinz-v. Dessauer. Pforzheimer Reuchlinschriften. Im Auftrag der Stadt Pforzheim hrsg. von Karl Preisendanz. Band II. Konstanz-Stuttgart 1965. Jan Thorbecke Verlag. 133 Seiten.

Nachdem bereits 1961 in Band I der Pforzheimer Reuchlinschriften die für die Deutung Reuchlins als Juristen wichtige Studie von Guido Kisch, Zasius und Reuchlin, erschienen war, dokumentiert nun der zweite Band die juristische Tätigkeit Reuchlins, indem er sein Gutachten über das jüdische Schrifttum anhand der von Johannes Schultze erarbeiteten Richtlinien erschließt. Die Herausgeberin Antonie Leinz-v. Dessauer legte der Ausgabe den Druck Tübingen 1511 bei Thomas Anshelm zugrunde. Die Lektüre erleichtert sie dadurch, daß sie eine Interpunktion nach modernem Gebrauch einführte und den meist fortlaufend gedruckten Text in Abschnitte gliedert; i und u, j und v, die im Original regellos wechseln, wurden in der Neuausgabe für den vokalischen bzw. konsonantischen Gebrauch normalisiert. Die Allegationen von Gesetzen wurden im Originaltext in eckigen Klammern wiedergegeben. Die Lektüre wurde weiter dadurch erleichtert, daß anstelle der von Reuchlin verwandten, im mittelalterlichen Italien gebräuchlichen Schreibweise des Hebräischen, der sogenannten italienischen Raschi-Schrift, die hebräische Quadratschrift verwendet wurde. Dem Originaltext steht jeweils die Übersetzung gegenüber. Zwar konnte sich der interessierte Leser schon seit einigen Jahren den Text des Gutachtens verhältnismäßig leicht beschaffen, da bereits 1961 in der Serie Quellen zur Geschichte des Humanismus und der Reformation in Faksimile-Ausgaben Dr. Johannsens Reuchlins Augenspiegel als Band V durch den Johann-Froben-Verlag, München, erschienen war. Die Neuausgabe innerhalb der Serie der Pforzheimer Reuchlin-Studien, die sich auf das eigentliche Gutachten beschränkt, ist damit jedoch keineswegs überflüssig geworden, denn der Faksimile-Text ist unbequem zu lesen, außerdem sind einige Stellen in ihm für den modernen Leser nicht ohne weiteres verständlich.

Reuchlin erstattete das Gutachten auf Ersuchen Kaiser Maximilians am 6. Oktober 1510. Er nahm darin Stellung zugunsten der Erhaltung der Bücher der Juden, während der Konvertit Johannes Pfefferkorn ihre Vernichtung gefordert hatte, weil er gleich ihm viele Judengegner auch in ihnen Schmähschriften gegen den christlichen Glauben und außerdem eine Bestärkung der Juden in ihrem von ihm als Unglauben gebrandmarkten Glauben sah. Er konnte sich für sein Vorgehen auf die Verurteilung des Talmuds in Paris 1242 und spätere Talmudverurteilungen und -verbrennungen stützen. Reuchlin dagegen trat aus juristischen Erwägungen für die Erhaltung der Schriften der Juden ein, einschließlich des Talmuds, indem er den Vorwurf zurückwies, daß sie Schmähbücher seien und indem er sich für den Gedanken der Rechtsgleichheit einsetzte. Er verteidigte die Juden als Bürger des Römischen Reiches, denen folglich auch Bürgerrechte zukommen müßten. Bürger des Römischen Reiches seien sie, weil sie sich selbst dem Kaiser unterstellt hätten. Wegen dieser loyalen Haltung wurde Reuchlin aufs heftigste von Pfefferkorn und dem ihn unterstützenden Dominikanerinquisitor Jakob von Hochstraten angegriffen. Reuchlins Verteidigungsschrift, Der Augenspiegel, enthält den einzigen authentischen Druck seines Gutachtens, zugleich aber auch die Schilderung des Streites in seiner ersten Phase. Bei seiner Verteidigung ließ es Reuchlin an Sachlichkeit fehlen. Die Erbitterung, mit der er sich gegen seine Feinde wandte, verdunkelte die sachlichen Argumente des Gutachtens. Um dieses selbst zu erschließen, verzichtete der Herausgeber auf den begleitenden Text des Augenspiegels. In der Tat wird so dem Anliegen Reuchlins besser gedient. Freilich kommen andererseits die Gegner nicht zu Wort. Es wäre wünschenswert, wenn einmal der Reuchlinstreit in einen größeren rechtsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt würde. Dabei müßte auch die jeweils besondere Haltung der Kirche in Spanien, in Italien, Frankreich und Deutschland in der Talmudfrage einer neuen Untersuchung unterzogen werden. Es müßte gezeigt werden, daß in Spanien der Talmud akzeptiert wurde, weil in seinen haggadischen Partien Beweise für die Messianität Jesu gesucht wurden. Besonders interessant ist auch der Umschwung in Italien, wo noch zur Zeit Leo X. hebräische Drucke gefördert wurden, da man aus der Kabbala Argumente für die Berechtigung des christlichen Glaubens zu gewinnen suchte, während mit der Versteifung der Front gegenüber den Reformatoren auch die Vorbehalte gegenüber hebräischen Büchern ständig wuchsen, bis schließlich das Trienter Konzil den Druck des Talmuds erneut verbot. Die Ausführungen der Herausgeberin in Anmerkung 5 über die Entwicklung des Reuchlinprozesses müßten daher in diesen größeren historischen Zusammenhang gestellt werden. In ihrem Vorwort hat die Herausgeberin erklärt, daß bei der Vielfalt der Bezüge und der lebendigen Verwurzelung des Gutachtens in Reuchlins Welt manche Ergänzungen und Berichtigungen erfolgen müßten, damit das Dokument in seinem ganzen Wert erschlossen werden könnte. So verdienstlich Ausgabe und Übersetzung an sich sind, ebenso lassen die Anmerkungen und das Register der Personennamen mit den zugefügten Erklärungen Wünsche offen. Vor allem hätte man sich wünschen müssen, daß nicht nur gelegentlich, sondern grundsätzlich Buchtitel im Original angeführt würden. Auch sind die Literaturangaben allzu spärlich. Der Rezensent hat den Eindruck, daß Bücher nicht nach ihrer objektiven Wichtigkeit, sondern nach dem persönlichen Interesse der Herausgeberin zitiert werden. Wir verweisen auf Anmerkung 25, in der die Studien von Eric Iversen, The Myth of Egypt, und Karl Giehlow zitiert werden, während sonst kaum einmal ein Autor genannt wird. Verdienstlich ist es, daß die Bücher aus dem Besitz Reuchlins berücksichtigt werden. Hier konnte sich die Herausgeberin auf die Untersuchungen von Karl Preisendanz stützen. Unverständlich ist es, warum die Herausgeberin in Anmerkung 12 bei Erwähnung des Traktates Sanhedrin, den Reuchlin 1512 erwarb, lediglich auf den Talmudauswahlband von Reinhold Mayer verweist, da es doch eine deutsche Gesamtübersetzung des Talmud gibt, nämlich die von Goldschmidt.

Schwerer wiegen die sachlichen Irrtümer. Wir greifen nur einige auf. Anmerkung 13: Buch Sententiarum. Damit dürfte nicht die Sentenzensammlung aus der Schule von Laon gemeint sein, sondern das unzählige Male kommentierte Werk des Petrus Lombardus.

Anmerkung 19: Die Achtung vor der Antike ist nicht erst eine Eigentümlichkeit des Humanismus, sondern bestand auch schon im Mittelalter. Nur der Betrachtungswinkel ändert sich zu einer mehr objektivierenden Betrachtung. Der im Register aufgeführte Meister Hieronymus conversus, von dem die Herausgeberin meint, er sei bisher nicht auffindbar, ist niemand anderes als Hieronymus de Santa Fé, der ursprünglich Josua ha Lurqui hieß, der 1412 von dem Dominikaner Vinzenz Ferrer getauft wurde, und der schon wenig später das Religionsgespräch von Tortosa veranstaltete und dort eine entscheidende Rolle spielte. Des öfteren erwähnt die Herausgeberin die Bibliothek der Dominikaner in Basel, so unter dem Stichwort Johannes Stoichowitsch. Man hätte gewünscht, daß sie erwähnt hätte, daß diese Bibliothek erhalten, ihre Bücher der Universitätsbibliothek Basel eingereiht sind. So wäre es sehr schön gewesen, wenn die Herausgeberin die heutige Signatur des Scruptinium Scripturarum des Paulus von Burgos angegeben hätte. Paulus von Burgos war übrigens niemals Dominikaner, wie die Herausgeberin behauptet, hier scheint eine Verwechslung mit Paulus Christianus vorzuliegen, dem Gesprächspartner auf dem Religionsgespräch von Barcelona. Von seinem jüdischen Gesprächspartner Rabbi Moses ben Nachmann behauptet sie, daß er in Gerona in Spanien gestorben sei. Nach dem Religionsgespräch von Barcelona wurde er jedoch 1267 genötigt, Spanien zu verlassen und ist nach Palästina gezogen und dort 1270 gestorben. Von Ramon Lull kann man nicht behaupten, daß das Konzil von Vienne als sein Werk gelte. Wohl darf seinem Einfluß der sogenannte Sprachenkanon zugeschrieben werden, die Emp-

fehlung, Lehrstühle für Hebräisch an mehreren Universitäten zu errichten. Raimundus Martini ist kein Konvertit und folglich war er auch nicht ursprünglicher Rabbiner. Es hätte erwähnt werden müssen, daß der Pugio fidei in der Zeit Reuchlins als Ganzes noch nicht gedruckt war. Dies sind nur einige der Unkorrektheiten, die sich in den Anmerkungen finden. So sehr es zu begrüßen wäre, wenn der Anmerkungsapparat vollständiger und richtiger wäre, so wird doch die Gesamtleistung dadurch nicht geschmälert. Dankbar muß es begrüßt werden, daß dieser Text, in dem sich ein Christ am Ende des Mittelalters um ein gerechtes Verhältnis zu den Juden bemüht, in einer so angenehmen Ausgabe erschlossen worden ist. Die Ausstattung des Bandes mit Abbildungen Johannes Reuchlins aus einem Einblattdruck von 1516 und Faksimile von Reuchlins handschriftlichem Besitzvermerk in Sefer Nitzachon und im Traktat Sanhedrin gibt darüber hinaus dem Buch noch einen ästhetischen Reiz. W. E.

Die Stimme Israels. Deutsch-jüdische Lyrik nach 1933. Ausgewählt und eingeleitet von Thilo Röttger. München 1966. Kösel-Verlag. 100 Seiten.
Diese Auswahl wird durch die Überschrift der Einleitung charakterisiert: „Ein Kapitel Geschichte in Gedichten" — „was also deutsch-jüdische Dichter im Gedicht über das Schicksal der Juden nach 1933 ausgesagt haben. Zunächst ist diese Auswahl für den Bereich der Lyrik ein Extrakt aus dem vorläufig letzten Beitrag der Juden zur deutschen Dichtung. Es gehört", wie die Einleitung besagt, zu dieser Geschichte, daß die hier ausgewählten Autoren „für eine oder zwei Generationen deutscher Leser verschwunden, wie ausgewischt war." Diese Gedichte stehen jetzt verstreut in vielen wieder erschienenen Büchern. „Was dort aber begreiflicherweise unbemerkt blieb, das ist hier thematisch zusammengefaßt zu einem Ganzen, das uns mit erstaunlicher Einmütigkeit und Eindringlichkeit sagt, wie deutsche Juden das Schicksal der Jahre 1933/45 getragen und bewältigt haben ... nirgendwo eine Stimme des Zornes oder Hasses, nur Stimmen der Klage, des Leidens, der Selbstbesinnung und — der Versöhnung ..." Es sind die folgenden Stimmen: Franz Werfel, Alfred Mombart, Karl Wolfskehl, Else Lasker-Schüler, Ludwig Strauss, Mascha Kaleko, Paul Celan, Franz Baermann Steiner, Gertrud Kolmar, Nelly Sachs, Hilde Domin. Ein Quellennachweis beschließt diese ergreifende Auswahl. G. L.

Franz Rosenzweig: Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand. Hrsg. und eingeleitet von Nahum Norbert Glatzer. Düsseldorf 1964, Joseph Melzer Verlag. 128 Seiten.
Im Joseph Melzer Verlag, der inzwischen von Düsseldorf nach Darmstadt übergesiedelt ist, erschien unter den Judaica auch ein auf den ersten Blick etwas seltsamer Titel. Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand, das sich als eine Art Krankengeschichte gibt, denn die Kapitel tragen folgende Überschriften: Der Anfall, Krankenbesuch, Diagnose, Therapie, Kollegialer Briefwechsel, Die Kur, Nachkur, Zurück in den Beruf. Außerdem gibt es ein doppeltes Vor- und Nachwort, an den Kenner, der zurückgewiesen, an den Leser, der eingeladen wird. Verfasser dieses merkwürdigen Büchleins ist Franz Rosenzweig, neben Martin Buber und Leo Baeck der bedeutendste der jüdischen Denker in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts. Nahum N. Glatzer, der Herausgeber, der sich unter anderem auch um den Begründer der Wissenschaft des Judentums, Leopold Zunz, verdient gemacht hat, schreibt in der Einleitung, versteht die Veröffentlichung des Büchleins zuerst und vor allem als einen Beitrag zur Biographie von Franz Rosenzweig, nämlich zu seiner Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus, und der Begründung seines neuen Denkweges, wie er ihn im 1918 vollendeten Stern der Erlösung erprobt hatte. Das Büchlein entstand auf Grund der Anregung des Verlegers von Fommanns Taschenbüchern, seine Anschauungen in einer gemeinverständlichen Form darzulegen. Zwar schrieb Rosenzweig 1921 das Manuskript, konnte sich aber zu einer Veröffentlichung nicht entschließen, weil er den Lesern kein „auf Bestellung" gearbeitetes Buch in die Hand geben wollte. Lediglich maschinenschriftliche Durchschläge verschickte er an Freunde. Erst 1953 besorgte Nahum N. Glatzer eine englische Übersetzung, und 43 Jahre nach dem Entstehen des Manuskriptes erfolgte nun endlich der Druck im deutschen Original. Dem Büchlein kommt daher die Bedeutung einer Neuentdeckung zu. Auf das Selbstverständnis von Franz Rosenzweig wirft es ein neues Licht. Es lockt an, sich mit dem Denken dieses ungewöhnlichen Menschen mehr zu beschäftigen, läßt uns sein Ringen um seinen Weg noch einmal nachvollziehen. W. E.

Martha Saalfeld: Judengasse. Roman. Mit elf Zeichnungen von Werner vom Scheid. Verlag Kurt Desch. Wien-München-Basel 1965. 204 Seiten.
Martha Saalfeld, die aus Landau in der Pfalz stammt, führt mit ihrem Roman in das Milieu der Heimat ein. In der Judengasse, einer Vorstadtstraße, wohnen jüdische Trödler und Krämer. Aus der Warte eines Kindes schildert die Dichterin das Leben der Straße und ihrer Bewohner. Zu einem von ihnen, dem Gymnasiasten Sigi, und seinem Großvater, dem Trödler Ephraim, hat sie besondere Zuneigung gefaßt und erleidet daher die Ablehnung, den deutlich spürbaren Antisemitismus mit, der die Menschen in der Judengasse bedroht und zu ersticken droht. Die nichtjüdische Bevölkerung besteht gewiß aus achtbaren Bürgern, die an Gewalttat nicht denken. Ihre Selbstgefälligkeit und ihre Verachtung der Juden aber müssen diese als ständige Bedrohung empfinden. Besonders der Gymnasiast Sigi vermag die ständige Zurücksetzung nicht zu ertragen. Er sucht sich dagegen aufzulehnen, die Flucht zu ergreifen, sich zurückzuziehen. Aber da er schließlich keinen Ausweg sieht, wählt er den Tod. Das Mädchen sieht die innere und äußere Bedrohung und sucht vergeblich mit ihrer Liebe und Fürsorge sie zu bannen. Nur die Erinnerung bleibt! Eine Warnung auch vor dem latenten Antisemitismus in poetischer Form, ein Appell an das Gewissen derer, die äußerlich nicht schuldig wurden, und doch versagten. W. E.

Gershom Scholem: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Zürich 1957. Rhein-Verlag. 490 Seiten.
Das grundlegende Buch über die Hauptströmungen der jüdischen Mystik, geschrieben von dem gegenwärtig bedeutendsten Historiker der jüdischen Mystik, liegt in einer Ausgabe des Rhein-Verlages seit 1957 vor (vgl. FR XI, 41/44. S. 109 r.). Zwanzig Jahre nach Abfassung des ersten Entwurfes der Vorlesungen, aus denen das Buch entstanden ist, ergriffen der Rheinverlag in Zürich und der Alfred Metzner Verlag in Frankfurt die Initiative zur Veröffentlichung der deutschen Fassung. Ihr liegen umfangreiche deutsche Entwürfe, Vorlagen für den englischen Text sowie die verbesserte dritte englische Auflage zugrunde. Zwar sind inzwischen weitere Veröffentlichungen zum Wesen und zur Bedeutung der Kabbala erschienen, sie haben jedoch nicht die Bedeutung dieses Werkes zu schmälern vermocht. Es ist noch immer unentbehrlich für das Verständnis der Geschichte der jüdischen Mystik. W. E.

Ernst Simon: Brücken. Gesammelte Aufsätze. Heidelberg 1965. Verlag Lambert Schneider. 531 Seiten.
Adolf Leschnitzer veranlaßte einige Freunde, die Drucklegung dieses Bandes zu ermöglichen, das schönste Geburtstagsgeschenk für den Fünfundsechzigjährigen, zugleich aber auch eine Gabe an uns Deutsche. *Martin Buber* verfaßte das Geleitwort. Lambert Schneider, der, seit er die Initiative zu der Bibelübersetzung Martin Bubers und Franz Rosenzweigs ergriffen hatte, in engem Kontakt mit ihm stand, hat nun in gleicher Ausstattung, wie er gemeinsam mit Kösel Bubers Werke herausgebracht hat, die Sammlung der Aufsätze vorgelegt.
Ernst Simon, 1899 in Berlin geboren, 1916 Kriegsfreiwilliger, vor Verdun verwundet, fand noch als Soldat zur zionistischen

Bewegung. Das Studium an deutschen Universitäten — er promovierte bei Hermann Oncken in Heidelberg mit einer Dissertation über Ranke und Hegel — hat ihn geprägt, nicht minder aber die Begegnung mit *Franz Rosenzweig* und Martin Buber. Er gab mit *Edith Rosenzweig* die Briefe ihres Mannes heraus, wirkte als Redakteur der Monatsschrift ‚Der Jude', deren Herausgeber Martin Buber war. Bereits 1928 wanderte er zum ersten Mal nach Palästina aus, um als Lehrer an Seminaren und Höheren Schulen zu wirken, folgte jedoch 1934 einem Rufe Martin *Bubers*, Leo *Baecks* und Otto *Hirschs*, sich der jüdischen Erwachsenen- und Lehrerausbildung im nationalsozialistischen Deutschland zu widmen. 1935 wanderte er endgültig nach Palästina aus und wurde Professor für Pädagogik an der hebräischen Universität in Jerusalem. In der deutschen Öffentlichkeit nach dem zweiten Weltkrieg ist er mehrfach hervorgetreten, so auf der Abschlußveranstaltung der Ausstellung Monumenta Judaica 1964 und ein Jahr später auf dem 12. deutschen evangelischen Kirchentag in Köln 1965.

Martin Buber nennt ihn im Geleitwort einen sowohl reagierenden als auch verbindenden Menschen. Darum sei er zum Brückenbauer berufen. Dies rechtfertige auch den Titel seiner Aufsatzsammlungen. Als Brückenbauer habe er sich fast von dem Augenblick an erwiesen, als er, noch sehr jung, den Weg aus ganz unjüdischem Elternhaus zu seinem Volke fand. Darin gleicht er übrigens anderen, die Buber ebenfalls nahe standen, wie vor allem *Ludwig Strauss*, der zum Dichter in deutscher und hebräischer Sprache heranreifte. Von Simon sagt Buber: „Das jüdische Volk hat ihm Entscheidendes vermittelt: zunächst eine Gemeinschaft, dann einen Glauben und zuletzt eine Heimat ... Was Simon auszeichnet ... ist die weitaus seltenere Tatsache, daß eine dreifach eingreifende Wandlung nicht imstande war, der Persönlichkeit des Ergriffenen die Merkmale des rechten Maßes zu nehmen, nämlich ausgewogenes Urteil und verantwortendes Tun." Der Brückenbauer geht nicht nur in einer Richtung: „Brücken werden zwar zunächst oft von einem Ende her geplant, aber wenn sie erst einmal dastehen, sind sie in beiden Richtungen zu beschreiten." Die beiden Richtungen sind: von Deutschland her nach Israel hin, und von Israel zurück nach Deutschland hin; von der Geschichte aus in die Zukunft hinein, von der Gegenwart rückschauend in die Vergangenheit.

In acht Abschnitte, die, ausgenommen der erste, nicht chronologisch, sondern sachlich gegliedert sind, hat Ernst Simon den Sammelband seiner deutschsprachigen Aufsätze gegliedert. Er beginnt mit dem Abschnitt: ein Jude aus Deutschland, um nach dem Sinn der Geschichte, dem Verhältnis von Sprache und Dichtung, dem Weg der Ideen, der Bedeutung von Erziehung und Unterricht, der Aufgabe des Lehrers und des deutschen Judentums, vom Kampf um den Zionismus und schließlich vom Glauben zu handeln. Außer den Anmerkungen fügt er seinen Aufsätzen bibliographische Hinweise hinzu. Zwar geben sie keine vollständige Liste der weiteren Veröffentlichungen des Verfassers zum gleichen Thema, sie wollen aber erkennen lassen, wo ein Motiv angeschlagen wurde, das er auch später, zumeist dann in englischer oder hebräischer Sprache, verfolgt hat. Um dem Leser bei der Vielfalt der Themen die Orientierung zu erleichtern, hat er das Register durch biographische Angaben zu den Personen erweitert und ein Glossar hebräischer Ausdrücke hinzugefügt. Von dem allerersten Aufsatz, Unser Kriegserlebnis, bekennt er, dies sei fast der einzige Beitrag, zu dessen Inhalt er nicht mehr in allem stehe. Er habe ihn trotzdem aufgenommen als Dokument zum Anfang des Weges. Dafür muß man Ernst Simon sehr dankbar sein, denn gerade in diesem Aufsatz wird spürbar, aus welchen Quellen seine Wendung zum Zionismus entsprang. Ungleich anderen verleugnet er weder seinen Ursprung aus dem deutschen Judentum noch sieht er dieses verzerrt. Überhaupt zeichnet seine Aufsätze die Abgeklärtheit seines Urteils aus. Darin kann man Martin Buber nur zustimmen. Von den Gefährdungen des deutschen Judentums weiß er sehr wohl. Das kommt vor allem in seinem Aufsatz: Das geistige Erbe des deutschen Judentums zum Ausdruck. Die Eigentümlichkeit des Gottesdienstes der modernen Synagoge wird ebenso zutreffend darin erfaßt wie die Besonderheit der Wissenschaft des Judentums. Die systematische Leistung von Leo Baecks Wesen des Judentums preist er als späte Frucht des Bemühens der Wissenschaft des Judentums. Er empfiehlt seine Übersetzung ins Hebräische, „denn unsere Jugend lernt zwar einen großen Teil der Quellenschriften unserer Religion kennen, weiß aber trotzdem recht wenig von ihrem systematischen Gehalt". Neben diesen legitimen Formen der Erkenntnis verschweigt er die illegitime nicht. Er sieht sie im Hang zu unfruchtbarer, kleinlicher Spezialisierung. Doch geht es ihm nicht nur um die Feststellung, was das deutsche Judentum einmal war und was es an die Judenheit anderer Länder vermittelt hat, sondern er wagt auch die Frage, was die versprengten Reste des deutschen Judentums heute noch bedeuten könnten. Er mißt ihm folgende Aufgaben zu: die Mahnung zur lebendigen Demokratie, die der deutsche Jude mindestens in der Zeit der Weimarer Republik als Gemeinschaftserlebnis haben konnte. Aus der Erkenntnis vom Versagen dieser Demokratie müßte die Wachsamkeit für ihre Gefährdung auch anderswo erwachsen. Gerade den deutschen noch lebenden Juden weist er daher den Kampf gegen einen ungehemmten Nationalismus zu. Daraus hat er für sich selbst die Konsequenz gezogen, indem er in Palästina, im heutigen Israel, immer wieder für die Versöhnung von Juden und Arabern eingetreten ist. Schon gleich nach seiner Einwanderung schloß er sich dem Brith Schalom an. Viele der Aufsätze in der Sammlung Brücken bezeugen sein Eintreten für den Geist der Versöhnung, seinen Kampf gegen einen überhitzten Nationalismus. Er hat es in Kauf genommen, als unbequemer Mahner zu gelten. In diesem Zusammenhang sei besonders auf die Aufsätze: Georg Landauers Vermächtnis und Über militärische Erziehung hingewiesen. Im letzteren Aufsatz bekennt er: „Man muß ein Mensch höchster Zivilcourage sein, um sich zu weigern, Gefangene zu erschießen, wenn ihm das befohlen wird. Ohne eine starke sittliche Überzeugung, sei sie religiös oder weltlich begründet, ist ein militärisches Widerstandsrecht weder theoretisch zu halten noch praktisch zu vollziehen." Damit der junge Mensch überhaupt eine solche Überzeugung gewinnen kann, muß. wenn schon die militärische Ausbildung für alle notwendig sein soll, sie ergänzt werden durch die Unterweisung durch gute Pädagogen. „Die Aufgabe der Pädagogik gegenüber der Vormundschaft militärischer Erziehung ist es nicht, diese als Inkarnation des Bösen hinzustellen, wohl aber das Gute, das auch in ihr enthalten ist, zu stärken, ihr Böses zurückzudrängen und das eigene Gute, das für die Erziehung konstitutiv ist, so stark als möglich zu machen und so wirksam als möglich in die Waagschale zu werfen." Daher gilt sein unablässiges Bemühen der Gewinnung eines gültigen Erziehungsideals. Ausdrücklich erwähnt sei sein Aufsatz „Um ein neues Erziehungsideal in Israel". Am Modell des englischen Erziehungssystems weist er den Zwiespalt zwischen dem apologetisch behaupteten und dem tatsächlich praktizierten Erziehungsideal hin, um so die Kriterien zu gewinnen, das eigene Erziehungsideal unbefangen, unvoreingenommen durch apologetische Motive herauszuarbeiten. Dabei stellt er einander gegenüber den Talmid Chacham, das Erziehungsideal rabbinischen Judentums bis zum Ende des Zeitalters der Emanzipation, und das israelische Ideal des Chaluz, des Pioniers. Beiden ist gemeinsam das sich unter ein Gesetz Stellen, wenn auch der Gesetzgeber gewechselt hat. In der Treue jedenfalls zum Gesetz zeigt sich auch beim Chaluz eine durchaus jüdische Gesinnung. Ihr gegenüber grenzt er eine dritte Haltung ab, die er als gefährlich ansieht: den Geist übersteigerten Widerstandes, der in Ungerechtigkeit, ja Terror umschlägt. Er warnt Israel davor, eine Art jüdischen Spartas zu werden, eine Hochburg militaristischer Gesinnung. Dem Prozeß der Säkularisation des Glaubens stellt sich Ernst Simon sehr nachdrücklich. Er weiß, daß die praktizierte Orthodoxie oft innerlich hohl ist. Darum sucht er nach Wegen neuer Ver-

lebendigung des überlieferten Glaubens. Erwähnt seien seine Aufsätze Jugend und Religion in Israel und Religiöser Sozialismus in Israel. Die Impulse, die Franz Rosenzweig, Martin Buber, Leo Baeck gaben, sucht er ebenso zu vermitteln wie die der Männer, die in Israel selbst wirkten oder noch wirken, wie einst Oberrabbiner *Kuk* und heute noch *Hugo Bergmann*. Diesem Sammelband kann man bescheinigen, daß er nicht einfach eine Rückschau auf vergangene Auseinandersetzungen ist, sondern ein Beitrag, der gerade heute sowohl für Besinnung in Deutschland als auch in Israel notwendig ist. W. E.

Margarete Susman: Vom Geheimnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze 1914—1964. Herausgegeben von Manfred Schlösser. Darmstadt-Zürich 1965. Verlag Agora. — Eine humanistische Schriftenreihe. Band 19. 339 Seiten.

Von der am 16. 1. 1966 verstorbenen Margarete Susman, eine der bedeutendsten Frauengestalten des deutsch-jüdischen Geisteslebens unserer Zeit, enthält der vorliegende Aufsatzband Beiträge, die im Laufe von 50 Jahren entstanden und die der Herausgeber für diesen Band bearbeitet hat. Er schreibt im Vorwort: „Einen Aufsatzband unter dem Titel ‚Vom Geheimnis der Freiheit' herauszugeben, verlangt zur Abklärung einen Hinweis auf das, wovon in den folgenden Seiten die Rede sein wird, ist doch in keinem Aufsatz das Wesen der Freiheit bedacht, obgleich jeder einzelne seinen Ursprung darin hat, den Leser zum Nachdenken über das Problem der Freiheit zu veranlassen. In diesem ausgesagten Widerspruch liegt bereits der Kern des Denkens von Margarete Susman, dessen Verständnis durch völliges Fehlen einer philosophisch-terminologischen Fachsprache erschwert wird. Nicht das Geheimnis der Freiheit soll entschleiert, keine Begriffe analysiert, erklärt oder zur Verfügung gestellt werden, sondern die hier vorgelegten Überlegungen zum deutsch-jüdischen Verhältnis, zu Fragen der modernen Lyrik, zu Randgestalten der Geistesgeschichte, zu Grundbezogenheiten menschlichen Daseins wollen Bewußtseinshaltungen aufhellen und somit in den Mechanismus unsrer Subjektivität, unsres Freiheitsbedürfnisses und unsrer Selbstbehauptung Einblick gewinnen. Wir glauben auch um der Vergeßlichkeit und Lethargie unsres Nachkriegsdeutschlands die Gedanken einer Jüdin vorlegen zu müssen, die sich um die deutsche Sprache ebenso wie um die Darstellung der Leistungen des deutschen Geistes verdient gemacht hat" (S. IX) ... „Margarete Susman zeigt in allen ihren Aufsätzen den Mut zur Verwirklichung der (wenn man will: von Gott) ‚vorgegebenen' Welt. Im Auf- und Anruf jener mittelalterlichen Todsünde, der Trägheit des Herzens, berührt sie sich durchaus mit ähnlichen An-Sprachen der existentiellen Ontologie ..." (S. X).

Beiträge, die das Thema des FR unmittelbar angehen, sind u. a.: Vom Sinn unserer Zeit. — Die Brücke zwischen Judentum und Christentum. — Die Messianische Idee als Friedensidee. — Sterne. — Das Judentum als Weltreligion. — Die Revolution und die Juden. — Martin Buber. — Vom geistigen Anteil der Juden in der deutschen Geistesgeschichte. — Trost. — Zu Adalbert Stifters ‚Abdias'. — Feuer (vgl. o. S. 62). G. L.

Heinrich Wild (Hrsg.): Nachrichten aus dem Kösel-Verlag. **Sonderheft für Else Lasker-Schüler.** Kösel-Verlag München. Dezember 1965. 48 Seiten.

Den Freunden des Verlages widmete zum Jahreswechsel 1965/1966 der Kösel-Verlag das Sonderheft über Else Lasker-Schüler. Es enthält den für die Ausgabe der Sämtlichen Gedichte von Margarete Kupper verfaßten Lebensabriß der Dichterin, eine Bibliographie der Buchveröffentlichungen Else Lasker-Schülers in chronologischer Reihenfolge, eine Zusammenstellung zeitgenössischer Stimmen zu ihrem Werk. Dieser Auswahl kamen die bibliographischen Vorarbeiten der Dissertation von Margarete Kupper zugute, „Die Weltanschauung Else Lasker-Schülers in ihren poetischen Selbstzeugnissen", Würzburg 1963. Aus der Briefausgabe, die ebenfalls von Margarete Kupper vorbereitet wird, veröffentlicht der Verlag einen Brief, geschrieben im Jahre 1935. Daran schließt sich noch ein Aufsatz an von Wieland Herzfelde, der seinen Verlag nach Else Lasker-Schülers Kaisergeschichte „Der Malik" benannt hatte: Fremd und Nah. Über meinen Briefwechsel und meine Begegnungen mit Else Lasker-Schüler. Dazu kommt dann noch eine Auswahl von Photographien und Zeichnungen, die die Nichte, Frau Edda Lindwurm-Lindner, und der Verwalter des Jerusalemer Archivs, Manfred Sturmann, zur Verfügung stellten. So spiegelt das schmale Heft die Bedeutung der Dichterin Else Lasker-Schüler gerade im Reflex ihrer Wirkung sehr gut wieder. W. E.

Year Book X (Leo Baeck Institute). Hrsg.: R. Weltsch. London 1965. East and West Library. 365 Seiten.

Der Präsident des Leo Baeck Instituts, Dr. Siegfried Moses (Jerusalem), würdigt im einleitenden Beitrag die bedeutsame Leistung der ersten zehn Jahre des Instituts. Wir entnehmen die folgende Darstellung von Dr. Abner Nechuschtan auszugsweise aus ‚Jedioth Chadashot' vom 14. 9. 1966:

„Auf den Namen Leo Baecks als des letzten großen Repräsentanten des untergegangenen deutschen Judentums war dieses Institut im Jahre 1954 vom ‚Council of Jews from Germany' ins Leben gerufen worden. Es gliedert sich in drei Organisationszentren: in New York, Jerusalem und London, mit einem Zentralausschuß in Jerusalem und zwei weiteren Kommissionen, von denen die eine zur wissenschaftlichen Dokumentierung und zu Veröffentlichungen gebildet worden war, während die zweite verwaltungsmäßige Aufgaben hat... ... das Ziel, das es sich vor allem gesetzt hat — *die Geschichte der deutschen Juden seit ihrer Emanzipation, also im ungefähren Zeitraum zwischen 1780 und 1930, aufzuzeichnen und für die Nachwelt festzuhalten*, soweit sich nicht andere Institutionen hauptverlegerisch damit befassen. Der Vorbereitung zu dieser Enzyklopädie, zu der die Zeit (lt. Dr. Moses) momentan freilich noch nicht gekommen ist, seien u. a. die Jahrbücher gewidmet ...

Das Leo Baeck Institut hat seine publizistische Arbeit, wie bekannt, auf die Year Books nicht beschränkt. Es veröffentlichte in imponierender Folge neben den in Tel Aviv von Dr. Hans Tramer regelmäßig herausgegebenen instruktiven Bulletins [s. u. S. 155], in Buch- bzw. Broschürenform, eine Reihe von bisher 14 Abhandlungen, die die letzten Abschnitte der Geschichte des deutschen Judentums unter den verschiedensten Gesichtspunkten detaillierter behandeln, als es in den Jahrbüchern angebracht und möglich war; dazu traten biographische Studien, Memoiren [s. o. S. 132], Bücher (in englischer, deutscher und hebräischer Sprache), die das Institut angeregt bzw. in Gemeinschaft mit Verlagen herausgebracht hat. Auch die — bisher acht — der Erinnerung an Leo Baeck gewidmeten Vorträge, die in New York seit 1958 von Mal zu Mal gehalten worden sind, gilt es in diesem Zusammenhang zu erwähnen ..."

Das vorliegende, zehnte Jahrbuch behandelt unter zwei Aspekten „in seinem ersten Teil (‚Philanthropie, Politik und Ideen') das jüdische Hilfswerk in Osteuropa, 1914—1917, zunächst im Rahmen einer liebevollen Würdigung des bedeutenden Industriellen, Kunstsammlers und Mäzens *James Simon*, und danach mit einer von *Z. Szajkowski* verfaßten Analyse gewisser innerjüdischer Kontroversen aus Anlaß dieses Hilfswerks. Es folgen: eine dokumentarisch glänzend fundierte Rückschau *H. G. Reissners* auf die deutsch-amerikanischen Juden des 19. Jahrhunderts; Betrachtungen *Prof. G. Scholems* über Walter Benjamin, einen zu Unrecht heute fast vergessenen, einzelgängerischen Philosophen der ‚vorletzten Gegenwart'; ein Aufsatz *A. Lowes* über den Nationalökonomen Franz Oppenheimer — auch er blieb als Sozialwissenschaftler fast ohne ‚Schule' —, und eine Art ‚Immortellenkranz' *W. Hoffers* über Siegfried Bernfeld, der anfangs der zwanziger Jahre wie ein leuchtender Komet zum Zenit der jüdischen Jugendbewegungen in Deutschland und Österreich aufstieg — und bald verglühte. Darstellungen über die Juden im deutschen Metall-

handel (von *S. M. Auerbach)* und über die Tätigkeit der United Restitution Organisation, der URO (von *Norman Bentwich*) runden diesen ersten, wichtigsten Teil des Buches ab.
Ebenso lesenswert sind im zweiten Teil (‚Memoiren und Dokumente') *Briefe Rabbiner Leo Baecks s.A.*, ferner eine autobiographische Plauderei des inzwischen heimgegangenen *David Baumgardt* über seine Laufbahn als Hochschullehrer, Kommentare über *Victor Adler*, die ‚Vatergestalt' des Austromarxismus und seinen gleichbegabten Sohn *Friedrich Adler* als Menschen jüdischer Herkunft, über *Spengler* (‚Untergang des Abendlands'), und schließlich Erinnerungen von *Dr. R. Weltsch* an eine Auseinandersetzung mit Hitlers Propagandaminister Göbbels, die 1935 zu einem vorübergehenden Erscheinungsverbot der ‚Jüdischen Rundschau', Berlin, führte.
Korrespondenzen, eine bibliographische Liste u. dgl. bilden, wie stets, den Schluß dieses 356 Seiten starken, wieder reich illustrierten Jubiläum-Bandes. Vivant sequentes!" G. L.

Augustin Kardinal Bea: Die Kirche und das jüdische Volk. Übersetzung aus dem Italienischen von Franz Johna. Freiburg-Basel-Wien 1966. Verlag Herder. 167 Seiten.
s. o. S. 3.

Augustin Kardinal Bea — Willem A. Visser 't Hooft: Friede zwischen Christen. Herder-Bücherei 269. Freiburg-Basel-Wien 1966. Verlag Herder. 172 Seiten.
s. o. S. 3.

Schalom Ben-Chorin: Das Judentum im Ringen der Gegenwart. Hamburg 1965. Herbert Reich. Evangelischer Verlag. Evangelische Zeitstimmen Heft 22 und 23. 109 Seiten.
Heft 22 und 23 der Evangelischen Zeitstimmen enthält eine Reihe Aufsätze, die Schalom Ben-Chorin, der sich seit vielen Jahren um das christlich-jüdische Gespräch bemüht, an verschiedenen Stellen publiziert hatte und die zum Teil aus Vorträgen erwachsen sind, die er vor den Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit sowie auf der Studientagung der Arbeitsgemeinschaft Kirche und Judentum gehalten hat. Die Aufsätze sind unter drei Stichworten geordnet: 1. Jesus der Jude, 2. Der Jude in der heutigen Welt, 3. Mensch unter Menschen. Besonderes Interesse verdient sein Aufsatz über Möglichkeiten und Grenzen des christlich-jüdischen Gespräches. In diesem Zusammenhang muß aber auch ein Wort über die Einleitung zu diesem Buch gesagt werden, die der Frankfurter Neutestamentler Hans-Werner *Bartsch* unter dem Titel „Friede mit Israel" beigesteuert hat. Seinem Grundgedanken, daß es nicht nur um eine Revision in den Praktiken der Christen gegenüber den Juden, nicht nur um Toleranz geht, sondern um ein lebendiges Miteinander, kann man voll zustimmen. Zumindest vom katholischen Standpunkt jedoch müssen seine Ausführungen über das Trennende zwischen Juden und Christen bei allem Zugeständnis der sich wandelnden Interpretation des Christusbildes Befremden erregen. Wenn Hans-Werner Bartsch erklärt: „Es gehört mehr als eine persönliche, mehr als eine nur demütige Haltung gegenüber Israel dazu, um das Verhältnis der Christen zu Israel zu korrigieren. Es gehört für die Christen die Abkehr von dem Kult von Jesus Christus dazu. Die Demut der Christen angesichts des jahrhundertealten antisemitischen Terrors muß so weit gehen, daß diese eigentliche Wurzel beseitigt wird", dann vermag der Rezensent ihm dahin nicht zu folgen. Gewiß ist mit Christus die Trennung von Juden und Christen gegeben. Aber das Christusbekenntnis schließt nicht das Anerkennen der Verwurzelung Jesu im Judentum aus. Im Gegenteil, es fordert es, und daher stellt gerade das Christusbekenntnis auch eine Chance zur Begegnung von Juden und Christen dar. Die Eliminierung des Christuscharakters Jesu kann sogar dazu führen, daß das Judentum als solches herabgesetzt wird, wie das im liberalen Protestantismus nicht selten geschehen ist, um eben die Eigenart des Christentums noch retten zu können, auch wenn der Glaube an Jesus als den eigentlichen Sohn Gottes nicht mehr gegeben war. W. E.

Klaus v. Bismarck und **Walter Dirks** (Hrsg.): Christlicher Glaube und Ideologie. Stuttgart-Berlin-Mainz 1964. Kreuz- und Matthias-Grünewald-Verlag. 205 Seiten.
Dem Vorwort der Herausgeber und den „Anmerkungen zu einer Sendereihe" von H. G. Oxenius folgen 27 Beiträge verschiedener Autoren (darunter katholische, evangelische, orthodoxe, anglikanische), die sich mit der Thematik des Verhältnisses von christlichem Glauben und Ideologie bald mehr grundsätzlich, bald mehr im Hinblick auf die Zustände in einzelnen Ländern und zu gewissen Zeiten beschäftigen, wobei die Rolle der Kirchen und der Einfluß besonderer Persönlichkeiten ebenfalls mit zur Darstellung kommen.
Was das Buch neben vielen anderen Vorzügen auszeichnet, ist nichts weniger als die Tatsache, daß es dem Christen von heute eindringlich zum Bewußtsein zu bringen vermag, wie wenig vorbildlich und seinen angeblichen oder wirklichen Prinzipien entsprechend sich das Christentum oft gerade dort präsentiert, wo es jene Macht und jenen Einfluß besitzt, deren Fehlen ihm anderwärts seinen Dienst am Menschen so erschweren, sehr zu dessen Schaden, wie es zu versichern weiß.
Ein Beispiel mag auf das Gesagte sein eigenes Licht werfen! In dankenswerter Weise gibt ein Verzeichnis am Schluß des Buches Auskunft über die Verfasser der einzelnen Beiträge. So erfährt der Leser etwas über Herkunft und Arbeitsgebiet der einzelnen Autoren. Mit einer Ausnahme, wie der Aufmerksame feststellen wird. Ein Mann namens Rodrigo Gomez teilt in diesem Buch das Schicksal des Melchisedech im Alten Testament: niemand weiß, woher er kommt und wohin er geht. Der Titel des Beitrags von R. Gomez: „Die katholische Kirche im autoritären System Portugals". Dürfen wir hoffen, daß das Fehlen der Personalangaben auf ein Versehen zurückzuführen sei? Der Rezensent erlaubt sich anzumerken, daß er solches anzunehmen sich bemühte. Allein, es gelang ihm nicht. O. K.

Deutscher Evangelischer Kirchentag. Köln 1965. Dokumente. Stuttgart und Berlin 1965. Kreuz-Verlag. 957 Seiten.
Dieser Dokumentarband mit den wichtigsten Dokumenten des Kirchentages 1965 behandelt auf den Seiten 642—748: „Die Juden — Gottes Zeugen vor der Welt", das Thema der Arbeitsgemeinschaft „Juden und Christen", die vom 29. 7. bis 31. 7. 1965 auf einem Kirchentag zum dritten Mal zusammentrat. Der derzeitige neue Kirchentagspräsident Dr. Richard Frhr. von Weizsäcker führte u. a. in seinem Grußwort aus, wie besonders bedeutsam die durch die Begegnung von Juden und Christen in dieser Arbeitsgemeinschaft gewonnenen Einsichten für die christlichen Teilnehmer ganz generell über das Wesen ihres christlichen Glaubens und ihrer christlichen Aufgaben sind. „Denn sie lernen ja hier nicht nur das Alte Testament, sondern dadurch vor allem auch Inhalt und Auftrag des Neuen Testaments neu verstehen..." Wie diese Ansprache sind auch die Referate, die Diskussionen und das Podiumgespräch: „Unsere Verantwortung als Christen für den Staat Israel und den Frieden im Nahen Osten" sowie die abschließende Aussprache im vollen Wortlaut wiedergegeben (Referate: Professor D. H. J. Kraus, Israel als Gottes Zeuge: Professor D. Dr. G. Harder, Gottes Erbarmen über Juden und Christen; Prof. D. H. Gollwitzer, Christen begegnen Juden heute in Deutschland: Prof. Dr. H. J. Gamm, Was sagen wir unseren Kindern von den Juden). Professor Dr. Ernst Simon, Jerusalem, sprach über: „Das Zeugnis des Judentums." Zum Schluß seines weitgespannten Vortrages fügte Professor Simon noch ein weiteres Wort „auch als Bürger des Staates Israel" an: „... Unser junger Staat steht in vielen Gefahren, äußeren und inneren. Manche von uns versuchen, auch unter den normalisierten Bedingungen eines Staatsvolkes, unserem Auftrag als Glaubenszeuge treu zu bleiben. In Israel würde das heißen: mehr zu sein als eine Normalnation mit ihrer Staatsraison in Krieg und Frieden.
Ohne die nationalsozialistische Verfolgung wäre das zionistische Aufbauwerk zwar langsamer, aber auch organischer gewachsen. Es hätte dann mehr getan werden können, um den

Konflikt mit unseren arabischen Nachbarn zu mildern und vielleicht ganz zu vermeiden. Eine zusätzliche Schuld Hitler-Deutschlands gegenüber dem jüdischen Volke liegt, außer in den Massenmorden und der direkten Unterstützung des früheren Mufti von Jerusalem, eines Bundesgenossen Eichmanns, in der indirekt bewirkten Tatsache, daß durch die Massenkatastrophen auch die Staatsgründung im Zeichen einer katastrophalen Notlage stehen mußte.

Das neue Deutschland kann seine jüngste Vergangenheit nur ‚aufarbeiten' oder ‚bewältigen', wie immer der Ausdruck laute, wenn es zu einem Werke echter Umkehr bereit ist. Umkehr bedeutet, die Folgen der bösen Tat soweit wie möglich ungeschehen zu machen. Kein Toter wird durch Umkehr erweckt, aber sie kann dazu beitragen, neue Morde und Kriege zu verhindern. Eine energische Friedenspolitik, die alles fördert, was Israel und seine Nachbarn zu einer Verständigung bringen könnte, wäre ein Akt solcher Umkehr. Dann wird das neue Israel sein Aufbauwerk in Frieden und Menschlichkeit fortsetzen können. Wenn Sie wirklich wollen, daß wir Juden Gottes Zeugen vor der Welt bleiben und immer mehr werden, so tun Sie alles, was in Ihrer Macht steht, damit alle Völker dieser Erde zu Gottes Frieden kommen, nicht zuletzt aber Juden und Araber im Heiligen Lande. Wir Juden haben als Gottes Zeugen im schwersten Leid und unter äußerstem Druck bestanden; in unserem eigenen Staat hoffen wir als Gottes Zeugen auch in der Freiheit zu bestehen." G. L.

Willehad P. Eckert (Hrsg.): Judenhaß — Schuld der Christen?! Ergänzungsheft. Essen 1966. Verlag Hans Driewer. 94 Seiten.

Für eine Sammlung von Beiträgen über Judenhaß — mit dem Untertitel: „Versuch eines Gesprächs" (1964) (s. FR XVI/XVII, 61/64. S. 140 ff.) — ist es ungewöhnlich, daß ein gutes Jahr später ein „Ergänzungsheft" erscheint. Von Ergänzung kann bei einem so uferlosen Thema keine Rede sein. In diesem Falle ist der Titel aber gerechtfertigt, weil der ganze Inhalt des Buches durch die Konzilsereignisse des vorigen Jahres (1965) eine neue Beleuchtung bekommen hat. Das Ergänzungsheft enthält außer einer wertvollen Einleitung von W. P. Eckert:

1. eine ausführliche Studie von *J. C. Hampe* „Aber am Morgen ist Freude" über die Judenerklärung in der letzten Konzilsphase, auf die eine allgemeine Betrachtung über die Haltung der römischen Kirche den Juden gegenüber folgt;

2. *R. Lill:* „Die Kirchen und das Dritte Reich", ein kritisches Referat der seit 1961 erschienenen Publikationen über die Haltung der römisch-katholischen Kirche dem Nationalsozialismus gegenüber. Da diese Haltung eng zusammenhängt mit der Haltung den Juden gegenüber, ist diese Studie des Historikers R. Lill, vom deutschen historischen Institut in Rom, eine wertvolle Ergänzung des Buches, worin die Schuldfrage um das tragische jüdische Los so vielseitig beleuchtet ist.

Außerdem enthält das Buch den lateinischen Text und die deutsche Übersetzung des endgültigen Textes, den Paul VI. am 28. 10. 1965 promulgiert hat unter dem Titel: „Erklärung über die Kirche und die nichtchristlichen Religionen."

Einige Bemerkungen zu beiden Studien:

1. Die Auseinandersetzung von *J. C. Hampe* zeichnet sich aus durch Objektivität und Präzision. Ohne einen Augenblick den kritischen Charakter zu verlieren, ist sie durchzogen von einer großen Herzenswärme. Sie eröffnet dem religiös eingestellten Menschen eine Sicht, die deutlich zeigt, daß „Versöhnung mit Israel zu den notwendigsten kirchlichen Akten des Friedens in dieser Zeit gehört" (S. 20).

Die Haltung Kardinal Beas wird richtig analysiert. Sie tritt in dieser Studie besser hervor als in dem von Kardinal Bea verfaßten Buch, das die „Judenerklärung" erläutert. Hampe zeigt, wie Kardinal Bea hartnäckig gegen eine mächtige Opposition standhielt, zugleich aber vernünftig handelte, indem er schließlich einigen Änderungen nachgab, mit denen er selber nicht einverstanden sein konnte. So wurde die Gefahr, daß die ganze Erklärung zurückgezogen werden könnte, abgewandt.

Wenn Hampe (beim Weglassen des Wortes „damnat" bei der Verurteilung des Antisemitismus) sagt: „die Nachgiebigkeit an diesem Punkt ist angesichts der längst festgestellten Einmütigkeit des Konzils ebensowenig verständlich wie sachlich und logisch vertretbar" (S. 18), heißt das nicht feststellen, daß hier eine „force majeure" im Spiele gewesen sein muß?

„Was den arabischen Druck betraf, den man im Vatikan jahrelang so bitter ernst genommen hatte wegen der dreieinhalb Millionen Katholiken, die in mohammedanischer Umgebung leben" (S. 27), so darf man jetzt vielleicht wohl sagen, daß sich hinter diesem Druck seit langem andere Motive versteckten.

Im Sekretariat für die Einheit der Christen bestanden auch ökumenische Motive den orientalischen Kirchen gegenüber, die in der „Judenerklärung" vor allem eine lateinische Antwort auf westeuropäische Forderungen sahen.

In anderen sehr mächtigen Kreisen des Konzils wurde die Erklärung nicht gerne gesehen, weil darin eine geliebte römische Kirchenauffassung, in der das jüdische Volk als solches abgetan wurde, bis in die Wurzeln angetastet wurde. Die „Judenerklärung" war zusammen mit der Erklärung über die Religionsfreiheit ein Symbol des Bruches mit einem unhaltbaren System geworden. Kein Wunder, daß der Druck seitens der Araber und von orientalischen Christen ernst genommen wurde. Soweit mir bekannt ist, ist kein Berichterstatter von katholischer Seite so tief durchdrungen von dem Drama, das sich während der Diskussion um diese Erklärung abspielte, ein Drama, in das die ganze Christenheit einbezogen war.

2. Das kritische Referat von *R. Lill* über die verschiedenen Publikationen, die seit 1961 „Die Kirchen und das Dritte Reich" behandeln, überschreitet *de facto* die Grenzen des Dritten Reiches. Es berührt nicht nur die Person von Pius XII. bzw. die römische Kurie oder die deutschen Bischöfe, sondern auch die ganze Christenheit. Aus dem Charakter der Ausführung geht hervor, daß weder ein vollständiges Bild des katholischen Widerstandes gegeben werden kann noch das der allgemeinen christlichen Gesinnung. Die Veröffentlichungen betreffen vor allem die kirchliche Amtsführung. Es ist nicht angebracht, den ganzen Katholizismus, die ganze Christenheit oder welche Religion auch immer an dem offiziellen Kurs ihrer Häupter zu messen. Das schließt aber nicht aus, daß auch die Maßgeblichen das Recht haben auf eine vorurteilsfreie Untersuchung und daß wohl immer eine Verbindung besteht zwischen den großen Linien der öffentlichen Amtsführung und den Auffassungen des Volkes, vorausgesetzt, daß die entgegenwirkenden Kräfte nicht übersehen werden. So wundert es einen katholischen Ausländer, wenn bei den „Hilfsleistungen der beiden großen Kirchen für die Juden" (S. 66) der Caritasverband und die Person Gertrud Luckners nicht erwähnt werden, die diese Hilfsarbeit im Auftrag des deutschen Episkopates durchführte. Übrigens verdient auch diese Studie Anerkennung wegen ihrer Objektivität, Präzision und ihrem ausgeglichenen Urteil. Als treffendes Beispiel darf folgender Absatz zitiert werden (S. 56—57):

„Von größtem Interesse ist die Aufzeichnung des damaligen Substituten Montini über die Reaktion Pius' XII. auf einen italienischen Einspruch gegen die oben erwähnten Sympathietelegramme [Mai 1940, an die regierenden Fürsten der Benelux-Länder]. Der Papst erklärte dem italienischen Botschafter, daß er zu Verletzungen von Recht und Moral nicht schweigen könne. Er berief sich auf ein Wort der in Italien hochverehrten hl. Katharina von Siena, wonach Gott den Papst dem strengsten Gericht unterwerfen werde, wenn er dem Unrecht nicht widerspreche und das, was er als seine Pflicht erkannt habe, nicht tue. Pius fügte hinzu, daß er zu den schrecklichen Geschehnissen in Polen nur deshalb schweige, weil Proteste die Leiden der Opfer noch vergrößern könnten. Mit diesen Worten hat der Papst selbst das Dilemma umrissen, in welchem er sich befand; zugleich werden die Grenzen aufgewie-

sen, die er auch in den späteren Kriegsjahren, als weitaus Schrecklicheres geschah, nicht überschritten hat: Er glaubte, den Weg des geringeren Übels gehen und schweigen zu müssen, um noch Schlimmeres zu verhindern. Inwieweit dieses Verhalten mit der von ihm selbst zuvor proklamierten Norm vereinbar war, ist äußerst schwer zu entscheiden."

Dieses Urteil ist auch nicht wesentlich interessant. Wichtiger ist, wie aus dieser Studie hervorgeht:

a) daß Pius XII. alles tat, um Menschen zu retten, aber nicht die Verbundenheit des jüdischen Volkes mit der Kirche als solche erkannte;

b) daß unter den Christen in der ganzen Welt eine Gesinnung herrschte den Juden gegenüber, wodurch die antisemitische Propaganda der Nazipartei und des Faschismus die Christen, sowohl Protestanten als Katholiken, beeinflussen konnte, so daß der Wille zu wirklichem Widerstand bei der großen Masse schon gelähmt war, bevor dieser einsetzte.

Diese Haltung hat ihre Spuren bis in die heutige Zeit hinterlassen, und es ist erst nach dem Ringen des Konzils und dem zähen Bestreben des Weltrates der Kirchen zu erwarten, daß eine Änderung eintreten wird in der christlichen Gesinnung, wodurch die ganze Christenheit befreit sein wird von der theologischen Substanzverdünnung, die wie ein Schatten über der Christenheit des zwanzigsten Jahrhunderts liegt. Studien über die geschichtlichen Fakten, wie obenstehende, sind ein unentbehrlicher Beitrag zur Erneuerung der Kirchen.

Msgr. A. C. Ramselaar/Utrecht

Mario von Galli und **Bernhard Moosbrugger:** Das Konzil und seine Folgen. Luzern und Frankfurt/M. 1966. Verlag C. J. Bucher. 300 Seiten, Großformat.

Ein umfangreiches Buch, „Frucht einer vierjährigen intensiven Zusammenarbeit beider Autoren sowie ihres persönlichen Engagements am Konzil", wie eine Vorbemerkung aussagt. Es wird keine Geschichte des Konzils geboten, wohl aber in knappen Zügen — auf 30 Seiten — eine „Chronik" der Ereignisse. Die Autoren wollen das Konzil in seinen Hauptlinien darstellen und „die wichtigsten Themen, die zur Sprache kamen", behandeln. Sie möchten insbesondere Antwort geben auf die brennende, sie und uns bewegende Frage: „Was ist denn nun anders geworden?", und zwar „eine allgemeinverständliche und doch nicht oberflächliche Antwort". Die Rezensentin meint, die Antwort sei ihnen gelungen. Die Fassung des Titels „Das Konzil und seine Folgen" mag zunächst den Leser verblüffen und bedenklich kühn anmuten. In der Einleitung wird zugegeben, das Buch enthalte „wenig Konkretes über die Folgen, worauf sich mit Fingern weisen ließe". Aber „die Folgen als *Forderungen*, denen man nicht mehr ausweichen kann", um diese ging es Mario von Galli und Bernhard Moosbrugger, und der Leser muß ihnen zugestehen, daß ihr Buch „übervoll" davon ist. Zu diesen Folgen als unausweichlichen Forderungen gehört nicht zuletzt auch, was sich aus der „Konzilserklärung über die Juden" ergibt. Die beiden Themen über die Juden und über die religiöse Freiheit — im Ökumene-Schema ursprünglich die zwei letzten Kapitel — „waren ein besonderes Anliegen Papst Johannes XXIII.", wie wir aus einem der wegweisenden Aufsätze Mario von Gallis erfahren. „Die Judenerklärung schien ihm nötig, um ein für allemal der Belastung der Kirche mit dem schleichenden Gift des Antisemitismus ein Ende zu bereiten ... Er kannte die Geschichte, er kannte den Orient und er kannte seine Umgebung. Das genügte ihm. Der häßliche Fleck im Bewußtsein der Kirche, das sie bei antisemitischen Ausschreitungen immer wieder, selbst offiziell, lahm und schwächlich erscheinen ließ, mußte im Zug des ‚aggiornamento' verschwinden". (S. 147/148). Auch zur Frage der religiösen Freiheit sollte — das war der Wunsch des Papstes — durch das Konzil, alte Auffassungen überholend, „ein klares und einfaches Wort" gesprochen werden. Die Chronik der 2. Session vermerkt zum 18. Oktober 1963, daß Kardinal Bea, der Leiter des Sekretariats für die Einheit der Christen, ein Kapitel über die Juden anmeldet. Am 8. November wird der vom Sekretariat erarbeitete Text an die Väter verteilt. Im nächsten Jahr, 28./30. September 1964, wird darüber debattiert. Vorher, in der Generalkongregation vom 25. September, hatte Kardinal Bea betont, „daß der Wunsch einiger Väter, die Erklärung vom Konzilsprogramm zu streichen, nicht erfüllt werden könne, da die erdrückende Mehrheit eine solche Erklärung wünsche und ebenso die öffentliche Meinung eine Äußerung des Konzils erwarte" (S. 51). Die Debatte findet also statt, sie „ist hart, bringt aber auch eine wesentliche Vertiefung der Frage durch die Kardinäle Cushing, Liénart, Frings und vor allem Lercaro" (S. 51). Die Rede Lercaros, des Erzbischofs von Bologna, am 28. Oktober 1964 in der Aula gehalten, ist eine der bedeutenden Konzilsreden, die M. v. G. für unser Buch auswählte (S. 256/257 [vgl. FR XVI/XVII, 61/64. S. 15 f]). Die Abstimmung erfolgte erst ein Jahr später in der 4. Session. Die „Erklärung" — inzwischen erweitert zur „Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen" allgemein — erhält in der Schlußabstimmung bei 2023 Abstimmenden 1763 Ja-Stimmen und 250 Nein-Stimmen. Cardinal Cushing, der Erzbischof von Boston, der nicht immer am Konzil war, weil er sein Bistum nicht so lange verlassen wollte, kam eigens „für die Judenfrage und zur Verteidigung der Erklärung zur religiösen Freiheit" nach Rom (S. 277). Dies und die hübsche Begründung für seine oftmalige Abwesenheit erfahren wir aus Mario von Gallis Randbemerkung zum Foto des charaktervollen Kardinalskopfes. Die Bilder und die Bildlegenden dieses Konzilsbuches, die vielen Fotos von Szenen, Gruppen, Einzelpersonen sind mehr als nur erfreuliche Beilagen zur Auflockerung der Haupttexte. Sie führen den Leser und Betrachter an das Geschehen und die Menschen, die es trugen oder erfuhren, so nahe heran, daß vieles und viele auf überraschende Weise transparent werden. Daß dabei niemals der wünschenswerte Takt verletzt wird — wie sonst nicht gerade selten bei uns bildgierigen Zeitgenossen — wohl aber da und dort der heiterste Humor hereinspielt, ist besonders erquicklich. Der Textautor verfügt über dieselbe gute Dosis Humor, zuweilen auch über Ironie und über die Zivilcourage, die Dinge ungeschminkt beim Namen zu nennen. Das zeigen noch einmal die letzten Seiten, der „Anhang", der das Thema der einzelnen vom Konzil erarbeiteten Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen in wenigen Worten kommentiert, sozusagen anleuchtet, zurück und nach vorn: wie sah es in diesem Behufe in der „Vergangenheit" aus und wie soll es in „Zukunft" sein. Die „Folgen" des Konzils als „Forderungen" — hier wird der Titel besonders deutlich. Über dem Buch als Ganzem aber steht — großgedruckt — der heiße Wunsch: „Ut unum sint — Auf daß sie eins seien" und das zuversichtliche Wort: „Die Unglückspropheten reden unablässig davon, daß, im Vergleich zur Vergangenheit die Gegenwart schlechter und schlechter werde. Wir aber sehen die Menschheit in eine neue Ordnung eintreten und erkennen darin einen göttlichen Plan". Johannes XXIII. hat es ausgesprochen, der Papst, dem das Konzil zu verdanken ist. Seine Ansprache zur Eröffnung ist das erste in unserem Buch wiedergegebene Konzilsdokument, sein Bild, über eine ganze Seite hin, das erste Foto. Das Gesicht ist schon von der Krankheit geprägt, von der Ahnung des Endes, aber immer noch und vor allem von dem gütigen Lächeln, das ihm in aller Welt die Herzen gewann. Das ganze Buch hindurch bleibt die Gestalt des Papstes lebendig, der das zweite Vatikanische Konzil ins Werk setzte trotz allen Widerständen, um das christliche Leben zu erneuern und „den Staub abzuschütteln von Petri Thron". Für eine Neuauflage des schönen Buches wäre ein Stichwortregister zu wünschen! Und einige kleine Textkorrekturen: S. 208 rechte Spalte Mitte: „anerkannt" (etwa statt geteilt) oder einige Zeilen höher: „Ansicht" (etwa statt Tatbestand); S. 224: „Helder Camara aus Brasilien" (statt Argentinien); S. 261 Mitte: „Würde des Menschen als selbstverantwortlicher Person"; S. 281 linke Spalte Mitte: vor „inspirierte Bücher" fehlt ein Wort; S. 296 rechte Spalte Mitte: dürfte „passiv" gemeint sein (statt positiv). Es sei noch eine kleine Überlegung zu den „engen Geistern" auf S. 228 erlaubt: Max Born, der die Weltraumfahrt einen „Triumph des Verstandes, aber ein tragisches Versagen der Vernunft" nannte, gehört gewiß nicht dazu. Und vielleicht auch alle jene

nicht, denen die kostspielige Eroberung des Mondes als zweifelhaft gottgewolltes Unternehmen erscheinen will, solange der Kampf gegen den Hunger so verzweifelt unwirksam ist.
A. Rozumek

Robert Raphael Geis/Hans-Joachim Kraus (Hrsg.: Versuche des Verstehens. Dokumente jüdisch-christlicher Begegnung aus den Jahren 1918—1933 = Theologische Bücherei. Neudrucke aus dem 20. Jahrhundert. Bd. 33 Systematische Theologie. München 1966. Chr. Kaiser Verlag. 306 Seiten.

In ihrem gemeinsamen Vorwort haben die beiden Herausgeber, der Hamburger Alttestamentler Hans-Joachim Kraus und der in Düsseldorf lebende Rabbiner Robert Raphael Geis, darauf hingewiesen, daß es ihnen darum ging, Versuche jüdisch-christlicher Begegnung aus den Jahren 1918 bis 1933 aufzuweisen. Sie zögern von einer tatsächlich gelungenen Begegnung zu sprechen. Hier und da freilich sei es aufgeblitzt, in einem Ahnen, Erkennen, liebevollen Suchen und Finden, aber das sei doch wohl die Ausnahme einer glücklichen Stunde gewesen. Genau genommen handelt es sich nur um Versuche einer evangelisch-jüdischen Begegnung. Die Herausgeber bemerken dazu: „Vielleicht könnte mancher Leser den Beitrag der katholischen Theologie vermissen. Nennenswerte Dokumente ließen sich nicht finden." Sollte jemand diese Auffassung nicht teilen, so wollen die Herausgeber ihm den Anstoß geben, aus der katholischen Literatur eine ergänzende Sammlung zu erstellen. Mindestens aus dem Jahre 1933 wäre der Beitrag von Erik Peterson zu nennen, seine Salzburger Vorlesungen, die auch in Buchform erschienen sind, über die Kirche aus den Juden und Heiden. Daß nicht einmal der Versuch gemacht wurde, zu solcher Zusammenschau, zumal doch bei den Gesprächen, die im Stuttgarter Lehrhaus stattfanden, zu den Gesprächspartnern Bubers unter andern auch der Katholik Hermann Hefele gehörte, ist eigentlich recht schade. Der jüdische Partner hatte zumeist evangelische und katholische Christen zugleich im Auge. Aber nach dem vorliegenden Band zu urteilen, war es nur der evangelische Christ, der bereit war, den Juden als Partner anzunehmen. Darin aber ist den Herausgebern sicher zuzustimmen, daß das heute einsetzende christlich-jüdische Gespräch der Gesprächspartner aus der Zeit nach dem ersten Weltkrieg nicht entraten kann. Im ersten Teil des Sammelbandes unterrichtet Robert Raphael Geis über den jüdischen Beitrag zu den Versuchen des Verstehens. In seiner allgemeinen Einführung gibt er einen Überblick über den Anteil jüdischerseits an Versuchen zur Begegnung, wie sie aus der Geschichte überliefert sind. Jehuda Halevi und Maimonides aus dem spanisch-arabischen Mittelalter kommen zu Wort, aus dem 16. Jahrhundert Rabbi Elieser Aschkenasi, aus dem 18. Jahrhundert Jacob Emden. Die Religionsgespräche in ihrer Problematik werden ebensowenig vergessen wie die jüdische Leben Jesu Forschung. Mit der Öffnung der Ghetti wächst die Notwendigkeit, sich mit dem Christentum intensiver zu beschäftigen, das Nein neu zu begründen, aber auch die Möglichkeiten eines Jas zu prüfen. Die Beiträge setzen mit dem Abschiedsgruß für Julius Wellhausen ein, den Hermann Cohen 1918 für die Neuen Jüdischen Monatshefte verfaßte, und enden mit dem offenen Brief von Martin Buber an Gerhard Kittel vom Juli 1933. Folgende jüdische Autoren, Philosophen, Rabbiner, Theologen kommen zu Wort: Hermann Cohen, Leo Baeck, Max Dienemann, Max Wiener, Benno Jacob, Franz Rosenzweig, Eduard Strauss und Martin Buber. Zeitbedingtes wird von dauernd gültigen Erkenntnissen unterschieden. Es berührt sympathisch, daß der Herausgeber Verzeichnungen und Mißverständnisse, die seinen Autoren unterlaufen sind, nicht nur zugibt, sondern auch die Gründe geistesgeschichtlicher Art aufweist, die diese Fehler verursacht haben. In der Textauswahl kommen die Bemühungen um das Verständnis der Anfänge des Christentums, um Jesus und Paulus, ebenso zu Wort wie die Vergleiche zwischen jüdischer und christlicher Frömmigkeit. Den Höhepunkt und freilich auch das Ende erreichten diese Bemühungen in dem eindrucksvollen Gespräch zwischen Martin Buber und Karl Ludwig Schmidt über Kirche, Staat, Volk und Judentum im jüdischen Lehrhaus Stuttgart am 14. Januar 1933. Gerade bei diesem Thema wird auch heute das Gespräch wieder einsetzen müssen.

Hans-Joachim Kraus geht in seiner allgemeinen Einleitung von der Situation der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts aus, insbesondere von dem Ringen um die Bedeutung des Alten Testamentes. Folgende Autoren kommen bei ihm zu Wort: Gerhard Kittel, dessen problematische Haltung nicht verschwiegen wird, Alfred Jeremias, Christoph Schrempf, Hermann Kutter, Martin Dibelius, Johann Victor Bredt und Eduard Lamparter. Ob man freilich bei einem Mann wie Gerhard Kittel von einem ernsthaften Versuch des Verstehens sprechen darf, kann man vielleicht doch bezweifeln. Auch der Herausgeber ist sich der Problematik wohl bewußt. Die Talmudkenntnis Kittels stellt er nicht in Frage. Aber er weist auf die Beeinflussung Kittels durch die Rassentheorien hin, die ihn die Frage stellen lassen, ob in Jesus nicht auch einige Tropfen nichtjüdischen Blutes gewesen sind. Der Herausgeber bemerkt dazu: „Die klare Auskunft: ‚Der Herr hat nach seiner leiblichen Herkunft dem jüdischen Volke angehört.' ... wird aufgelockert. Auch der Satz Kittels: „Judentum ist am Alten Testament normierte Religion, oder es hat aufgehört, Religion zu sein.", verstellt den Weg zur Begegnung zwischen Juden und Christen. Besonderen Dank verdient es, daß der Herausgeber auf Eduard Lamparter (1860—1945), den Stuttgarter Stadtpfarrer aufmerksam macht, der sich als Sprecher des Vereins zur Abwehr des Antisemitismus schützend vor die Juden stellte. Ein mutiger Streiter gegen den Antisemitismus, verfügte er auch über gute Kenntnisse des Judentums. W. E.

Albrecht Goes: Das Löffelchen. Eine Erzählung. Frankfurt (Main) 1965. S. Fischer-Verlag. 66 Seiten.

In einem Feldlazarett am Bug, in dem ein menschenfreundliches Klima herrscht, arbeitet, vom Chef geschützt, ein Jude aus dem Ort als Heizer. Bei einer Razzia der SS aber im Winter 1943 kann weder der Einspruch des Arztes noch der Tarnversuch einer Schwester „Stefan" retten. Mit ihm und fünfzehn andern wird sein kleiner Sohn, der dem Vater Mantel und Löffel bringen wollte, in den Tod geschickt. In der kurzen Geschichte spiegelt sich, eindringlich verdichtet, das gram- und grauenvolle Antlitz der Zeit, seine unmenschlichen Züge und die Ratlosigkeit jener, die Menschen bleiben wollten. Wir sollten das kleine Buch, das sich leicht in einen Briefumschlag stecken läßt, vielen zuführen, solchen vor allem, die schon vergessen haben, was nicht vergessen werden darf. Der Autor hat es Martin Buber gewidmet, „dem Lehrer, dem Vater, dem Freund".
A. Rozumek

Günter Heidtmann, Wolf-Dieter Marsch, Gerhard Rein, Eberhard Stammler (Hrsg.): Protestantische Texte aus dem Jahre 1965. Dokument — Bericht — Kommentar. Stuttgart-Berlin 1966. Kreuz-Verlag. 237 Seiten.

Eine wesentliche Auswahl „wichtiger Lebensäußerungen im deutschen Protestantismus" bieten hilfreiche Orientierung, die man nicht missen möchte. Sie gliedern sich auf nach ökumenischen, politisch-gesellschaftlich-philosophischen und kirchenpolitischen Gesichtspunkten. Wir verdanken die Übersetzung der Erklärung des Ökumenischen Rates zum Antisemitismus dieser Auswahl (s. o. S. 90). Für jeden an dem Thema Interessierten ist auch die das Buch beschließende „Kirchliche Chronik 1965" ein gutes Hilfsmittel. G. L.

Hans-Joachim Kraus: Begegnung mit dem Judentum. Das Erbe Israels und die Christenheit. Ein Stundenbuch. 16. Hamburg 1963. Furche Verlag. 124 Seiten.

Der Hamburger Alttestamentler Hans-Joachim Kraus legt in der Reihe der Stundenbücher eine Besinnung über die Möglichkeit der Begegnung mit dem Judentum vor. Die Versäumnisse, der sich die Christen hinsichtlich der Besinnung

auf Israel schuldig gemacht haben, gehören mit zu den größten Ärgernissen, die die Christenheit gegeben hat. Aber auch heute noch muß man sich fragen, ob ernstlich in weiten Kreisen katholischer und evangelischer Christen die Bereitschaft zu einer Begegnung vorhanden ist. Dem Verfasser muß man zustimmen, wenn er anklagend feststellt: „Die meisten Menschen in unserem Volk sind völlig unfähig, sich dieser Begegnung zu stellen. Sie wollen sich an nichts erinnern lassen. Sie möchten die Massenmorde vergessen und die beunruhigende Frage nicht hören" (S. 7). Es geht ihm jedoch nicht nur etwa um eine Wiedergutmachung. sondern um den Nachweis, daß diese Begegnung für das christliche Selbstverständnis notwendig ist. Nach der Überzeugung des Verfassers hat sich das Christentum allzusehr dem griechischen Geist verschrieben. Von einem Humanismus, der auf eine Wiederbelebung antiker Wertvorstellungen hinausläuft, verspricht er sich nicht viel. Statt dessen fordert er zur Begegnung mit dem Alten Testament auf; denn 1. offenbart sich in ihm Gott in der Geschichte, 2. lernen wir im Alten Testament die Furcht Gottes und 3. begreifen wir gerade durch die Begegnung mit dem Judentum auch die Kirche als das wandernde Gottesvolk. Wertvoll ist die Analyse der hebräischen Denkweise. Als Anfang, Mitte und Ende allen hebräischen Denkens hebt der Verfasser das Ich des Gottes Israel heraus, das herrschende und beherrschende Ich, von dem der Prozeß der Entmythisierung anhebt (S. 38).

Die Analyse wird freilich auf Kosten des traditionellen christlichen Denkens durchgeführt. Dabei zeigt sich, daß der Verfasser die Geschichte der christlichen Theologie nicht unbefangen genug zu würdigen vermag. Wenn er schreibt, es sei ein beklagenswertes Versäumnis, daß ein so universaler Gelehrter wie der jüdische Philosoph Maimonides im Abendland nur geringe Beachtung gefunden habe, so müßte er hinzufügen, aus welchen Gründen das der Fall war. Maimonides konnte nur dort wirken, wo eine ähnliche Haltung gegenüber der aristotelischen Philosophie eingenommen wurde, wo Glaube und Wissen in Harmonie zueinander standen. Das war eben bei Albert dem Großen und bei Thomas von Aquino der Fall. Daher ist es kein Zufall, daß beide Denker aus Maimonides geschöpft haben. Erwähnt werden müßte, daß Maimonides als Philosoph auch bei den zeitgenössischen Juden nicht nur Anerkennung, sondern auch Ablehnung gefunden hat. Die Gründe für diese Ablehnung liegen in der Philosophiefeindlichkeit des traditionellen Judentums. Einseitig ist auch eine Bemerkung wie die, daß Johannes Reuchlin sich nur um die Grammatik des Hebräischen bemüht habe und sein Unternehmen als spezifisch philologisch-grammatisch angesehen wird (S. 31). So unbestreitbar das Verdienst Reuchlins die Erschließung der hebräischen Grammatik für die christlichen Theologen war, so ging es ihm doch um mehr, um den Nachweis der Übereinstimmung zwischen jüdischer Mystik (Kabbala) mit griechischer und christlicher Mystik.

Schwerer wiegt ein anderes Bedenken. Judentum erscheint bei Hans-Joachim Kraus im wesentlichen als alttestamentliches Judentum und in den Denkbemühungen Martin Bubers und ähnlich gerichteter Denker. Die talmudische Tradition, die Bemühungen der Orthodoxie, das Ringen zwischen Orthodoxie und Liberalismus werden zu wenig gewürdigt. Das Bild, das er von der chassidischen Frömmigkeit entwirft, ist weitgehend von Martin Bubers Darstellung bestimmt. Dabei bleibt unberücksichtigt, daß Buber die chassidische Botschaft bereits durch sein eigenes Denken umgeformt hat. Das mag darin begründet sein, daß mit den Vertretern der jüdischen Orthodoxie ein Gespräch bisher kaum zustande gekommen ist. Hier liegt zweifellos die schwierigste Aufgabe noch vor uns. Wertvoll ist es aber, daß der Verfasser auf die verschiedenen Gesprächsmöglichkeiten, die heute schon bestehen, hinweist und sie fruchtbar zu machen sucht. Sein Buch wird wohl dann richtig verstanden, wenn es als Ermutigung zum Dialog gewertet wird, die gerade für diejenigen bestimmt ist, die bisher noch gar keinen Zugang zur Begegnung mit dem Judentum hatten. W. E.

Robert Neumann: Der Tatbestand oder Der gute Glaube der Deutschen. München 1965. Verlag Kurt Desch. 315 Seiten.
Der Roman von Robert Neumann ist eine bittere Satire zum Thema: Unbewältigte Vergangenheit. Zwar behauptet der Verfasser, die Vorgänge seines Buches seien frei erfunden, die Personen hätten keinerlei Ähnlichkeit mit gegenwärtig lebenden Persönlichkeiten, um dann zu schließen: „Ähnlichkeiten — mir unbekannt, aber immer möglich, da die Zahl äußerer und innerer Eigenschaften der Menschen sehr viel geringer ist als die Anzahl der Individuen — solche Ähnlichkeiten also entsprängen nicht einer Absicht des Verfassers, sondern dem reinen Zufall." Das ist jedoch eine Schutzbehauptung. In der Gestalt der amerikanischen Journalistin Cohn erkennt der Leser nur zu deutlich die Philosophin *Hannah Arendt* wieder. Dabei sei selbstverständlich zugegeben, daß nicht jeder einzelne Zug, der Frau Cohn angedichtet wird, eine Entsprechung bei H. Arendt haben soll. Das ändert jedoch nichts an der Spitze. die gegen sie gerichtet ist.
An Spitzen und Widerhaken ist der Roman freilich voll. Die Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit finden Erwähnung als eine Art nach dem Krieg wohl renommierter Gesellschaftsclubs, die unter dem Stichwort der Bewältigung der Vergangenheit sich öffentlichen Kredits erfreuen. Als ihr Repräsentant erscheint im Roman Diamant, ein noch heute nationaldeutsch gesonnener Jude. Auch die Tonart, in der der Roman geschrieben ist, ist nicht frei von Gehässigkeit, verrät zumindest mancherlei Ressentiments.
Für eine Satire ist der Roman einen Schuß zu bitter. Das Problem, dem sich Robert Neumann stellt, ist jedoch so ernst, daß man sich der Lektüre dieses Romanes nicht entziehen sollte. Es geht um die Frage des Schuldigwerdens, nicht nur von Deutschen, sondern auch von Juden. Es geht um die Tragödie desjenigen, der in irgendeiner Form dem Regime Hilfsdienste leistet, bis hin zu denen, die der jüdischen Miliz angehörten. Es geht um menschliches Versagen in der Grenzsituation, exemplifiziert an der Geschichte eines Journalisten. Sein Versagen wird zur beständigen Gewissensqual, die ihn schließlich zur Selbstanzeige veranlaßt, zur Erzwingung des Prozesses gegen ihn. Dabei erhofft er sich, daß er mit dem Gericht über sich selbst die Gefühlskälte aufbricht, die für nur allzu viele die Geschehnisse der Vergangenheit verdrängt hat. Ein ärgerliches Buch, das aber vielleicht doch zu einer notwendigen Gewissenserforschung anregen sollte. W. E.

Rudolf Pfisterer: Im Schatten des Kreuzes. Hamburg-Bergstedt 1966. Herbert Reich. Evangelischer Verlag. 153 Seiten.
Rudolf Pfisterer, der seit vielen Jahren sich, evangelischerseits, um das christlich-jüdische Gespräch bemüht und der bereits mit einigen auch für die Pädagogik wichtigen Arbeiten hervorgetreten ist, legt mit seiner neuesten Studie abermals eine Besinnung über das Verhältnis von Kirche und Judentum vor. Es geht ihm um Gewissenserforschung, wie schon der Titel andeuten will. Nicht erst das Hakenkreuz hat Furcht und Schrecken über die Juden gebracht, sondern jahrhundertelang mußten sie im Zeichen des Kreuzes Zurücksetzung und Verfolgung erleiden. In einer gründlichen Gewissenserforschung will der Verfasser die Atmosphäre zwischen Juden und Christen von allen Vergiftungen des Hasses reinigen. Einen großen Teil seines Buches räumt er daher der Schilderung des sogenannten christlichen Antijudaismus ein. Dabei geht er u. a. auch auf die verhängnisvollen Legenden über Israel ein, die Zerstreuung der Juden aus der Schuld am Kreuzestod Jesu deuten wollen, die bis zum heutigen Tag die Verwerfung der Juden postulieren und nicht zuletzt auf die Lüge vom Ritualmord. Dankenswert ist die ausführliche Dokumentation, die der Verfasser seinen Erwägungen und Berichten beigibt. Nach der Schilderung der verschiedenen Form des Antijudaismus und des neueren rassischen Antisemitismus erörtert er die Möglichkeit ihrer Überwindung. Dabei vergißt er nicht, vor der Kurzsichtigkeit des sogenannten Philosemitismus zu warnen. Unter ihm versteht er das Übersehen der Eigenart des Judentums, aber auch die Neigung gewisser-

maßen im Gegenschlag zum Antisemitismus, die Juden kollektiv zu idealisieren. Ein solcher Versuch muß notwendigerweise zu Enttäuschung führen, die gar nicht selten abermals in Antisemitismus umschlägt. Er weist daher auf das Mißtrauen der Juden gegenüber philosemitischen Tendenzen hin und ihren Wunsch, als wirkliche Menschen mit guten und weniger guten Eigenschaften gewürdigt zu werden. Der Verfasser begnügt sich nicht mit einer Analyse, sondern macht auch eine Reihe Vorschläge für die erzieherische Arbeit zu einem positiven Verhältnis gegenüber den Juden. Insbesondere empfiehlt er, von den Juden die Tugend der Hoffnung neu zu lernen. W. E.

David Andreas Seeber: Das zweite Vaticanum. Konzil des Übergangs. Freiburg-Basel-Wien 1966. Verlag Herder. Herder-Bücherei 260/261. 413 Seiten.
Nach Redaktionsschluß dieses FR sei noch auf diesen zum Verständnis auch der „Judenerklärung" informationsreichen Band verwiesen. Man gewinnt u. a. manchen interessanten Einblick auch in ihre Entstehungsgeschichte und die damit verbundenen Zusammenhänge. Das Literaturverzeichnis und die Register des Bandes sind weitere Hilfsmittel. G. L.

Heinrich Spaemann: Die Christen und das Volk der Juden. München 1966. Kösel Verlag. 79 Seiten.
Heinrich Spaemann legt mit der Schrift über die Christen und das Volk der Juden eine erweiterte Fassung seines Artikels zum gleichen Thema in der Zeitschrift Hochland[1] vor. Es geht ihm darum, Israel, nicht so sehr den Staat, als vielmehr die Juden in seiner Bedeutung als *Volk*, den Christen wieder nahe zu bringen. Die Gründung des Staates Israel hat das Volksein der Juden den Christen erst wieder bewußt gemacht. Im Denken und Verhalten der Christen gegenüber Israel verbirgt sich nach der Überzeugung des Verfassers eine dreifache Sünde: der Zweifel an der Treue Gottes dem Volke gegenüber, das er sich aus allen Völkern als das Seine ausersah, um sich ihm zu offenbaren und ihm die Weitergabe der Offenbarung an die Menschheit anzuvertrauen, dem er sich durch seine Bundesschlüsse auf ewig verband. Weiter die Sünde der Identifizierung des Volkes Israel mit der Kreuzigung Christi und schließlich als dritte Sünde die Selbstüberhebung gegenüber den Juden. Die Neubesinnung auf die Juden als das Volk Gottes ist unerläßlich, weil uns dadurch gerade der biblische Aspekt der Kirche wieder aufgeht. Denn die Kirche erwächst aus Juden und Heiden. Der Verlust der Juden aus der Kirche hat zu einer Verarmung, ja zu Fehlformen geführt. Die Erfahrung der Solidarität von Juden und Christen im gemeinsam ertragenen Leiden in den Konzentrationslagern führt nun zu einer Neubegegnung von Juden und Christen. Dem will das vorliegende Büchlein dienen. Es wendet sich an christliche, vor allem an katholische Leser und will sie zu dieser Neubesinnung anregen. Diese Absicht ist dem Verfasser durchaus gelungen. W. E.

Clemens Thoma (Hrsg.): Judentum und christlicher Glaube. Zum Dialog zwischen Christen und Juden. Wien-Klosterneuburg-München 1965. Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag. 230 Seiten.
Das vorliegende, von Clemens Thoma SVD herausgegebene Werk ist der Niederschlag eines Symposions über die „Stellung des Judentums in der christlichen Katechese", das im Januar 1965 im Chorherrenstift Klosterneuburg stattfand. Es enthält die Referate und einige Diskussionsbeiträge. Sicherlich angeregt durch die Konzilsdebatten über die „Judenerklärung", nehmen die Redner jedoch kaum unmittelbar Bezug auf den damals noch nicht endgültig formulierten Konzilstext, gehen aber der Sache nach erfreulicherweise weit über die darin enthaltenen Aussagen hinaus. Das Gespräch fand statt zwischen katholischen, evangelischen und jüdischen Theologen. Sehr bedeutsam erscheinen gleich zu Beginn die überaus prägnant formulierten Thesen von Norbert *Lohfink* SJ über „Methoden der Schriftauslegung unter besonderer Berücksichtigung der das Judentum betreffenden Schriftstellen" [s. o. S. 76]. Hier wird sehr scharf die Grenze gezogen zwischen der Befragung eines Schrifttextes durch den Historiker und seiner Auslegung durch den Theologen. Man hat jedoch nicht den Eindruck, daß diese Darlegungen den weiteren Verlauf der Tagung sonderlich befruchtet und bestimmt hätten — vielleicht, weil sie ein Umdenken verlangen, zu dem man sich in diesem Kreis nicht ohne weiteres bereit fand, zumal Lohfink selbst davon absah, sich über die sich aus seinen Thesen ergebenden Konsequenzen zu äußern. Hier ist aber ein Punkt berührt, der über das spezielle Thema hinaus gerade in der Krise der Theologie heute von größter Bedeutung ist, da sich herausstellt, wie sehr die Theologie vor der peinlichen Befragung durch die Historie Schritt um Schritt zurückweicht ... Die folgenden Beiträge von *Thoma* („Judentum und Christentum im ersten Jahrhundert") und Willehad P. *Eckert* („Das Judentum in der christlichen Umwelt des Mittelalters") bringen knappe historische Übersichten und gewähren wichtige Einsichten. Bedeutsam ist das Referat des evangelischen Pfarrers Wolfgang *Wirth* („Der ökumenische Aspekt der Begegnung mit den Juden") mit überraschenden Hinweisen auf die Folgen, die sich aus der Teilhabe von Juden und Christen am Gottesbunde ergeben. Wertvoll auch die Anregungen von Georg *Molin* (evgl.) zur praktischen christlichen Katechese. Der Beitrag von Rabbiner Meir *Koffler* („Der jüdische Aspekt der Begegnung mit den Christen") zeigt deutlich die Grenzen der Verständigungsmöglichkeit da, wo es um das eigentlich Theologische geht. Hier scheint kein Brückenschlag denkbar zwischen der paulinischen Theologie (auf diese spitzt sich alles zu) und dem — einstweilen letzten — Angebot der Juden, in Jesus den Messias für die Heidenvölker zu sehen. Doch kann niemand wissen, wohin die „teschuwa" — die Umkehr —, zu der der Rabbiner Juden und Christen aufruft, einmal führen wird.

Paulus Gordan OSB

Gunnel Vallquist: Das Zweite Vatikanische Konzil, aus dem Schwedischen übertragen von Dr. Alfred von Sterneck/Tumba. Nürnberg 1966. Verlag Glock und Lutz. 608 Seiten.
Verf. will nicht mehr und nicht weniger geben als einen Konzilsbericht aus der Warte des Journalisten, der Tag für Tag mitdabei war. Dieses Ziel ist völlig erreicht. Der Leser erhält noch einmal ein spannendes Bild von den Kämpfen des Konzils. Alles Bangen um die Konzilsentscheide erlebt er noch einmal mit. Verf. versteht es lebendig und anschaulich zu schildern, die Charakteristiken sind knapp und scharf, die Ehrfurcht wird dabei nicht verletzt. Die Rolle, die Bischof Carli von Segni zwischen der dritten und vierten Session gespielt hat, wird verständlicher, wenn man bedenkt, daß er von Anfang an sich gegen die Öffnung zu einer weiteren Ökumene ausgesprochen hat [vgl. FR XVI/XVIII, 61/64].
Da Verf. nichts anderes geben will, als das Protokoll des Journalisten, verzichtet sie auf eingehendere theologische Deutungen und Interpretationen. Um so deutlicher kommen die Wünsche und Sorgen der Laien, der Mitbeobachtenden und Miterleidenden zum Ausdruck. Darin liegt der besondere Wert dieses, so höchst lebendig geschriebenen Buches. Als Konzilschronik wird es auch später noch seinen Wert behalten. Umso mehr ist es zu bedauern, daß weder ein Inhaltsverzeichnis, noch eine Oberzeile, noch ein Sachregister dem Leser das Auffinden von Materien, die er gerne noch einmal im Zusammenhang lesen möchte, erleichtern. Es gibt lediglich ein Personenregister. Wer also zum Beispiel über die Diskussion um die Stellung der Kirche zu den Juden etwas wissen will, muß unter Namen wie Kardinal Bea nach den Seitenverweisen schauen. Dazu werden nur die Nachnamen angeführt, lediglich bei Namengleichheit erfolgt ein Zusatz, z. B. Camara de Barros und de Helder. Die zu den Namen gehörigen Angaben muß der Leser mühsam aus dem Text erschließen. Bei dem Umfang dieses Buches ist das sehr unangenehm. Bei einer zweiten Auflage sollte der Verlag darauf achten, daß durch Beifügung

[1] s. FR XVI/XVII, S. 167.

von Registern und Inhaltsverzeichnis der Band brauchbarer wird. Auch wäre es angebracht gewesen, in einem Vorwort zu klären, wieviel oder wie wenig die deutsche Ausgabe gegenüber dem Original gekürzt ist. Unter welchen Gesichtspunkten die Kürzung erfolgte. Die kurze Angabe, daß die deutsche Ausgabe gekürzt ist, ist ziemlich nichtssagend. Im übrigen liest sich die Übersetzung flüssig. W. E.

Hans Buchheim, Martin Broszat, Hans-Adolf Walter Jacobsen, Helmut Krausnick: Anatomie des SS-Staates = Texte und Dokumente zur Zeitgeschichte, Drittes Reich, 2 Bde., Bd. I Die SS — das Herrschaftsinstrument. Befehl und Gehorsam, 390 Seiten; Bd. II Konzentrationslager. Kommissarbefehl. Judenverfolgung, 458 Seiten. Olten/Freiburg 1965. Walter-Verlag.

In den beiden Bänden sind mehrere wichtige Gutachten vereinigt, die die Verfasser in dem Prozeß gegen Mulka und andere, Auschwitzprozeß, seit 1963 erstatteten. Der erste Band enthält zwei Gutachten von Hans Buchheim. Das erste gibt Auskunft über den organisatorischen Aufbau des nationalsozialistischen Herrschaftsinstrumentes der SS, ihre Funktion innerhalb des Herrschaftssystems der Partei, ihr Verhältnis zur Polizei, über die Sondergerichtsbarkeit von SS und Polizei. Das zweite Gutachten ist dem Verhältnis von Befehl und Gehorsam gewidmet, es geht auf die Mentalität der SS ein, untersucht die Problematik des Befehls in Weltanschauungssachen und stellt die entscheidende Frage, ob man sich derartigen Befehlen entziehen konnte. In der Abkehr der Freikorps von der Staatsordnung der Weimarer Republik sieht er zu Recht auch die Absolutsetzung von Befehl und Gehorsam begründet. Der Nationalsozialismus hat diese Entwicklung vollendet. Maßgebend war nicht mehr die sittliche Ordnung, sondern der Wille des Führers. „Der Einbruch des Befehls in Weltanschauungssachen in das deutsche Staatsleben bildete für die echte militärische Befehlsgewalt der Wehrmacht eine ernste Gefahr. Denn die beiden Grundvoraussetzungen militärischer Befehlsgebung wurden dadurch in Frage gestellt. 1. wurde die umgreifende normative Ordnung des Staates durch die Führergewalt relativiert und zum Teil zerstört, 2. konnte das militärische Befehlsgefüge nicht-militärischen, ideologischen Zwecken dienstbar gemacht werden." Der Mißbrauch von Befehl und Gehorsam mußte auf den legitimen Gebrauch schließlich verhängnisvolle Auswirkungen haben. Für Buchheim ist es daher kein Zufall, daß am Aufstand des 20. Juli so viele Offiziere der unverfälschten preußischen Tradition beteiligt waren. Wichtigstes Prinzip, nach dem sich alles Handeln bei der SS zu richten hatte, war das Leistungsprinzip. Daher die Phrase: „Das Wort ‚unmöglich' darf es bei uns nicht geben", das sich zum Beispiel in einer Rede Himmlers vom 17. Juli 1942 findet. Alle Aufträge müssen erfüllt werden, gleich, ob mit Können oder mit Willkür und Rücksichtslosigkeit. In dieser Leistungsmentalität, die weder nach Wahrheit noch nach Ethik fragt, sieht Buchheim ein Spezifikum unserer Zeit, nicht nur der SS. Die Unhumanität, die zum Erziehungsideal erhoben wurde, wurde grundsätzlich angewandt, also auch gegen die Mitglieder des eigenen Verbandes. Schulung zur Härte! Immerhin blieb noch ein Gespür für die Ungesetzlichkeit mancher Befehle. Gehorsam nahmen sie in Anspruch auf Grund des Treueverhältnisses, nicht der gesetzlichen Ordnung. Die Frage, ob man sich den weltanschaulichen Befehlen entziehen konnte, ist von der Warte des Historikers aus schwer beantwortbar. Immerhin gab es keinen weltanschaulichen Zwang für die über die befohlenen Tötungen hinausgehenden Grausamkeiten. Da die Ermordung der Juden, sofern sie ohne Sadismus geschah, als notwendig und nichtverbrecherisch hingestellt wurde, war es sehr schwer, sich öffentlich zu weigern, daran teilzunehmen. Es blieb aber durchaus noch die Möglichkeit, sich aufgrund subjektiver Momente, z. B. daß man sich dem seelisch nicht gewachsen fühle, dispensieren zu lassen. Buchheim verneint, daß solche, die derartiges versuchten, befürchten mußten, selbst erschossen oder ins KZ gesteckt zu werden, denn die SS konnte als wirksames Instrument der Herrschaft nur bestehen, wenn ihre eigenen Angehörigen unter ordnungsgemäßem Gericht standen. Allerdings auch wenn keine Strafen drohen, ist es schwer und erfordert erheblichen Mut, sich innerhalb seiner sozialen Welt „unmöglich" zu machen. Das erklärt, warum so wenige auch nur versuchten, sich verbrecherischen Befehlen zu widersetzen. Damit ist auch vom Standpunkt des Historikers die Schuld der Einzelnen an den Massenverbrechen bejaht [vgl. FR XV, S. 41 ff.].

In Bd. II. bietet Martin Broszat eine Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager, S. 9—160, Hans-Adolf Jacobsen unterrichtet über den Kommissarbefehl, nach dem die politischen Kommissare, die bei den russischen Truppen dienten, nach ihrer Gefangennahme erschossen werden sollten, und über Massenexekutionen russischer Kriegsgefangener, S. 163—279, Helmut Krausnick dokumentiert die Geschichte der nationalsozialistischen Judenverfolgung, S. 283—448. In allen Gutachten bestätigt sich die Inhumanität des Nationalsozialismus. Dankenswert ist, daß Krausnick nach den ideologischen Voraussetzungen fragt, nach den Auswirkungen der Lehren Gobineaus, der Sozialdarwinisten, Houston Stewart Chamberlain. Im Vorwort zu Bd. I erläutern die Herausgeber den Sinn ihrer Gutachten. Die Verbrechen stehen nicht wie ein erratischer Block in der deutschen Geschichte. Sie müssen im Zusamenhang der historisch-politischen Situation gesehen werden. Wichtiger als die Aufzählung der einzelnen Untaten ist es den Herausgebern, die „Anatomie des SS-Staates" zu bieten, nachzuweisen, wie die totalitäre Herrschaft in der Praxis ausgeübt wurde. Die sorgfältige Analyse bewahrt davor, sich mit einer Aufrüttelung der Gewissen zu begnügen, die doch nur allzu schnell wieder nachläßt. Wohl aber geht es darum, klare Einsichten zu gewinnen, um die rechten Lehren daraus zu ziehen. Dazu haben die Herausgeber einen wertvollen Beitrag geleistet. W. E.

Inge Deutschkron: „. . . denn ihrer war die Hölle." Kinder in Ghettos und Lagern. Köln 1965. Verlag Wissenschaft und Politik. 158 Seiten.

Der Mensch kann sich an alles gewöhnen. An schöne und gute Tage, sodaß sie ihm nicht mehr viel bedeuten. Aber auch an die ausgesuchtesten Grausamkeiten und Unmenschlichkeiten. Er kann sich ebenso an die Massenprozesse gewöhnen, sodaß er ihrer überdrüssig wird. Die bei diesen Prozessen notwendige Häufung der Dokumente und Tatsachen, von denen jede entsetzlich ist, kann auch abschwächend, ja einschläfernd wirken. Der Mensch reagiert dann abweisend. Während das Opfer der Grausamkeit die furchtbaren Einzelheiten in seinem ganzen Leben nicht mehr vergessen kann, vergißt der Leser oder Hörer nur allzu schnell und glaubt dann die „Vergangenheit bewältigt" zu haben. Ist diese Fähigkeit, sich an alles zu gewöhnen, Selbstschutz, weil das Wissen darum einen nicht mehr schlafen läßt, oder unverzeihliche Gleichgültigkeit? Gibt es ein Mittel dagegen, ein Schutzmittel gegen Einrostung?

Und doch ist das Bemühen der Verfasserin des Buches (schon der Titel ist kaum auszusprechen) den Menschen in unserer leichtfertigen, vergeßlichen Zeit, die weder Mut noch Kraft hat, die Konsequenzen aus dieser dunkelsten Vergangenheit zu ziehen, diesen Spiegel vorzuhalten, unerläßlich. So sehr auch bei der Aufhellung dieser Scheußlichkeiten Sachlichkeit leiten muß, so darf doch diese nicht dazu führen, durch die Eintönigkeit sachlicher Berichterstattung das Gewissen einzulullen, weil alles Aufregende daraus getilgt ist.

Die Mißachtung der Menschenwürde ist wohl das größte Verbrechen dieser Zeit; man hat diese Menschen völlig der Kleider beraubt, sie überhaupt nicht mehr als menschliche Wesen anerkannt; nur noch auf ihre Goldzähne und ihren Schmuck hatte man es abgesehen. Verbrecherischer als töten war die tätliche Aberkennung der Menschenwürde. In den großen Prozessen, die bisher geführt wurden, konnte dieser Tatbestand nicht berücksichtigt werden, weil das Allgemeine Strafrecht den Begriff „Menschenwürde" gar nicht kennt. Kann man es verstehen, daß auch der Entwurf eines neuen Deutschen Strafgesetzbuches den „Schutz der Menschenwürde" nicht auf-

genommen hat? Nach diesen Erfahrungen und Erlebnissen? Die das neue Strafgesetzbuch entworfen haben, sind zum größten Teil Richter, jedenfalls Juristen. Wird man uns im Ausland die diesbezüglichen feierlichen Deklamationen des Grundgesetzes abnehmen, wenn man daraus nicht die Folgerung für das Strafrecht zieht?

Diese Verbrechen können nicht rein sachlich verhandelt werden. Sie greifen zu sehr das Menschliche an. Man kann doch das Gericht nicht als befangen ablehnen, weil bei der Totenstille, die im Verhandlungssaal in Frankfurt bei Schilderungen der Zeugen eintrat, die Richter wie erstarrt und gelähmt dasassen und „nur die unpersönliche Technik des Mikrofons die schweren Atemzüge der Richter und das mühsam unterdrückte Aufschluchzen der weiblichen Geschworenen" übertrug. Das Mitleid aber, das die Verfasserin ansprechen will, ist nicht eine Gefühlsschwäche, die das klare Denken mit Tränen überschwemmt. Es gehört vielmehr zu einer echten menschlichen Haltung, die hier allein die entsprechende und notwendige Reaktion eines verantwortungsbewußten Menschen sein kann.

Und wenn die Verfasserin von „unschuldigen Kindern" spricht, so ist das nicht eine „törichte Bezeichnung", sondern sachlich zutreffend: diese Kinder hatten mit dem grausamen Geschehen nichts zu tun, außer, daß sie jüdischen Ursprungs waren. Sie waren strafrechtlich unschuldig. Die dem Buch beigegebenen Gedichte und Zeichnungen von Kindern lassen am stärksten erkennen, wie diese Kinder die Hölle erlebten[1]. Dabei drängt sich die Erkenntnis auf, wie doch diese Menschenblüten geistig, charakterlich, menschlich über dem Heer ihrer Peiniger und Mörder standen. G. v. Mann

Arnold Hindls: *Einer kehrte zurück. Berichte eines Deportierten.* Stuttgart 1965. Deutsche Verlagsanstalt. 179 Seiten.

Arnold Hindls ist einer der vielen tausend Juden, die aus der Hauptstadt Mährens, Brünn, deportiert wurden, nach Theresienstadt und in das Ghetto von Piassiki (Piaski) in der Woiwodschaft Lublin. Nüchtern, schlicht beschreibt der Verf. das Leben und die Leiden der Bewohner dieses Ghettos. Die Tatsachen sprechen für sich. Der Verf. wahrt gerade in der Schlichtheit seiner Erzählung das Dokumentarische seines Berichtes. Auch die Problematik der Stellung des Judenrates wird nicht verschwiegen. Die nächste Station war dann Auschwitz, Arbeit im Außenlager. Von stets neuen Demütigungen der Menschen, von Furcht, Hoffnung auf Rettung, Vernichtungsaktionen, Flucht wird berichtet. Mitten im Grauen und in der Not finden sich doch wieder einzelne hilfsbereite Menschen. Zu wenige, um eine wirksame Rettungsaktion für die vielen zuwege zu bringen. Zu groß sind die Hindernisse, die Gefahren, zu lange dauert die Zeit der Verfolgung. Nur wenigen gelingt es, dem ständig drohenden Tod zu entgehen. Mit Bedacht hat der Verfasser den Titel seines Buches gewählt: Einer kehrte zurück. Einer von vielen, die gleich ihm hofften, deren Hoffnung früher oder später aber sich dennoch als vergeblich erwies. Dieser eine, der verschont blieb, will Zeugnis ablegen für die, die nicht heimkehren durften, will von ihren Hoffnungen, ihren Leiden, ihrer Sehnsucht erzählen, aber auch von all denen, die mit ihrem Helfen dazu beigetragen haben, Hoffnung zu schenken. W. E.

Walter Jacobsen (Hrsg.): Politische Erziehung als psychologisches Problem. Tagungsbericht. 4. Band der Schriftenreihe Politische Psychologie. Frankfurt/M. 1966. Europäische Verlagsanstalt. 196 Seiten.

Es geht um die in Deutschland noch nicht bewältigte Aufgabe der Erziehung des für Staat und Gemeinde verantwortlichen Bürgers. Jeder ist je nach seinen Fähigkeiten und Möglichkeiten dafür verantwortlich. Wer sich um diese vordringliche Aufgabe der Erziehung sowohl wie der Erwachsenenbildung bemüht, weiß, daß wir über die ersten Anfänge noch nicht hinausgekommen sind ... Diese Aufgabe wurzelt im Autoritätsproblem, das noch lange nicht zu Ende gedacht ist, das völlig neu durchdacht werden muß. Was sind Erwachsene, Gebildete nicht ausgenommen, oft für blutige Laien in der Erziehung! Nimmt diese Aufgabe eine kritische Situation an, dann fällt man wieder zurück in ungeläuterte Gewaltinstinkte. Solange man hier noch weit von rechter Haltung entfernt ist, wird man in den damit zusammenhängenden Fragen: nationale und übernationale Erziehung, Mitverantwortung und Mitbeteiligung, politische Bildung u. a. über Phrasen und Schlagworte nicht hinauskommen. Von den Abgeordneten abgesehen, ist die große Zahl der Mitbürger bewußt „stillgelegt". Man sieht es als Einmischung an, wenn jemand sich um eine öffentliche Angelegenheit kümmert, jedenfalls wenn er keinen Verband hinter sich hat. Die Aufgabe verlangt zwingend Zusammenarbeit aller. Es ist der Mangel dieser im allgemeinen vorzüglichen Referate, die wir allen für die Erziehung Verantwortlichen zum Lesen empfehlen möchten, daß sie sich nur auf den Schulunterricht beziehen. Es müßten auch alle außerschulischen Einrichtungen erfaßt werden. Die Basis der Jugendverbände wäre zu schmal; die Wohlfahrtsverbände müßten sich stärker ihrer Aufgabe an der Gemeindebildung erinnern; die Akademiekurse der Viktor-Gollancz-Stiftung, soweit sie sich mit politischer Erziehung befassen u. a. Es kommt eine ganze Reihe von Einrichtungen in Frage. Das tatsächliche Bild wird bedeutend besser ausfallen, wenn man die im freien Raum aus der Initiative einzelner ins Leben gerufenen Einrichtungen, etwa der Entwicklungshilfe, mit einbezieht. Hier kommt es nicht auf Zahlen an, denn die wenigen sind Multiplikatoren im wahren Sinn.

Es ist hohe Zeit, daß eine konsequente und zielbewußte Arbeit geleistet wird, die bis in die Kleinarbeit hineinreicht, wobei es für den Deutschen auf folgende wesentliche Haltungen ankommt: Annahme der Schuld der Vergangenheit, Abbau des Sendungsbewußtseins und der Sucht nach Weltgeltung, echter Gehorsam mit dem Wagnis zum Ungehorsam, Mut zu persönlicher Verantwortung. Daneben muß ganz bewußt darauf hingearbeitet werden, Menschen auszubilden, die fähig sind, in internationalen Verbänden mitzuarbeiten und dort ein neues Deutschland zu verkörpern. Der letzte Beitrag von Walter Jacobsen „Politische Erziehung als anthropologisch-philosophisches Problem" ist auch als Sonderdruck erschienen. Das Heft enthält einen Nachruf auf den im Alter von 53 Jahren am 10. 9. 1965 verunglückten Professor Dr. Gerhard Möbus. Mit ihm haben wir einen Bildner verloren, der für politische Erziehung ein „besonders kompetenter Fachmann" war. G. v. Mann

Benedicta Maria Kempner: Priester vor Hitlers Tribunalen, mit einem Geleitwort von Kardinal Bea. München 1966. Rütten und Loening. 496 Seiten, 64 Porträts, zahlreiche faksimilierte Dokumente.

Aufgrund eingehender Quellenstudien über den Opfergang vieler Priester und Ordensleute kann Frau Benedicta Maria Kempner eine erschütternde Dokumentation vorlegen, übrigens der beste Beweis dafür wie wenig wahr an dem haltlosen Gerede vom Zusammengehen der Kirche mit dem Nationalsozialismus ist. Daß es Handeln aus Opportunität gab, kann niemand ernstlich bestreiten. Man sollte aber über der berechtigten Enttäuschung wegen der Zeichen der Schwäche und des mangelnden Mutes nicht die andere Seite vergessen, die Bereitschaft, Zeugnis zu geben. Nach Frau Kempners Feststellungen sind von den Nationalsozialisten an die 4000 katholische Geistliche umgebracht, viele davon auf Grund eines Verfahrens hingerichtet worden, das der Gerechtigkeit Hohn spricht. Aus der großen Zahl der von ihr untersuchten Fälle hat sie die Schicksale von etwa 130 Priestern herausgegriffen und in knapper Form in dem vorliegenden Band als Beispiele für andere ähnliche Schicksale beschrieben. Es sind nicht nur Priester aus Deutschland (46), sondern auch aus andern europäischen Ländern, so 16 aus Österreich, 27 aus Belgien, 14 aus Frankreich. Sie hat in ihre Sammlung aber auch den

---

1 Vgl. Kinderzeichnungen und Gedichte aus Theresienstadt 1942—44. (FR XV, 57/60, S. 151 f.)

Bericht über das Verfahren gegen zwei Ordensschwestern und zwei evangelische Pfarrer aufgenommen. Letzteres liegt um so näher, als gerade im Beispiel Lübeck man geradezu von einer Ökumene im Leiden sprechen kann, die Anklage dem evangelischen Pastor ebenso wie den katholischen Geistlichen galt. Verf. beschreibt die Verfahren, bei denen das Todesurteil von vornherein feststand, während Gnadengesuchen bei Geistlichen grundsätzlich nicht stattgegeben wurde, in rund 60 Fällen auf Grund der erhalten gebliebenen Akten. Viele Todesurteile samt Begründung werden von ihr mitgeteilt, manche zum erstenmal. Sie hat den Mut, die verantwortlichen Richter und Staatsanwälte beim Namen zu nennen. Dankenswert ist vor allem, daß die Verf. eine juristische Würdigung der Todesurteile gibt. Hilfe für Verfolgte, Kritik am Naziregiment, Proteste gegen Unrechtsmaßnahmen wurden als Hochverrat, Feindbegünstigung, Zersetzung der Wehrkraft be- und verurteilt. Daß manchen verhafteten Priestern u. a. auch Aufbewahrung und Verbreitung bischöflicher Kundgebungen vorgehalten wurde, während man sich an die Bischöfe selbst nicht heranwagte, zeigt abermals, in welchen Gewissenskonflikten sich auch die deutschen Bischöfe befunden haben müssen, und mahnt doch, mit einem Aburteilen vorsichtig zu sein. Allerdings kann man sich fragen, warum Nuntius und Bischöfe sich bei aller Bemühung um Begnadigung nicht doch zu einem offenen Protest gegen Justizmorde an den Priestern entschlossen haben. Frau Kempner ist es jedenfalls zu danken, daß sie in diesem Buch uns mahnt, der Priester, die Zeugen waren, nicht zu vergessen. W. E.

Otto Kopp (Hrsg.): Widerstand und Erneuerung. Neue Berichte und Dokumente vom inneren Kampf gegen das Hitler-Regime. Stuttgart 1966. Seewald Verlag. 308 Seiten.

Der Luzerner Otto Kopp, der bereits mehrere Studien zum deutschen Widerstand verfaßt hat, legt in seinem neuen Buch Berichte über den Widerstand gegen Hitler vor allem aus dem Bereich der Industrie und der Wehrmacht vor. Wertvoll ist es, durch dieses Buch von den Leuten zu erfahren, die Männern wie Goerdeler eine Berufschance gaben und ihn Jahre hindurch deckten, somit ihm die unentbehrlichen Voraussetzungen auch materieller Art gaben, die sein Wirken erst ermöglichten. Dazu gehört vor allem der Industrielle Bosch und neben ihm Hans Walz. Bosch nahm sich auch Theodor Bäuerles an, des Leiters des Vereins zur Förderung der Volksbildung, der unter anderem auch Theologiestudenten half, die von jeder Förderung durch das damalige Regime ausgeschlossen waren. Bemerkenswert die Hilfe, die religiös gebundene Menschen durch andere erfuhren, die selbst keineswegs religiös gebunden waren, aber Hochachtung vor der Meinung anderer hatten. In der Einführung berichtet Otto Kopp, wie er zur Konzeption seines Buches kam. Seine Absicht war, allzu vereinfachende Ansichten über den inneren Widerstand einer gründlichen Revision zu unterziehen. Zwar gab es einen Widerstand *der* Industrie ebensowenig wie einen Widerstand *der* Gewerkschaften, *der* Studenten, *der* Kirchen. Aber es gab in allen diesen Gruppen Menschen, die zum Widerstand bereit waren und ihn auch leisteten. Freilich haben einzelne Industrielle Hitlers Ziele eine Zeitlang verkannt und ihn zeitweise finanziell unterstützt. Kopp beschönigt das nicht, weist aber darauf hin, daß es auch Einsicht und Umkehr gegeben hat und offenen Widerspruch. Neben Industriellen kommen vor allem Vertreter der Wehrmacht zu Wort, wobei noch einmal das Problem von Gewissen und Befehl diskutiert wird. Die Folgen des 20. Juli werden geschildert. Aber auch dem Sozialdemokraten Wilhelm Keil wird noch einmal das Wort gegeben. Im wesentlichen handelt es sich dabei um Erfahrungsberichte. Da die Zahl derer, die die Zeit der Naziherrschaft bewußt miterlebt haben, sich beständig verringert, muß man jeden dieser Berichte begrüßen. W. E.

Hermann Langbein: Der Auschwitz-Prozeß. Eine Dokumentation. Frankfurt/Main 1965. Europäische Verlagsanstalt. 2 Bände. 1027 Seiten.

Bernd Naumann: Auschwitz. Bericht über die Strafsache gegen Mulka u. a. vor dem Schwurgericht Frankfurt. Frankfurt/Main 1965. Athenäum-Verlag. 552 Seiten.

Der Autor, H. **Langbein,** war Generalsekretär des Internationalen Auschwitz-Komitees in Wien. Er war an dem Zustandekommen dieses Prozesses nicht unerheblich beteiligt und ist als Zeuge vernommen worden. Was er über die Vorgeschichte und den Ablauf des Prozesses sagt, ist von großem Interesse. Der Prozeß, der fast zwei Jahre (20 Monate) dauerte und dessen Dokumente ein großes Archiv füllen könnten, konnte in 2 Bänden mit über 1000 Seiten nur auszugsweise dargestellt werden. Dennoch liefert die vorgenommene Auswahl (von 409 Zeugen kommen in diesem Werk 273 zu Wort) ein Bild von unvorstellbarer Grausamkeit.

Die Dokumentation enthält weiter das Urteil in seinen wesentlichen Teilen, ein sehr aufschlußreiches Bildmaterial, Pläne von Auschwitz; ferner die Zusammensetzung des ganzen Gerichtshofes, die Namen der 25 Verteidiger, die Personaldaten der Zeugen und endlich eine Aufzählung der 183 Verhandlungstage und deren Tagesordnung.

Bei der großen Vergeßlichkeit unserer schnellebigen und an der eigenen Vergangenheit uninteressierten Zeit ist es eine notwendige Arbeit, dieses furchtbare Geschehen nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Es ist eine Dokumentation der Unmenschlichkeit, eine Sammlung von Scheußlichkeiten, die nur Sadisten erdenken können. Es läßt den Leser erschaudern in dem Gedanken, was aus dem Menschen werden kann, der sich als Herr über Leben und Tod seiner Mitmenschen dünkt und sich von Gottes Gebot nicht mehr leiten läßt. Er wird nicht zum Übermenschen, wie er glaubt, sondern zum Unmenschen, schlimmer als eine Bestie. Die große Zahl der Häftlinge konnte nur dadurch in Schach gehalten werden, daß man sie aushungerte und quälte und in ständiger Todesangst hielt.

Wenn das Gericht in seinem Urteil drei der Angeklagten zu 12mal, zu 14mal, zu 475mal lebenslänglichem Zuchthaus verurteilte, dann zeigte gerade das Urteil, daß es für solche maßlose Unmenschlichkeit keine adäquate Sühne gibt.

Es gibt aber auch für die menschliche Gemeinschaft nichts Wichtigeres als die Wahrung der Menschenwürde. Wehrlose, entkräftete Menschen, Männer, Frauen, Kinder bis zur Unkenntlichkeit schlagen, sie der Kleidung berauben, ihnen die Häftlingsnummer auf Brust und Schenkel schreiben und sie eines unsagbar qualvollen Todes sterben lassen, das sind die schwersten Verbrechen, deren Menschen schuldig werden können. Man sage nicht: es handele sich nur um vereinzelte Verbrecher. Millionen Menschen auf diese Weise in den Tod schicken, das bedarf eines ganzen Heeres von Helfern und Helfershelfern.

Erbärmlich sind die Schlußworte der Angeklagten. Wie können Menschen ihren Mitmenschen das Leben zur Hölle machen. Die Hölle ist der Ort der Gerechtigkeit Gottes. In Auschwitz aber wütete die Ungerechtigkeit.

Bernd **Naumann** hat als Mitglied der Redaktion der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" als Beobachter an den Prozeßverhandlungen teilgenommen und darüber fast täglich in ausführlicher, Aufsehen erregender Weise berichtet. Der umfangreiche Band, *Auschwitz, Bericht über die Strafsache gegen Mulka u. a.*, ergänzt die Dokumentation von H. Langbein.

G. v. Mann

Max Ludwig: Aus dem Tagebuch des Hans O. Dokumente und Berichte über die Deportation und den Untergang der Heidelberger Juden. Mit einem Vorwort von Hermann Maas. Heidelberg 1965. Verlag Lambert Schneider. 69 Seiten.

Diese mit Dokumenten und Berichten belegte Schrift wurde anläßlich der 25. Wiederkehr des Jahrestages der Deportation vom 22. 10. 1940 der badischen (und Pfälzer) Juden in das südfranzösische Lager Gurs geschrieben. Es will „anhand eines Einzelschicksals das Anti-Menschliche des Nationalsozialismus aufzeigen, um eine Wiederholung in dieser oder jener Verkleidung unmöglich zu machen" (S. 53). D. Hermann

Maas und die vor einiger Zeit in hohem Alter verstorbene, mit ihm in der Hilfsarbeit eng verbundene Marie Baum berichten in den ersten Seiten über die Deportation der aus der Stadt und dem Landkreis Heidelberg 395 Deportierten, unter denen sich auch der fast siebzigjährige Dichter Alfred Mombert mit seiner Schwester befand (sie verstarb in Gurs, ihm gelang die Einwanderung nach der Schweiz von Gurs aus). Nach der Leidenszeit in Gurs — im Januar 1941 hatte das Lager eine durchschnittliche Todesquote von 20 pro Tag — begannen im August 1942 die Deportationen von Gurs aus nach dem Osten, teilweise über noch andere französische Lager. Die Schrift enthält u. a. neben Berichten über das Leben des Hans O. sowie Tagebuchauszügen und Briefen von diesem auch einen Brief und eine Dichtung von Alfred Mombert. Der Anhang bringt NS-Dokumente zur Deportation der badischen Juden sowie der Juden aus Frankreich nach dem Osten und eine Liste der aus dem Stadt- und Landkreis Heidelberg Deportierten. G. L.

G. Marcel: Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. 1964. Verlag Josef Knecht. 146 Seiten.

Die in diesem Buch gesammelten und von Dr. Wolfgang Ruf herausgegebenen Vorträge hielt der französische Philosoph vor deutschen Studenten, denen er sich nicht als der „fertige" Philosoph, sondern als der Mensch auf dem Weg des Denkens zeigte; der selbst um eine Antwort auf die Fragen des heutigen Menschen ringt und sich deshalb mit seinen Zeitgenossen solidarisch weiß. So geht es ihm innerhalb eines weitgesteckten Rahmens um die Fragen nach Wahrheit, Gerechtigkeit, um das Problem von Tod und Unsterblichkeit und um den andern, der ein Mensch ist. O. K.

Werner Maser: Die Frühgeschichte der NSDAP. Hitlers Weg bis 1924. Frankfurt/Main-Bonn 1965. Athenäum Verlag. 524 Seiten.

Werner Maser, Schüler von Hans-Joachim Schoeps, schließt mit seiner Untersuchung eine wesentliche Lücke in der Biographie Hitlers, indem er dessen Werdegang bis zum Jahre 1923 aufgrund der archivalischen Überlieferung erarbeitet. Die ausländischen Hitlerbiographen Alan Bullock und William Lawrence Shirer hatten in ihren Darstellungen noch nicht berücksichtigt, was über die früheren Arbeiten von Konrad Heiden und Rudolf Olden hinausging. Maser erhielt von den US-Behörden bereits anläßlich der Erarbeitung seiner Dissertation die Erlaubnis, die von ihnen erbeuteten Dokumente des ehemaligen Hauptarchivs der NSDAP einzusehen und auszuwerten, soweit sie sich im US Berlin Document Center befanden. Inzwischen hat der Verfasser eine Reihe weiterer Urkunden und Archivalien erschließen können. Aufgrund seiner ebenso umfangreichen wie sorgfältigen Quellenerschließung ist eine Monographie zur Frühgeschichte Hitlers entstanden, die jeder berücksichtigen muß, der sich mit dem Entstehen der NSDAP vertraut machen will. Auch die späteren Ereignisse werden erst wirklich begreifbar, wenn man diese Frühgeschichte kennt. Gängige Legenden werden dabei freilich zerstört. Dadurch wird Hitler entdämonisiert. Der Verfasser vermag durch seine nüchterne Analyse zu zeigen, wieso Hitler so viel Gefolgschaft finden konnte und schließlich so weite Kreise des Volkes für sich gewann. Dankenswert ist vor allem sein Hinweis auf das schwindende Rechtsbewußtsein bei weiten Kreisen der Bevölkerung nach dem ersten Weltkrieg, die dann trotz der offenkundigen Verstöße Hitlers und seiner Gefolgsleute gegen die Grundsätze des Rechtes zu ihm stießen, getrieben von ihren Ressentiments. Die besondere Situation Bayerns, seine Reichsfeindlichkeit, die Eigenwilligkeit seiner föderalistischen Politik, die den Aufbau reichsfeindlicher Organisationen wie der NSDAP ermöglichte, kommt ebenso zu Wort wie die geistige Entwicklung Adolf Hitlers. Sein Judenhaß findet ausführliche Darstellung. Dabei ist es bemerkenswert, daß die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden kann, daß Hitler väterlicherseits jüdischer Abstammung war. Was das Buch Masers aber über seinen rein wissenschaftlich-historischen Ertrag so bedeutsam macht, ist, daß es eine hervorragende Einführung in das Gebaren der nationalistischen Gruppen ist, deren Denkansätze sich auch heute nicht wesentlich von dem unterscheiden, was nationalistische Gruppen vor und nach dem ersten Weltkrieg fleißig propagiert haben. W. E.

Neue Literatur zum Verhältnis der Katholischen Kirche und der Katholiken Deutschlands zum Nationalsozialismus (vgl. FR XVI/XVII, 61/64. 1965. S. 147 ff.).

I. **Konrad Repgen** (Hrsg.): *Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern:*

Reihe A: Quellen. Bd. 3 **Helmut Witetschek:** Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933—1943. I. Regierungsbezirk Oberbayern. Mainz 1966. Matthias-Grünewald-Verlag. XLVIII und 395 Seiten.

Bd. 4 **Burkhart Schneider** in Zusammenarbeit mit **Pierre Blet** und **Angelo Martini:** Die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe 1939—1944. Mainz 1966. Matthias-Grünewald-Verlag. XLVI und 381 Seiten.

Reihe B: Forschungen, Bd. 1 **Ludwig Volk:** Der Bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930—1934. Mainz 1965. Matthias-Grünewald-Verlag. XXII und 216 Seiten.

II. **Walter Adolph:** Hirtenamt und Hitlerdiktatur. Berlin 1965. Morus-Verlag. 183 Seiten.

Jenö Levai: Geheime Reichssache. Papst Pius XII. hat nicht geschwiegen. Berichte. Dokumente. Akten zusammengestellt aufgrund kirchlichen und staatlichen Archivmaterials. Mit einem Vor- und Nachwort von Robert M. W. Kempner. Köln-Müngersdorf 1966. Verlag Wort und Werk. 144 Seiten, 13 Dokumente in Foto-Abb.

III. **Reinhard Kühnl:** Das Dritte Reich in der Presse der Bundesrepublik = Sammlung „res novae". Veröffentlichungen zu Politik, Wirtschaft, Soziologie und Geschichte, Bd. 45. Frankfurt/M. 1966. Europäische Verlagsanstalt. 220 Seiten.

Ernst Wolf: Kirche im Widerstand. Protestantische Opposition in der Kammer der Zweireichelehre. München 1965. Chr. Kaiser Verlag. 40 Seiten.

Max Geiger: Der deutsche Kirchenkampf 1933—1945. Polis, Evangelische Zeitbuchreihe, Bd. 21. Zürich 1965. EVZ-Verlag. 83 Seiten.

Ernst Bizer: Ein Kampf um die Kirche. Der „Fall Schemmpp" nach den Akten erzählt. Tübingen 1965. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 277 Seiten.

Terence Prittie: Deutsche gegen Hitler. Eine Darstellung des deutschen Widerstandes gegen den Nationalsozialismus während der Herrschaft Hitlers. Tübingen 1965. Rainer Wunderlich Verlag, Hermann Leins. 320 Seiten. Aus dem Englischen übertragen von Bernhard Mann und Eva Heumann.

Seit Hochhuts „Stellvertreter" das Interesse der Öffentlichkeit auf das Verhältnis der katholischen Kirche zum Dritten Reich gelenkt hat, haben die Veröffentlichungen zu diesem Thema ständig zugenommen. Eine gerechte Beurteilung ist aber nur dann möglich, wenn die Quellen wirklich erschlossen sind. Die *Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern* unter der Leitung von Konrad Repgen hat sich die Aufgabe gestellt, die für Deutschland bedeutsamen Quellen zu erschließen. Nach sorglicher Vorbereitung der Edition erscheinen in rascher Folge die Quellenbände. Erst aufgrund ihres Studiums wird man sich ein wirklich zutreffendes Bild von der Lage der katholischen Kirche im Dritten Reich machen können. Leider befindet sich Bd. 2, der die Staatlichen Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933 enthält, noch im Druck. Dagegen liegt bereits Bd. 4 vor, der die kirchliche Lage in einem Bezirk dokumentiert. Helmut **Witetschek,** unterrichtet über die kirchliche Lage im Regierungsbezirk Oberbayern in den Jahren 1933 bis 1943 nach den Regierungspräsidentenberichten. Die Präsidenten der bayerischen Regierungsbezirke hatten seit den Tagen König Ludwig I., also seit

der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, dem Staatsministerium des Inneren regelmäßig, bei besonderen Vorkommnissen fallweise, über die innenpolitische Lage Bericht zu erstatten. Die Halbmonatsberichte, bzw. seit August 1934 Monatsberichte gingen seit März 1933 auch an den Reichsstatthalter in Bayern, die kirchenpolitischen Abschnitte seit August 1935 auch an das Reichskirchenministerium, schließlich wurde seit Januar 1938 auch die Gestapo in den Verteiler mitaufgenommen. Wenn auch nicht für alle Jahre ein gleich lückenloses Material vorliegt, so ergibt sich doch aus den erhaltenen Polizei- und sonstigen Berichten, aus den Lage- und Monatsberichten mit einer Fülle von Einzelnachweisen die Existenz einer fortdauernden, religiös begründeten Volksopposition, die nicht bereit war, stillschweigend die ständigen Angriffe auf Glauben und kirchliche Einrichtungen durch die NSDAP und ihre Propagandisten hinzunehmen. Aus den Regierungspräsidenten- und den Polizeiberichten läßt sich ein deutliches Bild gerade von der Haltung des Kirchenvolkes gewinnen. Den Quellenveröffentlichungen über die Haltung von Papst und Bischöfen kann nun ein Bild vom Kirchenvolk gegenübergestellt werden. Erst jetzt ist es also für einen Abschnitt wirklich möglich, von der Haltung der Kirche zu sprechen, denn diese ist ja nicht einfach mit ihrer Hierarchie gleichzusetzen. Ebenso deutlich wird allerdings der Umfang des Denunziantentums, der ebenso kleinlichen wie gehässigen Spitzelei. Ein totalitäres Regime wie das der Nationalsozialisten muß sich eben auch schon vor oppositionellen Gedanken fürchten. Dabei durfte jedoch nicht nur die katholische Kirche berücksichtigt werden. Man kann den Problemen des Kirchenkampfes nur dann gerecht werden, wenn auch die Lage der evangelischen Kirche mitberücksichtigt wird. Dementsprechend wurden in die Edition auch die Berichte über die evangelische Kirche, außerdem über die antichristliche Deutsche Glaubensbewegung aufgenommen. In der Einleitung gibt der Herausgeber Auskunft über die erhaltenen Quellen, bzw. die durch Kriegseinwirkung eingetretenen nicht unerheblichen Verluste an Quellen, über die Einwirkung der Partei auf die Beamtenschaft, über die Personalien der Regierungspräsidenten und ihrer Vertreter, die Polizeibeamten, Struktur der Polizei, über die Bedeutung der Berichte schließlich hinsichtlich der Entwicklung der Lage in der katholischen und in der evangelischen Kirche. Zum Stichwort Juden bringt Witetschek elf Verweise. Dazu kommen dann noch die Stichworte Boykott und Rassenpolitik. In folgenden Zusammenhängen werden Juden erwähnt. Im Münchner Polizeibericht vom 8. Februar 1935 ein Vortrag von Wilhelm Grau erwähnt vor akademisch gebildeten Katholiken (Akademikerverband?), in dem der Redner die mittelalterliche Judenbekämpfung durch die Kirche pries und sie der Haltung des Liberalismus gegenüber als besser darstellte. Leider erwähnt der Herausgeber nicht, wer Wilhelm Grau war, daß er gerade zu dieser Zeit seine wissenschaftlichen Qualitäten in den Dienst der nationalsozialistischen Propaganda gegen die Juden stellte, in diesem Sinne eine Dissertation über die Regensburger Juden im Mittelalter schrieb mit Spitze gegen die Studie von Raphael Straus zum gleichen Thema. Im Münchner Polizeibericht vom Dezember 1936 wird auf Predigten des Jesuitenpaters Hermann Muckermann eingegangen, die dieser im gleichen Monat in der Frauenkirche gehalten hatte, und in denen er betont habe, die Lehren Christi stammten nicht aus dem Judentum, sie ständen vielmehr diesem entgegen. Das scheint sich auf die Frage nach einem politisch wirksamen Messias zu beziehen. Die Juden hätten sich gegen die Annahme der Botschaft Christi zu ihrer Zeit genau so gewehrt wie das heute die Neuheiden zu tun pflegen, wobei er auf den „Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts" verwiesen habe. Im Monatsbericht der Regierung vom 10. März 1937 werden Flugblätter erwähnt, die im Februar am Eichstätter Bischöflichen Palais angebracht wurden. In ihnen wird den Geistlichen empfohlen, „mit den Juden ein Bündnis zu schließen, denn ihre Absichten sind verwandt". Im gleichen Monatsbericht findet sich eine weitere Mitteilung, die auf der gleichen Linie liegt, daß in der Deutschen Glaubensgemeinschaft, einer antichristlichen Organisation, in München Anfang März Vorträge über „Christliche Judenmoral" gehalten wurden, wonach die christlichen Konfessionen, gleich, ob katholisch oder evangelisch, als jüdisch zu bezeichnen seien. Im Monatsbericht der Regierung vom 10. Dezember 1938, also nach der „Reichskristallnacht", heißt es: „Die Vorgänge um die Juden dürften allerdings der Beweggrund sein, daß nun öfter (seitens der katholischen Geistlichen, von denen in diesem Abschnitt die Rede ist) und betonter die jüdischen Bestandteile der christlichen Lehre und Geschichte herausgestellt werden." Endlich beginnt man sich offenbar der Solidarität von Juden und Christen deutlicher bewußt zu werden. Ähnlich heißt es im Monatsbericht vom 9. Januar 1939, der feststellt, im allgemeinen sei die „planmäßige Entjudung der deutschen Wirtschaft" mit Befriedigung aufgenommen worden: „Nur die von der Kirche beeinflußten Kreise gehen in der Judenfrage noch nicht mit." Das Ergebnis ist recht bescheiden, von einem offenen und klaren Eintreten für die Juden ist in den Berichten keine Rede. Immerhin ist es bemerkenswert, daß die Nationalsozialisten mit Widerstand gegen ihren Antisemitismus nur in kirchlich gebundenen Kreisen rechneten. Ebenso ist es aufschlußreich, wie erst langsam die Erkenntnis aufdämmert, daß es notwendig ist, das Gemeinsame der jüdischen und christlichen Botschaft zu betonen und sich zur Solidarität zu bekennen.

Der von den Jesuitenpatres **Burkart Schneider, Pierre Blet** und **Angelo Martini** herausgegebene Briefband, der die *Briefe des Papstes Pius XII. an die deutschen Bischöfe* von 1939 bis 1944 enthält, erschien zunächst in der Vatikanischen Sammlung von Akten und Dokumenten zum zweiten Weltkrieg (Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale). Die Kommission für Zeitgeschichte veröffentlicht zwar normalerweise nicht Quellenwerke, die bereits an anderer Stelle erschienen sind, aber der Gegenstand dieses Bandes ist so wichtig, daß er auch und gerade er dem deutschen Publikum vorgestellt werden muß. Außer Fachhistorikern wird die Vatikanische Dokumentensammlung aber in Deutschland vermutlich weitgehend unbekannt bleiben. Von der Veröffentlichung innerhalb der Reihe der Quellen, die die Kommission für Zeitgeschichte vorlegt, darf mit Recht erwartet werden, daß sie weithin bekannt wird, zumal diese Briefsammlung für das Verständnis des Papstes Pius XII., der mit Deutschland sich so verbunden fühlte, einfach unentbehrlich ist. Noch im gleichen Jahr, in dem die Originalausgabe erschienen ist, wird nun die deutsche Ausgabe vorgelegt. Sie entspricht in wesentlichen Punkten der Originalausgabe. Die Dokumente werden in dem originalen Wortlaut vorgelegt. Den gelegentlichen fremdsprachigen Texten wird eine deutsche Übersetzung beigefügt, um die Lektüre zu erleichtern, die sachlichen Anmerkungen konnten in einzelnen Fällen ergänzt und verbessert werden. Faksimile von Entwürfen von Briefen an den Bischof von Berlin, Konrad Preysing, der dem Papst seit seiner Münchner Zeit als Nuntius bereits nahestand, und an den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal Bertram, den Erzbischof von Breslau, zeigen, wie Papst Pius XII. sich sehr sorgsam die rechte Formulierung überlegte, wie er sich um eine klare Aussage bemühte, die nicht zuviel, aber auch nicht zuwenig sagte. Aus den Briefen an die deutschen Bischöfe geht eindeutig hervor, daß der Papst die Dinge in Deutschland ohne Voreingenommenheit, völlig illusionslos sah, daß er mit den Nationalsozialisten nicht zu paktieren wünschte und ihr Verhalten eindeutig ablehnte. Was aber bei der grundsätzlichen Unzugänglichkeit der Nationalsozialisten an Protest noch sinnvoll war, ist eine andere und schwer entscheidbare Frage. Was jedoch den Kern der Hochhutschen Vorwürfe betrifft, daß der Papst sich nicht genügend in der Öffentlichkeit für die Juden eingesetzt, sondern sich auf Hilfsleistungen caritativer Art beschränkt labe, so wird er durch den Briefband nicht widerlegt. Am 17. Januar 1941 hatte der Bischof von Berlin, Konrad Preysing, an den Papst unter anderm geschrieben: „Lediglich referierend möchte ich anführen, daß von katholischer wie von protestantischer Seite an mich die Frage gestellt worden ist, ob nicht der Heilige Stuhl in dieser Sache (Lage der Juden in Deutsch-

land und den angrenzenden Ländern) etwas tun könnte, einen Appell zugunsten der Unglücklichen erlassen?" In seinem Antwortschreiben vom 19. März 1941 erklärt der Papst jedoch nur, er wolle die Anliegen des Bischofs dem gütigen Schutz des Heiligen dieses Tages, des hl. Joseph, und der erbarmenden Liebe des Erlöserherzens empfehlen. Im Brief vom 30. Januar 1943, den die Herausgeber in ihrer Einleitung als Beweis für das tatkräftige Sicheinsetzen des Papstes für die Juden anführen, ebenfalls an den Berliner Bischof Konrad von Preysing gerichtet, ist die Rede von der caritativen Hilfe, die der Heilige Stuhl katholischen „Nichtariern" wie Glaubensjuden gewährt habe. Er anerkennt die Hilfeleistungen der Berliner Katholiken für die sogenannten Nichtarier und spielt damit auf den Bericht des Berliner Bischofs auf die Judendeportationen an. In diesem Bericht hatte der Bischof nochmals den Papst gebeten (am 6. März 1943): „Wäre es nicht möglich, daß Eure Heiligkeit noch einmal versuchten, für die vielen Unglücklichen — Unschuldigen einzutreten? Es ist dies die letzte Hoffnung so vieler und die innige Bitte aller Gutdenkenden." Nach Betonung der finanziellen Opfer, die er zugunsten der Juden gebracht habe und die auch von jüdischer Seite mehrfach anerkannt worden sei, fährt der Papst jedoch fort; er könne über das hinaus, was er in seiner Weihnachtsbotschaft 1942 gesagt habe, nichts mehr tun. Den nichtarischen Katholiken und allen andern Bedrohten gelte seine Vaterliebe aber: „so wie die augenblickliche Lage ist, können wir ihnen leider keine andere wirksame Hilfe zukommen lassen, als unser Gebet." Doch setzt der Papst hinzu, „je nach dem, was die Umstände erheischen," sei er entschlossen, seine Stimme wieder zu erheben.

Ludwig Volk gibt eine verständnisvolle, kritische Darstellung des Verhältnisses der bayerischen Bischöfe zum Nationalsozialismus. Dabei gilt sein Augenmerk hauptsächlich den Jahren 1930 bis 1934. Das Jahr 1934 erwies sich als ein gegebener Abschluß, weil seit dieser Zeit die bayerischen Bischöfe regelmäßig an der Fuldaer Bischofskonferenz teilnehmen und sich nicht mit ihrer eigenen Bischofskonferenz allein, der Freisinger, begnügen. Die Beschränkung auf Bayern war sodann mitbedingt durch den Umstand, daß der Nachlaß des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal Bertram, sich in polnischer Hand befindet, die Polen aber noch nicht gestatten, in ihn Einblick zu nehmen. Wenn auch die Jahre 1930 bis 1934 im Mittelpunkt des Interesses für Ludwig Volk stehen, so mußte er doch um die Voraussetzungen für das Verhalten der Bischöfe zu erklären, weiter ausgreifen. Beginnend mit der Eigenart der Bischöfe Bayerns, schildert er zunächst ihr Verhältnis zum Staat, die Treue des Kardinal Faulhabers vor allem zum Königshaus der Wittelsbacher, die daraus entspringenden Ressentiments gegenüber der Repubik. Da Kardinal Faulhaber als die moralische Autorität in Bayern galt, wandten sich schon 1923 zahlreiche Personen an ihn mit der Bitte, dem anschwellenden Antisemitismus Einhalt zu gebieten. Dieser Bitte verschloß sich der Kardinal nicht. In der Allerseelenpredigt forderte er zur wechselseitigen Liebe auf. Daß er die nationalsozialistische Weltanschauung in ihrer Christentumsfeindlichkeit erkannte, wird schon hier sichtbar. Aber die Frage ist nicht von der Hand zu weisen, ob er bei klarer Ablehnung des Nationalsozialismus bereit war, auch für die Weimarer Verfassung einzutreten. Seine ressentimentgeladenen Reden taten ihr jedenfalls keinen guten Dienst. Die Probleme werden von Volk klar gesehen und mit kräftigen Strichen gekennzeichnet. Schon in der Formulierung der Überschriften zeigt sich seine darstellerische Begabung, sein Vermögen zuzupacken, etwa in dem Stichwort: „Christliches Bekennen und taktisches Schweigen". Auch in der Beleuchtung der Charaktere durch Zitate, in der Herausarbeitung der entscheidenden Szenen, beweist er nicht nur eine ausgezeichnete Kenntnis des Materials, sondern auch die Kunst der einprägsamen Darstellung. Sein Urteil zeichnet sich durch Besonnenheit aus. Das zeigt sich zum Beispiel in der verständnisvollen Würdigung der Adventspredigten 1933 über das alttestamentliche Judentum, über Germanentum und Christentum, die eine klare Absage an den Rassenwahn waren, daher die Aufmerksamkeit auch des Auslandes auf sich zogen. „Inhaltlich hatten sie ihre Lücken, da der Kardinal an das heiße Eisen des Antisemitismus nicht zu rühren wagte, wie er das noch 1923 in der Allerseelen- und Silversterpredigt getan hatte. Dennoch bleibt sein öffentlicher Widerspruch, das antitotalitäre Bekenntnis zum audiatur et altera pars eine oppositionelle Tat großen Formates, die von den Zeitgenossen als Fanal empfunden wurde" (S. 172). Mit Recht setzt aber Volk hinzu, daß der Kardinal damit keineswegs willens war, sich grundsätzlich in die Opposition zu begeben. Seine Verständigungsbereitschaft ging soweit, daß er Gauleiter Wagner „mit tadellosem, vorschriftsmäßigen Hitler-Gruß" gegenübertrat (S. 172). Die Überzeugung, daß man der Obrigkeit von Gott her Gehorsam schulde, machte ihm eine grundsätzliche Opposition nach dem Siege Hitlers sehr schwer. Volk hat, ohne die Ehrfurcht zu verletzen, die Probleme klar herausgearbeitet.

Das Urteil Volks, daß in politischen Dingen der Eichstätter und spätere Berliner Bischof Konrad von Preysing von den bayerischen Bischöfen der klügste war, findet durch die gut dokumentierte Studie des Berliner Generalvikars Walter Adolph seine Bestätigung. Aus engster persönlicher Kenntnis schildert er den Berliner Bischof und stellt ihn dem Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, dem Kardinal Bertram, gegenüber. Beide Bischöfe waren sich keinen Augenblick über das Verwerfliche des Nationalsozialismus im Unklaren. Darin bestand völlige Einmütigkeit. Doch in der Frage des praktischen Verhaltens gegenüber den Nationalsozialisten und vor allem gegenüber der Reichsregierung waren ihre Meinungen durchaus geteilt. Während Bischof Preysing entschlossen war, den Fehdehandschuh, den ihm Hitler und seine Komplizen hinwarfen, aufzunehmen, sinnlos gewordene Verhandlungen abzubrechen und ein klares Nein zu sprechen, hielt es Kardinal Bertram für richtiger, bei aller sachlichen Gegensätzlichkeit in der Form den Nationalsozialisten entgegenzukommen. Walter Adolph weist nach, daß diese verschiedene Haltung nicht zuletzt in dem jeweils völlig verschiedenen Lebensweg der beiden Bischöfe begründet ist. Wenn die Bereitschaft zu einer freundlichen Form allerdings soweit ging, daß Kardinal Bertram noch 1940 in einem Glückwunschtelegramm zum Geburtstag Adolf Hitlers erklären konnte: „Ich bitte daran erinnern zu dürfen, daß dieses unser Streben (schädigende Einflüsse zurückzuweisen) nicht im Widerspruch steht mit dem Programm der nationalsozialistischen Partei", und der Kardinal die Bedenken des Bischofs gegen derartige Formulierungen nicht verstehen will, dann wird darin doch das Bedenkliche seiner Auffassung nur allzu deutlich. Daß Bischof Preysing sich mit der Absicht trug zu resignieren, und nur auf Verlangen des Papstes in seinem Amt als Bischof verblieb, wird ebenso verständlich. Daß über alles Zeitbedingte der Entscheidung im einzelnen beide Bischöfe in ihrem Tun und Lassen von der Hirtensorge ihres Amtes geleitet wurden, hat der Verfasser eindringlich und überzeugend geschildert.

Jenö Levai schildert die Vernichtungsaktion gegen die Juden in Ungarn seit der Besetzung des Landes durch deutsche Truppen im März 1944 und der Einsetzung der nazifreundlichen Regierung Sztójay. Um Hochhuts These, der Papst habe geschwiegen, stellt er in den Mittelpunkt seines Berichtes das Telegramm, das Papst Pius XII. an Reichsverweser Horthy am 25. Juni 1944 richtete. Darin bittet der Papst, der Reichsverweser möchte sich zugunsten „der wegen ihrer Nationalität oder rassischen Abstammung" Verfolgten verwenden, „um so vielen unglücklichen Menschen neues Leid zu ersparen." Das Telegramm verfehlte bei Horthy seinen Eindruck nicht, fand auch Widerhall in der Weltpresse, vermochte aber an Hitlers Entschlüssen nichts zu ändern. Der Nuntius und die ungarischen Bischöfe versuchten immerhin durch eine Reihe von Interventionen den Juden zu helfen. Diese Interventionen lassen sich gut dokumentieren. Der Hauptteil des Buches ist daher ihnen gewidmet.

Angesichts der Vielfalt der Problematik, die das Verhältnis von Kirche und Nationalsozialismus aufwirft, muß man das Verfahren, das der Assistent des Marburger Instituts für wis-

senschaftliche Politik zur Kritik der Presse in der Bundesrepublik angewendet, als zu summarisch und wohl auch zu befangen bezeichnen, um wirklich ein überzeugendes Ergebnis erzielen zu können. 270 Berichte und Kommentare aus 52 Zeitungen der Bundesrepublik, aus zwei österreichischen und südtiroler Zeitungen, die zur Machtergreifung Hitlers, dem 30. Januar 1933, zum Kriegsbeginn und zum Aufstand des 20. Juli 1944 Stellung genommen haben, untersucht er auf die Kriterien ihrer Beurteilung. Kriterium einer sachgerechten Darstellung ist für ihn die Einbeziehung oder Nichteinbeziehung der soziologischen Komponente. Ihr Fehlen hält er für ein Indiz des restaurativen Geistes in der Bundesrepublik. Auch an der Haltung der Kirchen übt er Kritik. Daß die beiden Kirchen mit dem überkommenen Staat eng verbunden waren, daß es Vorbehalte gegenüber Demokratie und Liberalismus gab, kann man nicht bestreiten, und wird durch die historischen Analysen bestätigt. Daß beide Kirchen das Dritte Reich seit seiner Etablierung bis zum Jahre 1945 unterstützt hätten, ist jedoch in dieser Allgemeinheit des Urteils eine unhaltbare Behauptung. Nach Ansicht des Verfassers ist es unmöglich, daß eine regional begrenzte Tageszeitung heute vom Versagen der Kirchen offen schreiben kann, weil dies „nicht nur auf Verständnislosigkeit eines großen Teils der Leserschaft" stieße, sondern sie auch „in Konflikt mit Institutionen" brächte, „denen sie an sozialer Macht nicht gewachsen ist". Das scheint doch auch wohl ein zu verallgemeinerndes Urteil zu sein. Die in der Presse ausgetragene Diskussion um Hochhuth beweist, wieviel Kritik möglich ist. Daß Kritik notwendigerweise Gegenkritik hervorruft, ist schließlich nicht verwunderlich. Dennoch darf dem Verfasser zugestanden werden, daß in der Tat ein restaurativer Geist am Werke ist. Umso notwendiger sind sorgliche Analysen, denen zu widersprechen nur ein Beweis der eigenen Befangenheit wäre. Auch ist dem Verfasser darin zuzustimmen, daß auch in der Publizistik das soziologische Moment stärker berücksichtigt werden müßte.

Der Veröffentlichung von **Ernst Wolf** liegt ein Vortrag zugrunde, den er vor der Katholischen Akademie in Bayern am 28. März 1965 zum Generalthema „Gewissen und totalitärer Staat" gehalten hat. Im Rahmen einer Untersuchung über das Verhältnis der Kirche zum Nationalsozialismus ist in der Tat ein Ausblick auf die Lage der evangelischen Kirche unentbehrlich. Auch hier wird zugegeben, daß es zwar Widerstand gegeben hat, daß dieser aber keineswegs selbstverständlich war. Eine sorgliche Analyse führt zu der Erkenntnis, daß auch im Bereich der Bekennenden Kirche es streckenweise „zu einer Widerstandsbewegung wider Willen" gekommen ist, eben weil man sich scheute, obrigkeitsfeindliche Opposition zu sein. Die Interpretation von Römer 13 im Sinne eines unbedingten Gehorsams gegenüber der staatlichen Obrigkeit machte den Widerstand so schwer, ein Problem, das auch den Katholiken nicht unbekannt war, wie ja die Studie von Volk zeigt. Hinzu kam in der Tat eine Verschlossenheit gegenüber den Juden, eine Beeinflussung durch antisemitische Tendenzen, dem Widerstand konservativ-protestantischer Kreise gegen die angebliche Verjudung der deutschen Kultur, so daß Martin Niemöller im November 1933 in seinen „Sätzen zur Arierfrage in der Kirche" schreiben konnte: „So kommt es gegen unseren Willen, daß hier eine grundsätzliche Stellungnahme von uns gefordert wird, ob uns das angenehm ist oder nicht." Aber die nationalsozialistische Politik, die Verherrlichung des Führers, die Propagierung des Inhumanum erzwang eine Stellungnahme. Wolf bringt Beispiele für ein ebenso klares wie mutiges Zeugnis. Wenn Ernst Wilm, der jetzige Präses der westfälischen Kirche, erklärte: „Die Kirche darf nicht schweigen" angesichts der Verletzung des fünften Gebots, so brachte ihn eine solche Erklärung ins KZ. Grundsätzlich ist aber erst nach 1945 das Widerstandsproblem in der evangelischen Kirche neu aufgegriffen worden. Dem latenten Antisemitismus in der evangelischen Kirche schenkt auch **Max Geiger** Beachtung. Dennoch ist es seiner Ansicht nach gerade die „Judenfrage gewesen, die als eigentlich auslösender Faktor des Kirchenkampfes zu gelten hat." Spätestens seit den Nürnberger Rassegesetzen habe es den Christen bewußt werden müssen, daß sie nicht nur zur Solidarität gegenüber den jüdischen Gliedern innerhalb der christlichen Gemeinschaft verpflichtet waren, sondern daß die Rassenpolitik eine grundsätzliche kirchliche Stellungnahme erforderte. Allerdings trotz mancher einzelnen Tat der Hilfe, trotz des Protestes einzelner gegen die nationalsozialistische Inhumanität kann man doch nicht von einem genügenden Widerstand sprechen. Der Verfasser bezieht dabei auch die Christen der Schweiz in dieses Urteil mit ein. Er erinnert an den im Auftrag des Bundesrates von Professor Carl Ludwig erarbeiteten Bericht über die „Flüchtlingspolitik der Schweiz seit 1933 bis zur Gegenwart" und die dort genannten Zahlen der Flüchtlinge, die an der Schweizer Grenze zurückgewiesen wurden. Noch 1944 waren es 3986 Personen. „Angesichts unserer Bereitwilligkeit, die Vernichtung von sechs Millionen Juden, diese ‚Schmach unseres Jahrhunderts', allzu rasch ausschließlich den bösen Nazis aufs Schuldkonto zu schreiben, dürfte eine christlich sein wollende Besinnung auf das Schicksal der Juden in unserem Jahrhundert uns doch nötigen, auch an die eigene Brust zu schlagen" (S. 51).

An einem Einzelfall, dem Streit zwischen dem evangelischen Pfarrer und späteren Bonner Theologieprofessor Paul Schempp und der württembergischen Landeskirche, bzw. ihrem Leiter während der Zeit des Kirchenkampfes, Landesbischof Dr. Wurm, veranschaulicht **Ernst Bizer** die Probleme der biblischen und reformatorischen Legitimation des historisch gewordenen Kirchenrechtes und der darauf gegründeten Kirchenpolitik. Der Streitfall als solcher verdiente kaum ein allgemeines Interesse, wenn es nicht um diese Grundsatzfragen ginge. In der Zeit des Dritten Reiches wurde deutlich, wie fragwürdig die überkommenen Vorstellungen und Ansichten von der Verbindung von Staat und Kirche sind. Die Belastungen, denen die Kirche zu dieser Zeit ausgesetzt war, sind heute nicht mehr gegeben, das Problem als solches besteht aber durchaus und erfordert gerade jetzt eine Neubesinnung. Die Studie gewährt über den Streitfall als solchen und die Erörterung des damit verbundenen Problems des Kirchenrechtes und der Kirchenpolitik wertvolle Einblicke in den Werdegang und die innere Entwicklung des Landesbischofs Wurm, in die Auseinandersetzung um Kirchenleitung und Deutsche Christen, in den langsam sich versteifenden Widerstand gegenüber dem Dritten Reich. **Terence Prittie,** der bereits vor dem zweiten Weltkrieg Deutschland kennengelernt hatte, 1940 in deutsche Kriegsgefangenschaft geriet und dann, da seine Ausbruchsversuche mißlangen, bis fast zum Kriegsende in deutschen Kriegsgefangenenlagern bleiben mußte, war nach dem zweiten Weltkrieg 17 Jahre lang Deutschlandkorrespondent des Manchester Guardian. Aus seiner Kenntnis des Lebens in Deutschland sind seine drei Deutschlandbücher erwachsen. Das dritte dieser Bücher befaßt sich mit dem Widerstand gegen Hitler und sein Regime. In einem Interview mit Werner Höfer, der als Veranstalter des Internationalen Frühschoppens mit ausländischen Journalisten dem deutschen Fernsehpublikum wohlbekannt ist, gibt der Verfasser Auskunft über die Absichten seines Buches. Das Interview ist in der deutschen Ausgabe an die Stelle eines Vorwortes getreten. Der Verfasser verfolgt eine doppelte Absicht. Dem englischsprechenden Publikum will er zeigen, daß der deutsche Widerstand sich nicht auf einige Generale beschränkte, die nach dem Fall Stalingrads auf Hitlers Sturz sannen. Den deutschen Lesern aber möchte das Buch das Vertrauen geben, daß auch Nichtdeutsche sich um Kenntnis des andern Deutschlands, um „die eigentlichen Tugenden des deutschen Charakters" bemühen, „wie sie beispielhaft in den Männern der deutschen Opposition anzutreffen sind." Der Verfasser gibt Auskunft über die Entstehung und die Entwicklung des Widerstandes gegen Hitler in seinen verschiedenen Gruppen und Schattierungen. Er berichtet über Widerstand aus konservativen Kreisen ebenso wie aus kommunistischen, von den Politikern der Zeit der Weimarer Republik und den jungen Menschen, die die Gruppe der Weißen Rose bildeten.

Dem Widerstand der katholischen Kirche und dem des protestantischen Gewissens sind je ein Kapitel gewidmet. Wir vermissen dabei im katholischen Bereich u. a. die folgenden Namen: Eugen Bolz, Nikolaus Gross, Richard Kuenzer, Hans Lukaschek, Graf Michael Matuschka. Prittie ist der Ansicht, daß sowohl Papst Pius XI. als auch Papst Pius XII. zu wenig Widerstand geleistet hätten. Zur Abschließung des Reichskonkordates sei Papst Pius XI. bereit gewesen schon aus seiner Furcht vor dem Vordringen des Bolschewismus. Drei Jahre habe er verstreichen lassen, ehe er gegen die Irrlehren des Nationalsozialismus öffentlich und unüberhört protestiert habe, mit der Enzyklika „Mit brennender Sorge" 1937. Die mit dieser Enzyklika einsetzende öffentliche Absage an Hitler hätte er durch weitere Erklärungen verstärken müssen, wenn Hitler wirklich Einhalt geboten werden sollte. Vielleicht hätten derartige Warnungen dann die Westmächte von der Politik des Münchner Abkommens zurückgehalten. Noch mehr bedauert Prittie es, daß Papst Pius XII. außer Hilfeleistungen für einzelne Juden nicht den Versuch gemacht habe, öffentlich für sie einzutreten. Nicht einmal gegen den Einmarsch deutscher Truppen in die neutralen Länder Belgien, Holland, Luxemburg habe er protestiert. Prittie scheint die Beileidstelegramme des Papstes nicht zu kennen. Hier macht sich ein Nachteil seines Buches deutlich bemerkbar, sein völliger Verzicht auf Zitierung von Quellen und Literatur. Verzeichnungen in Einzelheiten lassen sich unschwer feststellen. Das gilt zum Beispiel auch für die Darstellung von Kardinal Faulhaber, der in seinen Augen „ein Mann aufgeklärter und überraschend liberaler Anschauungen" war. Nach dem Studium der Ergebnisse von Ludwig Volk wird man diesem Urteil kaum beipflichten können. Anderes ist jedoch wieder zutreffend geschildert, so der Konflikt in Galen, dem Bischof von Münster, der durchaus national gesonnen war, die deutsche Niederlage als ein Unglück ansah, der aber gegen Hitler und seine Doktrinen aus christlicher Verantwortung Stellung nahm und öffentlich in seinen Predigten das von den Nazis verübte Unrecht geißelte. Beispiele für den Widerstand von Bischöfen, Priestern und Laien nennt er eine ganze Reihe. Abschließend kommt er zu dem Urteil: „(Die katholischen Gegner) waren verständlicherweise in erster Linie mit der Verteidigung der katholischen Lehre und der Wahrung katholischer Institutionen beschäftigt. Sie erkannten zu spät, daß der Nazismus seinem Wesen nach böse war. (Auch dem wird man nicht so ohne weiteres zustimmen können, wenn man sich an die Stellungnahmen der Bischöfe gegen den Nationalsozialismus vor 1933 erinnert, die übrigens Prittie ebenfalls erwähnt!) ... Der Mut der ersten Märtyrer war noch nicht ausgestorben, auch nicht in Hitlers auf Vordermann gebrachtem Deutschland ... Es läßt sich nicht leugnen, daß der christliche Glaube und die katholische Kirche ihre Märtyrer hatten, auch im zwanzigsten Jahrhundert, auch in Hitlers Deutschland" (S. 105). Mit unverkennbar größerer Sympathie schildert Prittie den Widerstand innerhalb der evangelischen Landeskirchen, insbesondere aber in der Bekennenden Kirche, ohne menschliche Schwächen zu übersehen.

Abschließend meint Prittie, der Versuch, Hitler gewaltsam zu beseitigen, an dem nur wenige evangelische Christen teilgenommen haben, ist fehlgeschlagen: „Vom tatsächlichen Ergebnis her könnte man das von allem evangelischen Widerstand sagen. Aber das würde dem in ihm verborgenen Sinn ihrer Bemühungen und Leiden nicht gerecht werden. Die Geschichte der so wenig systematischen Opposition der evangelischen Kirchen gegen Hitler entspricht der Struktur der Menschheitsgeschichte, die so reich ist an technischen Erfolgen und gleichzeitig so voll der Erkenntnis geistigen Versagens" (S. 142). Zwar nur ein Bericht mehr journalistischer Art wird in diesem Buch vorgelegt. Historische Studien werden dadurch nicht entbehrlich gemacht, aber eine Mahnung zum Nachdenken und Neubesinnen enthält es. In diesem Sinne schließt Prittie sein Buch mit einem kritischen Bericht über das Nachkriegsdeutschland und der Frage, was die Menschen hier für Folgerungen aus Geschehnissen des Dritten Reiches gezogen haben, ab.

Noch bedarf es weiterer kritischer Quellenstudien und gründlicher Forschungen, um ein wirklich abschließendes Urteil über das Verhältnis der Kirchen zum Dritten Reich fällen zu können. Deutlich zeigt sich, daß neue Erkenntnisse historischer Art nur aus weiteren Einzeluntersuchungen und Quellenveröffentlichungen gewonnen werden können. Theologische Einsichten, Klärung der Frage des Widerstandsrechtes und Anregungen zum Selbstbesinnen bieten aber auch die zusammenfassenden Darstellungen. W. E.

E. Rosenstock-Huessy: Das Geheimnis der Universität. Wider den Zerfall von Zeitsinn und Sprachkraft (Aufsätze und Reden aus den Jahren 1950 bis 1957, herausgegeben und eingeleitet von G. Müller. Mit einem Beitrag von K. Ballerstedt: Leben und Werk Eugen Rosenstock-Huessys). Stuttgart 1958. Kohlhammer Verlag. 320 Seiten.

Wer den Verfasser kennt, weiß, was ihn erwartet: alles andere, als eine einfache, thematische Lektüre. Daß dem so ist, wird jeder erfahren, der versucht, diesen Band einmal „anzulesen". Es besteht die Gefahr, daß man dieses Buch wieder aus der Hand legt. Weil man meint, man könne die Zeit nicht erübrigen, die seine Lektüre erfordert. Und sie erfordert unerbittlich Zeit! Der Verf. behandelt nicht gleichfließend ein bestimmtes Thema, dem man sich dann überlassen könnte. Er hat den Mut, bald hier, bald dort unerwartet aus einem Gedankengang auszubrechen. Der Leser muß sich unangenehme Fragen stellen lassen — auch wenn der Verfasser liebenswürdig zu fragen weiß: er erfragt, was sonst nur geahnt, was selten ausgesprochen wird. Rosenstock-Huessy will nicht das gleichsam gedankenlose (oder auch gedankenvolle!) kopfnickende Zustimmen, er will kritisches Mitdenken. Menschliches Leben, Denken, Handeln wird schonungslos aus Blickwinkeln betrachtet, von Seiten angegangen, über deren Vorhandensein der Leser vielleicht noch nie nachgedacht hat. So trifft man stets auf das Überraschende, Unerwartete, Andersartige ... Das Buch ist nicht geschrieben, um mit gleichmütiger Zustimmung gelesen und weggestellt zu werden. Es fordert heraus: und das auf jede Weise. Und solches scheint heute notwendiger denn je zu sein! O. K.

Ernst-Günther Schenck: Das menschliche Elend im 20. Jahrhundert. Eine Pathographie der Kriegs-, Hunger- und politischen Katastrophen Europas. Herford 1965. Nicolaische Verlagsbuchhandlung. 290 Seiten.

Prof. Dr. med. habil. Schenck hat mit dieser ausgezeichneten nüchtern-wissenschaftlichen Darstellung eine Lücke ausgefüllt. Dieses mit zahlreichen Abbildungen und Tabellen versehene Werk hat sich die Aufgabe gestellt, „ein im Grunde Unermeßliches auszumessen, um es lehrbar zu machen; lehrbar und vielleicht verhütbar". In der Einführung schreibt der Verfasser: „... uns wurde nicht verboten, hinter uns zu blicken. Unsere Pflicht ist es sogar, dies zu tun, uns mit Geschehenem zu belasten und durch Erkenntnis zu befreien. Letzte Leiden in den Barackenstädten, Feuerregen vom Himmel verweisen uns an die Grenzen des von Menschen an unschuldig Wehrlosen begangenen Unrechts. Ein größeres ist nicht mehr denkbar ..." Die vier Hauptteile enthalten: I: Menschenverluste infolge Krieg und Hungersnot; II: Die Auswirkung von Notzeiten auf den Gesundheitszustand von Bevölkerungen; III: Die Gefangenen (mit einem Abschnitt über die Konzentrationslager in Deutschland); IV: Patographie der Gefangenschaften unter extremen Lebensverhältnissen. Zwei größere Abschnitte behandeln die Methodik der seelischen Zerstörung und die körperliche Zerstörung.

Das Werk bietet ein unentbehrliches Hilfsmittel jedem, der über einen darin enthaltenen Sachverhalt arbeitet, und der daran interessiert ist zu verhüten, was dem Menschen dieses Jahrhunderts widerfahren ist und um „die Würde des Menschen aus tiefster Erniedrigung aufzurichten ..."

Für die jüdischen Verluste ist Reitlinger: Die Endlösung — Hitlers Versuch zur Ausrottung der Juden Europas (s. FR IX, 33/36, S. 97 l.) zugrunde gelegt mit der Begründung: „Seine

Zahlenangaben sind nicht unbestritten geblieben, aber größenordnungsmäßig richtig." Vielleicht sollte man hinsichtlich dieser Zahlenangaben noch beiziehen: Jakob Leszczynsky: Bilanz der Ausrottung, Poliakov: Sechs Millionen sind statistisch und dokumentarisch bestätigt. In: Poliakov-Wulf: Das Dritte Reich und die Juden[1], S. 225 ff. u. 234 ff.

Dem Verfasser ist für diese Dokumentenreihe zu danken. Er schreibt im Schlußwort: „... das Ganze ist nicht zu erfassen; jeder Bericht bleibt Beispiel, und die Zahlen dieses Buches erweisen, wie oft es zu wiederholen wäre. Tabellen sollen Endloses umgrenzen und dem, wie es war, näher kommen. Nichts wird abgestritten, nichts, aus welchem Grunde auch immer, unterdrückt oder hinzugetan. Es gibt durch Menschenmund keine Überhöhung des nicht mehr überhöhbaren Geschicks dieser Menschen" (S. 234). G. L.

Leon Weliczker Wells: Ein Sohn Hiobs. München 1963. Carl Hanser Verlag. Aus dem Englischen übersetzt von H. Th. Asbeck. 335 Seiten, 4 Karten.

Von den Berichten über die Leidenszeit der Juden in den Vernichtungslagern, die die Nationalsozialisten in Polen eingerichtet hatten, ist einer der wertvollsten der von Leon Weliczker Wells. Kernstück seines Berichtes ist das Tagebuch, das er heimlich führte, als er der Todesbrigade des Janowska-Lagers in Lemberg angehörte. Aufgabe der Todesbrigade war es, die Spuren der Mordtaten der SS unkenntlich zu machen. Die Leichen der zu Tausenden Erschossenen mußten ausgegraben, zu Scheiterhaufen aufgeschichtet und verbrannt werden, die übrigbleibende Asche mußte so verstreut werden, daß sie kein Aufsehen erregte. Jeder der Mitglieder der Todesbrigade mußte fürchten, bei seiner schauerlichen Arbeit auf die Leichen der eigenen Angehörigen zu stoßen. Der Verf. berichtet von einem seiner Kameraden, der das Unglück hatte, nach Monaten des Sichverbergenkönnens von einem nichtjüdischen Schulkameraden entdeckt und denunziert zu werden. Mit seinen beiden jüngeren Schwestern wird er verhaftet. Die beiden Schwestern werden sofort umgebracht, er selber, der Todesbrigade zugeteilt, muß ihre Leichen ins Feuer werfen. Solche Erlebnisse sind keine Einzelbeispiele! Auch die Kinder entgehen dem Ermordetwerden nicht. Wells bringt dafür viele erschütternde Beispiele.

1925 wurde er als Sohn einer chassidischen Familie in einer ostgalizischen Kleinstadt, Stojanow, geboren. In der Frömmigkeit der Chassidim wurde er erzogen. Mit acht Jahren kommt er nach Lemberg und erlebt bei seinen nichtjüdischen Mitschülern bereits einen aggressiven Antisemitismus. Dies wird dann auch später für ihn zur bitteren Erfahrung. Nicht nur die Deutschen hat er zu fürchten, sondern auch die Ukrainer und Polen. Die wenigen überlebenden Juden stoßen auch 1945 auf Ablehnung, Mißtrauen und sogar Haß. Hier spielte das Minoritätenproblem offensichtlich eine große Rolle. Polen und Ukrainer waren nicht bereit, eine dritte Nationalität, die jüdische, unter sich zu dulden. Zum Gymnasialunterricht kommt noch das Studium auf der Jeschiva hinzu, morgens Gymnasium, nachmittags Talmudstudium, so sahen die Schuljahre bis zum Beginn des Krieges aus. Lemberg gerät zunächst unter russische Besetzung und erlebt die Sozialisierung. Schon darf sich Wells Hoffnung auf Annahme auf der Technischen Hochschule in Moskau machen, da beginnt Hitler den Krieg gegen Rußland. Mit dem Einzug der deutschen Truppen beginnt die Zeit des Unheils mit Zwangsarbeit, Ghettoisierung, Schikanen aller Art, Lebensbedrohung, Vernichtung, Fluchtversuche, gescheiterte Hoffnungen, Rettung fast wider alle Hoffnung werden getreulich berichtet. Menschlich Unzulängliches wird nicht verschwiegen, auch auf jüdischer Seite nicht. Die Juden waren Menschen wie alle andere, mit Vorzügen, Schwächen, Eigenarten wie überall. Gerade dies galt es zu zeigen. Wells berichtet auch von religiöser Bewährung und Krise. Die Frommen in der Todesbrigade verschafften sich Gebetbuch und Gebetriemen trotz der Bedrohung mit der Todesstrafe, ohne Genehmigung des SS-Untersturmführers nichts in den Bezirk der Brigade mitzubringen. Manche brachten sogar die Kraft auf, das strenge Fasten von Jom Kippur zu halten. Als Zeugnis der Leiden seines Volkes, aber auch der eigenen Jugendentwicklung, des Fragens nach dem Sinn des Überlebens und des Verständnisses als Zeugnisgebenmüssen ist der Bericht von Wells beispielhaft. Man möchte sich wünschen, daß gerade dieser Bericht von möglichst vielen Menschen gelesen und vernommen wird. W. E.

Joseph Wulf: Die Bildenden Künste im Dritten Reich. Eine Dokumentation. Reinbeck bei Hamburg 1966. Rowohlt-Verlag. rororo-Taschenbuchausgabe 806-807-808. 459 Seiten.

Joseph Wulf: Literatur und Dichtung im Dritten Reich. Eine Dokumentation. Reinbeck bei Hamburg 1966. Rowohlt-Verlag. rororo-Taschenbuchausgabe 809-810-811. 522 Seiten.

Die von Joseph Wulf herausgegebene Dokumentationsreihe über den Einfluß des Nationalsozialismus auf das Geistesleben, auf die Bildenden Künste, Literatur und Film, zuerst im Sigbert-Mohn-Verlag in Gütersloh erschienen, liegen nun in einer wohlfeilen Taschenbuchausgabe vor. Man muß dem Rowohlt-Verlag für die Übernahme in seine Taschenbücherserie dankbar sein, denn so ist zu hoffen, daß vor allem auch junge Menschen sich mit den Quellen vertraut machen. Joseph Wulf suchte nicht nach Extremfällen, sondern er wollte das Typische zeigen. Gerade im Bereich von Literatur und Bildender Kunst läßt sich zeigen, wie umfassend die Wirkung des Nationalsozialismus gewesen ist, wie groß die Auffälligkeit für seine Schlagworte war, wie viele Intellektuelle ihm gehuldigt haben. Es ist eine bestürzende und darum hoffentlich heilsame Lektüre. Bildmaterial unterstreicht im Band über die Bildenden Künste die Fragwürdigkeit der von den Nazis propagierten Kunst. W. E.

P. Saul Colbi: A short history of Christianity in the Holy Land. Jerusalem (Israel) 1965. Am Hassefer Publishers. 75 Seiten.

Dr. Colbi, der langjährige Direktor der Abteilung für die christlichen Gemeinschaften im israelischen Religionsministerium, gibt einen genauen Überblick über die Entwicklung des Christentums im Heiligen Land seit dessen Beginn. Die beiden letzten Kapitel behandeln den rechtlichen Status, den Umfang der verschiedenen christlichen Gemeinschaften und ihre Entwicklung seit der Entstehung des Staates Israel, 1948. Verfasser legt dar, „daß die Tatsache eines ‚Ministeriums der Religionen' unmißverständlich darauf hinweist, daß der Staat Israel eine Vielzahl von Religionsbekenntnissen anerkennt, und daß dieses Ministerium so organisiert ist, daß es für jedes Religionsbekenntnis all das tun kann, was ein Staat dafür tun sollte." Hinsichtlich der besonderen Abteilung für die christlichen Angelegenheiten führt Dr. Colbi aus, „daß ihre Hauptaufgabe darin besteht, den Kirchen zu helfen, sie zu schützen, zu beraten und ihre historischen Rechte zu sichern und für Harmonie und gegenseitiges Verständnis mit und zwischen all den christlichen Bekenntnissen innerhalb des Staates zu arbeiten". Dr. Colbi gibt der Hoffnung Ausdruck — seine Schrift erschien noch vor Verkündung der „Judenerklärung" —, daß sich durch diesen Text „neue und hoffnungsvolle Ausblicke von Verständnis und gutem Willen zwischen dem Judentum und dem Christentum eröffnen" (S. 65 f.). Dr. Colbi weist darauf hin, daß es „in Israel unzerstörbare Faktoren gibt, die die christlichen Interessen sichern. Daß, obwohl in Asien, Israel mit der westlichen Kultur fest verbunden ist." Er stellt die Frage: „Würde es zu viel sein, zu erhoffen, daß Christen sonstwo im Mittleren Osten und im Staat Israel eine Gemeinschaft kultureller und sogar noch weiterer Interessen bilden? Christen, die, wie Israel — ein Vorposten der westlichen Kultur —, auch in ihr verankert sind? (S. 73.) G. L.

[1] Vgl. FR IX, 33/36, S. 62 f.

Mendel Karger-Karin (Hrsg.): Israel und Wir. Keren-Hajessod-Jahrbuch der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland 1955/1965 (5715/5725). Frankfurt/M. 1966. Verlag des Keren Hajessod. 307 Seiten.
Der Keren Hajessod wurde 1920 in Israel von Chaim Weizmann als Fonds für Einwanderung und Siedlung gegründet. Der Herausgeber dieses ersten Sammelwerks über die Entwicklung der nunmehr zehnjährigen Tätigkeit in der Bundesrepublik hat diesen Fonds wie auch den Keren Kajemet (Jüdischer Nationalfonds) und die Jugend-Alijah (s. u.) neu organisiert. „Dieses Jahrbuch enthält nicht nur eine Übersicht über einige Perioden des Lebens der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland ...", wenngleich es einige Selbstdarstellungen einzelner Gemeinden (Berlin, Kassel, Offenbach, Wiesbaden u. a.) dokumentiert, es bringt ferner u. a. auch Würdigungen von Persönlichkeiten (J. Ben Zwi, des zweiten israelischen Staatspräsidenten, Moshe Sharett's)[1]. Das bedeutende Rettungswerk der Jugend-Alijah, die „in den 32 Jahren ihrer Existenz mehr als 120 000 Kinder und Jugendliche in ihre verschiedenen Institutionen ... aufgenommen" hat, kommt in einigen Beiträgen zum Wort. Die Aufbauleistungen in Israel durch dieses Jugend-Einwanderungswerk, den Keren Hajessod, den jüdischen Nationalfonds, werden durch zahlreiche Informationen verdeutlicht. Die Bedeutung der finanziellen Aufgaben in Israel kommt dabei zum Ausdruck. Ein „Who is Who" über aktiv tätige Juden in der Bundesrepublik und anhangsweise auch ein Beitrag über den Keren Hajessod in Österreich ist enthalten. Dieses Jahrbuch ist eine wertvolle Informationsquelle für Juden und Nichtjuden über Probleme des deutschen Judentums und über die „Vereinigte Israel Aktion". G. L.

Franz Schürholz: Innenpolitische Kräfte in Israel. Bonn 1966. Schriften der Bundeszentrale für politische Bildung. 40 Seiten.
Der sozialwissenschaftliche Verfasser, der 1962 „Werkstattmodell Israel" vorlegte (vgl. FR XIV, 1962, S. 84 f.), vermittelt die während einer neuen Forschungsreise in Israel gewonnenen Einsichten und bietet damit präzis zusammengefaßt zugleich die neuesten demographischen Daten und deren Zusammenhänge. Die Schrift enthält ferner: die Einordnung vorstaatlicher Kräfte in den Staat, einen weiteren Teil: der nachfolgende Staat mit den Abschnitten: die politischen Parteien, die Religionsfrage als Politikum, die Integrierung durch Schule, Arbeitsleben und Militärdienst, die israelischen Araber, die drei Wirtschaftspartner, sowie als Ausblick: Israel als nahöstliches Einflußgebiet europäischer Kultur. Im Anhang findet sich eine Aufstellung über die Mitglieder der 6. Knesseth, das Gesetz über die Jurisdiktion der Rabbinatsgerichte und ein Auszug aus dem Gesetz über Volksdienstpflicht. Anmerkungsweise erfährt man, daß aus der Bundesrepublik Deutschland 1965 228 Gruppen mit 6227 Teilnehmern (Gesamtzahl der Besucher Israels aus der Bundesrepublik 12 929) nach Israel kamen. Jeder, der sich zuverlässig und schnell über Israel informieren will, findet in dieser Schrift die geeignete Hilfe. G. L.

Rolf Seelmann-Eggebert: Schawei Zion. Studie eines gemäßigten Kollektivs — seiner Geschichte, seiner Bewährung, seiner Chancen. Frankfurt/Main 1965. Ner-Tamid-Verlag. 75 Seiten.
Schawei Zion ist die Geschichte einer Siedlung, die das charakteristische Merkmal aufweist, von einer geschlossen ausgewanderten Gruppe (aus Rexingen/Württemberg) gegründet worden zu sein. Sie schuf einen neuen Siedlungstyp, den Moschaw Schitufi: einen „Familien-Kibbuz". Die vorliegende Studie entstand 25 Jahre nach der Gründung, 1963. Sie gibt ein Bild von den Lebensverhältnissen der Siedlung und bietet auch einen Überblick über die landwirtschaftlichen Siedlungsformen Israels, die auf kollektiver oder kooperativer Basis beruhen. Gute Fotos ergänzen den Band. G. L.

[1] Vgl. FR XVI/XVII, S. 108.

Hed Wimmer: Israel, Land ohne Beispiel. München 1966. Heinz Moos Verlag. 208 Seiten mit 160 ganzseitigen Kupfertiefdrucken und einer Karte.
Dieser Bildband fängt das heutige Israel mit Mitteln der Fotografie ein. Eine Einführung mit zwölf Vignetten von Gabriella Rosenthal ist den hochwertigen Fotos vorangestellt. Ein lexikalischer Anhang: Israel von A bis Z, ergänzt diesen wertvollen Band. G. L.

Bibliographische Notizen

ariel. Berichte über Kunst und Forschung in Israel. 1 (Jerusalem, 1966), 91 Seiten.
Die von der Kultur-Abteilung des Jerusalemer Außenministeriums vorgelegte 1. Nummer dieser vierteljährlich erscheinenden Zeitschrift (in englischer, französischer, spanischer und deutscher Sprache) bringt auserlesene Beiträge: Alte Kunst im Negev, Kulturbeziehungen und Außenpolitik, Neues Leben für eine alte Sprache, Musikalische Gespräche, Profil der Erziehung, Forschung im Belagerungszustand, Mitternachts-Vigilie, Gespräch, Schalom aus Safed, Kunst und Forschung sowie Buch-Hinweise. Die von israelischen Fachgelehrten dargebotenen Beiträge sind von einem seltenen Reiz ebenso wie die bezaubernde Ausstattung. G. L.

Barth, Markus: What can a Jew believe about Jesus — and still remain a Jew? In: Journal of Ecumenical Studies. Vol. 2, Nr. 3 (Herbst 1965), S. 382 bis 405.
Abweichend von R. Niebuhr und Paul Tillich widerspricht Barth, Sohn seines großen Vaters, einer „Besitz-Haltung der Christen" in der Judenmission. Um sie aufzulösen, prüft er theologisch zunächst die Frage, wer Jesus eigentlich ist, eine Frage, die Christen und Juden nur gemeinsam beantworten können; sodann die Frage, wer ein Jude ist und was man von ihm an „Glauben" erwarten kann. Jedenfalls nicht, was sich die Scholastik darunter vorstellt. Darum prüft ein dritter Abschnitt, was Glauben ist. Für den jüdisch-christlichen Dialog sei es unumgänglich, auf den alttestamentlichen Begriff des Glaubens zurückzugehen. Jesus ist nicht „eine Brücke", über die wir zu den Juden gehen oder die Juden zu uns kommen, sondern in ihm finden wir uns.
(In: „Herder-Korrespondenz" [XIX/14]. November 1965. S. 688[1].)

Baum, Gregory: Die Konstitution De Divina Revelatione. In: Catholica. 20, 2 (1966). S. 85 bis 107.
Der Beitrag bietet einen kurzen Überblick über die Abstimmungsergebnisse und würdigt dann ausführlich den Inhalt der Abschnitte der Konstitution, unter ihnen den Abschnitt über das Alte Testament, Gott wirkte im Alten Bund bereits gnädig in seinem Volk, im Alten Testament; auch für uns Christen wertvoll. W. E.

Bea, Augustin, Kardinal: Il popolo ebraico nel piano divino della salvezza. In: La Civiltà Cattolica. 116, 2769 (6. November 1965), S. 209 bis 229.
In dieser groß angelegten Analyse geht es dem Kardinal nicht um einen vollständigen Kommentar zu dem Abschnitt über die Juden im jüngst verabschiedeten Konzilsdekret über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, sondern er beschränkt sich auf den schwierigsten Punkt, der im Verlauf der Konzilsdiskussion auch zu den meisten und verschiedenartigsten Kontroversen geführt hat, die Frage der Verantwortung des jüdischen Volkes als solchem an der Kreuzigung Christi. Nach einer Prüfung aller darauf bezüglichen Texte des Neuen Testamentes kommt Bea zu den Conclusionen, die er bereits in seinen vier Relationen vor dem Plenum des Konzils vorgetragen hatte: Es gibt keine „Kollektivschuld" der Juden, weder im Sinne des „Deicidium" noch im allgemeineren Sinne der ungerechten Verurteilung Jesu. Deswegen kann das jüdische Volk auch nicht als von Gott verflucht angesehen werden.
(In: „Herder-Korrespondenz" [XIX/15]. Dezember 1965. S. 735[1].)

[1] Die Besprechungen aus der „Herder-Korrespondenz" sind mit der Erlaubnis ihrer Schriftleitung entnommen.

Bea, Augustin, Kardinal: Das jüdische Volk und der göttliche Heilsplan. In: Stimmen der Zeit. 90, 15 (Dezember 1965) S. 641 bis 659.
Kardinal Bea legt hier einen ersten einführenden und authentischen Kommentar zum Abschnitt über die Juden in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen in deutscher Sprache vor. Dabei verzichtet er auf eine Würdigung des gesamten Abschnittes und faßt nochmals die wichtigsten Argumente zusammen, die der Kardinal bereits in seinen Relationen im Konzil im Namen seines Sekretariats zur Frage des sog. „Gottesmordes" vorgetragen hatte. Dabei werden alle Schriftzitate, die für die Frage relevant sind, aufmerksam geprüft.
(In: „Herder-Korrespondenz" [XX/1]. Januar 1966. S. 54 f.)

Bea, Augustin, Kardinal: Die Haltung der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen. In: Stimmen der Zeit. 91, 1 (Januar 1966) S. 1 bis 12.
Kardinal Bea bietet mit diesem Beitrag einen Überblick zur Entstehung der Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, über ihr Ziel, verbunden mit einer phänomenologischen Betrachtung über die Verschiedenheit der Religionen. Insbesondere werden die Berührungspunkte der Kirche in bezug auf den Islam und die alttestamentliche Religion hervorgehoben. G. L.

Werner Becker: Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. In: Catholica. 20, 2 (1966), S. 108 bis 135.
Verfasser gibt einen Überblick über die Geschichte der verschiedenen Textentwürfe und interpretiert ihren Inhalt. Schließlich geht er auf die Besonderheiten der letzten Fassung ein, teilt auch das Abstimmungsergebnis für die gesamte Erklärung und die einzelnen Abschnitte mit. In der abschließenden Würdigung kommt er zu folgendem Ergebnis: Der Text erweise sich als eines der zentralen Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, denn im Gegensatz zu den früheren Fassungen, in denen die Hinweise auf die anderen Religionen nur eine Art Verpackung für die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den Juden waren, sei in der letzten Fassung die Verbindung zwischen der Beschreibung des Verhältnis der Kirche zu den Juden und der Würdigung der nichtchristlichen Religionen gelungen. Durch die Konzilsentscheidung werde die Kirche dazu geführt, sich der Theologie der Religionen zuzuwenden und von dort her auch Wesen und Ziel der Mission neu zu überdenken. „Dem bedeutsamen Paragraphen über die jüdische Religion ist der Zwang von außen, sich auf rein religiösem Felde zu halten, durchaus zugute gekommen. Das Kirchenbild der Erklärung steht im völligen Einklang mit der Dogmatischen Konstitution De Ecclesia, die ja auch einen tiefgründigen Abschnitt über die Verbindung des Alten und des Neuen Bundes unter dem Aspekt der Heilsgeschichte enthält" (s. o. S. 23 f.). W. E.

Benediktinische Monatsschrift „Erbe und Auftrag": 41. Jg. (1965) S. 280 bis 293.
bringt einen bewegten und bewegenden Bericht von *Paulus Gordan*, dem Schriftleiter, über eine Reise „In Gottes eigenes Land", über Venedig, Alexandrien, Beyruth, Damaskus nach Jerusalem. Zunächst in die alte Stadt, dann in die neue, „sehr moderne", israelische, die beim ersten Blick so befremdlich anmutet. Und „doch, es ist Jerusalem!" Denn „wo in aller Welt würde wohl ein Volk mitten im gefährlichsten Existenzkampf ... eine neue Riesenuniversität bauen, dazu ein Museum und inmitten dieser Anlage den ‚Shrine of the Book', das Heiligtum des *Buches*..." Der schöne Reisebericht schließt mit der Erkenntnis, daß wer in dieses Land fährt, ob Christ oder Jude, in ihm „daheim" sei.
Der gleiche Band, S. 325 bis 327 bringt „Martin Buber zum Gedächtnis", die Erinnerungen von *Fulbert Steffensky*, Maria-Laach, an zwei eindrucksvolle Begegnungen mit Martin Buber in seinem Haus in Jerusalem. A. R.

---

1 s. Anm. 1 S. 153 r.

Blätter des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit: (I/1) März 1966. S. 1 bis 64.

Es hat nicht weniger als 17 Jahre gedauert, bis es dem DKR gelungen ist, eine eigene Zeitschrift erscheinen zu lassen, und die drei Herausgeber, zugleich die Vorsitzenden des DKR, sind zu diesem Unternehmen zu beglückwünschen, welches nun nach mancherlei Widrigkeiten das Licht der Welt erblicken konnte. Dr. W. P. *Eckert* OP interpretiert die „Judenerklärung" des Konzils; Landesrabbiner Natan Peter *Levinson* steuerte eine wertvolle Studie über das Problem der Politik in der Bibel bei; Studentenpfarrer Martin *Stöhr* packt das gerade in diesen Monaten so aktuelle Problem des Verhältnisses zu den Juden heute an ("Zwischen Antisemitismus und Philosemitismus"). Stöhr zeigt die theologische und historische Problematik auf, die zahlreichen Schwierigkeiten, die heute nun tatsächlich einer entspannten Begegnung zwischen denen, die zum Verfolgervolk gehörten und denen, die eines der Opfervölker waren, entgegensteht. Von Werner *Faber* stammt der Aufsatz „Der Lehrer im Judentum", und J. *Bohnke-Kollwitz* beschreibt die von ihr betreute Kölner Bibliothek Germania Judaica.

In der Nr. 2 dieser „*Blätter*" (Juni 1966) behandelt Ingo *Hermann* (in indirekter Fortsetzung der Gedanken von Pfarrer Stöhr aus Nr. 1) die vertrackte Situation der Begegnung zwischen Deutschen und Juden. „Die Juden und wir anderen". Die Zukunftsaussichten beurteilt Hermann nicht ungünstig. Nach 2 Jahrzehnten ist eine neue Generation herangewachsen, der Staat Israel hat eine Änderung der Minderheitensituation gebracht, welche in der Diaspora herrschte; auf diese Weise ist in der jungen Generation eine größere Unbefangenheit möglich. Davon unabhängig erwächst im christlich-jüdischen Gespräch, sozusagen als Voraussetzung, immer gebieterischer die Aufgabe, erst einmal die anti-jüdischen Verbalinjurien in der christlichen Theologie zu beseitigen. Dazu kommt, daß in der christlichen Theologie sämtlicher Konfessionen das Judentum in seiner heutigen Gestalt noch fast gar nicht wahrgenommen wird, sondern als ein fossiler Appendix zum Alten Testament gilt. Es müßte daher erst einmal gefragt werden, was die christlichen Theologen eigentlich meinen, wenn sie von „den" Juden und „dem" Judentum reden, wobei sich die christliche Theologie dazu noch einen ganz merkwürdigen Begriff ausgedacht hat, der „Spätjudentum" lautet, und angesichts der jüdischen Religions-, Geistes- und Volksgeschichte mit zu dem Unsinnigsten gehört, was je theologischer Deformation entsprungen ist.

Ilse *Neugebauer:* Zur Analyse des Rechtsradikalismus in der Bundesrepublik, Informationen über die NPD, stellt in dieser Analyse fest, daß die Gruppe der 45- bis 60jährigen in der NPD aufgrund nazistischer Beeinflussung am stärksten ist. Beunruhigend ist jedoch der beträchtliche Anteil junger Menschen, wie überhaupt festzustellen ist, daß „bei jungen Deutschen eine Zunahme nationalbetonter Anschauung" zu bemerken sei, wie der Bericht des BMI ausführt. Anhänger der NPD bewundern den starken Mann, sind unduldsam gegen Andersdenkende und lehnen die gegenwärtige Bündnispolitik als eine „Erfüllungspolitik" ab. Es ist daher eine amorphe Gruppe Unzufriedener, es zeigen sich Querulantismus, Nationalismus, politische Unreife bei jungen Menschen. Restbestände des Nazismus, was auch aus der Anzahl ehemaliger Nazis bei der mittleren Parteigarde hervorgeht. Im übrigen macht sich auch gelegentlich eine nationalbolschewistische Komponente geltend. Das kulturpolitische Programm (vorgetragen durch den uralten Nationalsozialisten Anrich, Darmstadt) ist klebrig und verlogen, ein Schwall leerer Phrasen.

Johann *Maier*, der neue Ordinarius für Judaistik an der Universität Köln, beschreibt sorgfältig und ausgewogen das von ihm vertretene und an deutschen Universitäten junge Lehrfach in seiner ungeheuren Variationsbreite. (Judaistik: Ein neues Studienfach an der philosophischen Fakultät.)

W. P. *Eckert* legt den Bericht der wichtigen Arbeitstagung zur Katechetik vor, der im Februar 1966 in Frankfurt statt-

fand: „Die Darstellung von Juden und Judentum im katholischen Religionsunterricht." Die Ergebnisse dieser von jüdischen und katholischen Experten besuchten Sitzung werden in Zukunft wegweisend sein (s. o. S. 67 ff.).
Rolf *Rendtorff* steuert einen in Jerusalem gehaltenen Vortrag bei: Alttestamentlicher Glaube und christliches Handeln heute, und W. Eckert beschreibt den Gang der Diskussion, die anläßlich einer Theologenreise nach Israel mit jüdischen Partnern stattfand (vgl. o. S. 80). Dabei waren die Christen einigermaßen erstaunt und betroffen, hier nicht derart konziliante Partner angetroffen zu haben, wie sie diese von deutschen Brüderlichkeitswochen her kennen. Denn zumal die jüngeren jüdischen Teilnehmer dieses Treffens waren der Auffassung, von jüdischer Seite aus sei ein christlich-jüdischer Dialog keine theologische Notwendigkeit, sondern nur ein humanes Unterfangen: Das Judentum benötigt zu seinem Selbstverständnis das Christentum nicht. Das bedeutet freilich keine Negation einer Begegnung, nur sollte die Grundlage von Anfang an deutlich werden. Die Zusammenkunft in Jerusalem scheint offenbar von einigem Nutzen gewesen zu sein, denn den christlichen Israel-Reisenden wurde die Illusion genommen, man könnte im christlich-jüdischen Dialog sich auf gewisse Formeln einigen. Daß diese Formeln nicht existieren, hat ein Gespräch mit Juden gezeigt, welche die christliche Terminologie erst einmal ins Hebräische übersetzen, und die jüdischen Begriffe nicht durch Weltsprachen verwässern.
Ein Nachruf auf Wolfgang Grimmig, den dem Koordinierungsrat jäh entrissenen Generalsekretär, beschließt — neben Buchbesprechungen — dieses wichtige Heft. E. L. E.

Böhm, Franz: Die deutsch-israelischen Beziehungen. In: Frankfurter Hefte. 20. 9 (Frankfurt a. M. September 1965). S. 601 bis 625.
Professor Böhm, der Leiter der deutschen Delegation, die 1952 im Haag den Wiedergutmachungsvertrag mit Israel abschloß, weist zunächst darauf hin, welch „unnatürlicher und gefährlicher Zustand" durch die Aufnahme der diplomatischen Beziehungen zum Staat Israel beendet worden ist. Er analysiiert die Ziele und Methoden der arabischen Politik, die im Kampf gegen den Staat Israel der BRD „eine Sonderrolle" zugedacht hatte. Wurde durch die Aufnahme der diplomatischen Beziehungen ein Strich durch diese Rechnung gemacht, so wäre es verhängnisvoll, wenn das Verhältnis zum Staat Israel „kühl" gehalten würde, um die arabischen Staaten zu beschwichtigen. Der Aufsatz legt überzeugend die Gründe dar, welche „die freie Welt", insbesondere aber die BRD bestimmen müssen, den arabischen Aggressionstendenzen gegen Israel mit aller Entschiedenheit entgegenzutreten.
A. R.

Bulletin des Leo Baeck Instituts: (8/30) Tel-Aviv 1965. S. 1 bis 86.
Wiederum ein äußerst reichhaltiges Heft mit sehr viel wertvollem Material. E. G. *Lowenthal* gibt unveröffentlichte Jugenderinnerungen des verdienstvollen Geographen Alfred Philippson (1864—1953) heraus: „Wie ich zum Geographen wurde." Lowenthal hat sie mit einer wohldokumentierten Einleitung versehen. Von Ernst *Sodeikat* stammt eine vorzügliche Studie über: Die Verfolgung und der Widerstand der Juden in der Freien Stadt Danzig von 1933 bis 1945. Der Autor hatte durch seine Tätigkeit im Danziger Statistischen Landesamt und seine übrigen persönlichen Kontakte breiteste Informationsmöglichkeiten.
Im letzten Teile dieses Heftes findet eine Aussprache zwischen R. *Kallner*, Manfred *Schlösser* und Gershom *Scholem* über das deutsch-jüdische Gespräch statt (S. 150 bis 172): „Ist das deutsch-jüdische Gespräch ein Mythos?" E. L. E.

Chouraqui, André: Cette année à Jérusalem. Réflexions et perspectives. In: Études (Mai 1966) S. 641 bis 656.
Die Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen und die Möglichkeiten zu einer Neuanknüpfung des Dialogs werden hier vorgeführt. Sich auf die Thesen Beers und Yéhouda Bergmanns stützend, wird zunächst versucht, ein neues Bild von den Ursprüngen der hebräischen und der hellenistischen Kultur sowie von ihren Beziehungen zu entwerfen, die viel enger seien, als man bisher angenommen habe. Gleiches Gedankengut kennzeichne Rabbinertum wie griechische Philosophie. Noch enger sei die Verbindung von Judentum und Christentum, da beide aus gemeinsamer Quelle hervorgegangen seien. Das Sich-Abschließen des Judentums im Exil, mit einer geistigen Verarmung bezahlt, sei andererseits als Verarmung der physischen Existenz und damit als Erfüllung einer Aufgabe zu werten. Zum Schluß ruft der Artikel zu einer Wiederversöhnung zwischen Rom und Jerusalem, von der vielleicht das Heil der ganzen Welt abhänge, so wie sie durch das Konzil eingeleitet worden sei.

(In „Herder-Korrespondenz" [XX 7]. Juli 1966. S. 342). [s. o. S. 153 r., Anmerkung 1.]

Christlich-jüdisches Forum: Nr. 37 (Basel, März 1966). S. 1 bis 90.
Dieses Mitteilungsblatt der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz — die im Mai 1966 auf ihr 20jähriges Bestehen zurückblicken konnte — dient derem Ziel: eine „Partnerschaft zwischen Christen und Juden herzustellen" und „durch einen Dialog das Mißtrauen und die gegenseitige Unkenntnis zu überwinden, bestehende theologische Gegensätze weder zu verharmlosen noch zu übertünchen, sondern klar herauszustellen, das Trennende ertragen zu lernen, das Gemeinsame freudig zu bejahen . . ."
Der FR freut sich über das Jubiläum der Arbeitsgemeinschaft mit dem Wunsch weiterer Verbundenheit und enger Zusammenarbeit.
Das vorliegende „Forum" enthält u. a. von H. W. *Bartsch* einen Beitrag über den Römerbrief, von H. L. *Goldschmidt* einen Nachruf auf Margarete Susmann, einen — anläßlich der Generalversammlung 1965 der Arbeitsgemeinschaft — gebotenen Bericht über ein dort gehaltenes Forumgespräch: „Sabbath und Sonntag" sowie einen Bericht über einen Vortrag des Mitherausgebers vom „Forum" und Zentralsekretärs der Arbeitsgemeinschaft, Dr. E. L. *Ehrlich:* „Das Konzil und die Juden". Eine Reihe anregender Buchbesprechungen beschließen dieses aufschlußreiche Heft. G. L.

Diskussion. Zeitschrift für Probleme der Gesellschaft und der deutschch-israelischen Beziehungen: 7,20 (Berlin, Oktober 1966). S. 1 bis 32.
Das viermonatlich, von der Deutsch-Israelischen Studiengruppe an der Freien Universität Berlin im Auftrag Deutsch-Israelischer Studiengruppen herausgegebene Heft enthält u. a. einen aufrüttelnden Beitrag von Gerhard *Schoenberner:* zum 9. November — dem eine vorjährige Ansprache des Verf. zugrunde liegt. Eine im Heft 18 begonnene Diskussion über allgemeine Fragen des deutsch-israelischen Verhältnisses wird durch einen Beitrag von L. *Liegle* sowie durch ein Nachwort der Redaktion abgeschlossen. Ein Interview mit dem Botschafter der Bundesrepublik in Israel behandelt in das gleiche Gebiet gehörende Fragen. G. L.

Friedrich Georg Friedmann — Karl Rahner: Unbefangenheit und Anspruch. Ein Briefwechsel zum jüdisch-christlichen Gespräch. In: Stimmen der Zeit. 91. 178 (August 1966). S. 81 bis 97.
Der Briefwechsel zwischen den beiden Münchner Professoren — Friedrich Georg Friedmann ist Professor für nordamerikanische Kulturgeschichte, Karl Rahner Professor für Theologie — nimmt Gespräche wieder auf, die die beiden im Zusammenhang des Ringens um die Konzilserklärung miteinander geführt hatten. In dem Briefwechsel wird die Problematik des christlich-jüdischen Gespräches sehr deutlich, die Gefahr, sich trotz besten Willens auf beiden Seiten, doch nicht begegnen zu können, weil jeder der beiden Partner von

einer anderen Ebene ausgeht. Darin, daß Jesus aus dem jüdischen Volk hervorgegangen ist, sind sich beide freilich einig, auch daß dadurch eine gewisse Gebundenheit der Christen an die Juden besteht; einig sind sich beide Gesprächspartner, daß den Juden durch die Christen mancherlei Unrecht und viel Leid angetan worden ist. Aber dann erst setzen die eigentlichen Fragen ein. Der jüdische Partner wünscht sich Unbefangenheit, menschliche Begegnung, der christliche Partner vermag die Juden nur heilsgeschichtlich zu sehen. Das jüdische Selbstverständnis mit seinen vielen Brechungen und Nuancierungen läßt ihm freilich das überkommene Bild vom Juden als fragwürdig erscheinen. Doch bleibt für ihn die Frage unbeantwortet, wie ein Gespräch sinnvollerweise um ein letztes Verständnis geführt werden kann. Es ist aber immerhin jetzt schon möglich, unbefangen, in gleicher Verantwortungsbereitschaft sich den Aufgaben zu stellen, die die Welt von uns verlangt. Hier ist unbefangene Begegnung möglich. W. E.

Christian Friends (Anti-Defamation League. N. Y., May 1966): Who is a Jew? Ein Versuch des jüdischen Selbstverständnisses auf dem Hintergrund des Falles Daniel Rufeisen [vgl. FR XV, 57/60, S. 105]. E. L. E.

Heinrich Fries: Ein Friedenspreis für ökumenische Arbeit. Zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 1966 an Kardinal Augustin Bea und Willem Visser't Hooft. In: Stimmen der Zeit. 91. 178 (September 1966), S. 161 bis 169.
Der Münchner Fundamentaltheologe Heinrich Fries gibt anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels an Kardinal Bea und den bisherigen Generalsekretär des Ökumenischen Weltrates der Kirchen, Willem Visser't Hooft, einen kurzen Überblick über die Lebensstationen der beiden Männer, die so viel für die ökumenische Begegnung getan haben. W. E.

The Journal of Bible and Religion: (XXXIV, No. 3) July 1966: Manfred *Vogel:* The Dilemma of Identity for the Emancipated Jew (p. 223—234). Für den christlichen Leser wird besonders der letzte Teil dieses Aufsatzes nützlich sein, denn Vogel wendet sich gegen die oft von Christen geäußerte Behauptung, die Säkularisation im Staate Israel sei identisch mit einer Absage an die religiöse Berufung des Judentums. Es kann jedoch allein gesagt werden, daß Formen des rabbinischen Judentums von der Mehrzahl der Israelis zurückgewiesen werden. Eine solche Ablehnung bedeutet aber noch kein Abweisen jüdischer Religion in ihrer Totalität, sondern nur von bestimmten Ausdrucksweisen, die selbst das Resultat historischer Bedingungen sind. Im übrigen sollte die wie auch immer geartete Hinwendung zur Bibel nicht außer acht gelassen werden. Schließlich bleibt die Zukunft offen, und es sind keinerlei Prophezeiungen über kommende Entwicklungen erlaubt, sei es, daß das Krisengefühl beschworen wird, sei es, daß man eine neue Blüte jüdischer Religiosität heranbrechen sieht. E. L. E.

Karrer, Otto: Gesetz der Stellvertretung. Zum Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: Hochland 58, 4 (April 1966). S. 281 bis 306.
Verfasser weist darauf hin, daß von den Texten, „die als besonders geglückt anzusehen sind, vor allem die Konstitutionen über die Kirche und über die Offenbarung, das Ökumenedekret, die Erklärungen über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen und über die religiöse Freiheit" zeigen, „wie wertvoll die offen und manchmal sogar hitzig geführten Debatten, zusammen mit einer loyalen Arbeit der Kommissionen, für das Zustandekommen wegweisender Verlautbarungen waren" (S. 284). Karrer stellt fest, daß die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen das kürzeste Konzilsdokument, aber eines der wichtigsten ist, ferner, daß „ein so objektiver Beobachter wie der evangelische Schweizer Helbling dazu bemerkt, daß diese Überarbeitung dem Text [der ‚Judenerklärung'] nur in den Augen derer abträglich sein kann, die den Verzicht auf starke Ausdrücke mit einer inhaltlichen Abschwächung gleichsetzen" (S. 293). G. L.

Leuner, H. D.: Ist die Bezeichnung „Judenchrist" theologisch richtig? In: Pastoraltheologie. Wissenschaft und Praxis. 55, 9 (September 1966). S. 372 bis 379.
Pfarrer Leuner, der Europa-Sekretär der Internationalen judenchristlichen Allianz, bringt in sechs Thesen den Nachweis der prinzipiellen theologischen Berechtigung des Begriffs ‚Judenchrist'. Er stellt heraus, daß diese Bezeichnung (englisch: ‚Hebrew-Christian') von namhaften Theologen sämtlicher Bekenntnisse verwendet wurde und wird. G. L.

Lohfink, Norbert: Die historische und die christliche Auslegung des Alten Testamentes. In: Stimmen der Zeit. 178. 91 August 1966). S. 98 bis 112.
Es geht dem Verfasser darum, zu zeigen, daß das Alte Testament zunächst nach seinem eigenen Verständnis befragt werden muß. Alttestamentliche und neutestamentliche Botschaft scheinen weit auseinanderzugehen. Es ist daher notwendig, nach der weiteren Erfüllung im heilsgeschichtlichen Sinn zu fragen. So gilt die Verheißung in Isaias 7 zuerst der zeitgeschichtlichen Situation, läßt sich dann jedoch aktualisieren zum Verständnis der Treue Gottes zu seinen Verheißungen, zu Jesus von Nazareth, zur Kirche. Auch die Auslegung auf die Botschaft Christi hin kann und muß der Überlieferungsgeschichte Rechnung tragen. W. E.

von Olenhusen, Albrecht Götz: Die „nichtarischen" Studenten an den deutschen Hochschulen. Zur nationalsozialistischen Rassenpolitik 1933—1945. In: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 2/66. S. 175—206.
Diese instruktive, mit zahlreichen Quellen belegte Untersuchung berücksichtigt nur die Freiburger Verhältnisse ausführlicher. Sie bietet gerade durch dieses „Case-Work" einen ausgezeichneten Einblick in die damaligen Vorgänge und Probleme, u. a. der „Gleichschaltung der Hochschulen", Möglichkeiten der „Lücken", „die Fiktion der Legalität" usw. Sie zeigt das stufenweise Vorgehen der Nationalsozialisten, die Auswirkungen der Gesetzgebung, Verschärfung der Verfolgung durch die „Nürnberger Gesetze", den Aktenkrieg u. a. zwischen dem Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung (REM), den teilweise „mutigen und geschickten Bemühungen einiger Magnifizenzen". Wenn beispielsweise in Freiburg immer wieder „nichtarische" Studenten mehr oder weniger „legal" weiterstudieren konnten, so kommt das große Verdienst daran dem Rektor, Professor Wilhelm Süss, zu, der bei „solchen, oben schon charakterisierten Bemühungen zugunsten rassisch diskriminierter und verfolgter Menschen nicht nur alle Möglichkeiten ausschöpfte, sondern auch innerhalb der Universität und bei Beamten des Badischen KM (Kultusministeriums) Billigung und notwendige Unterstützung fand" (S. 199).
Was durch solchen persönlichen Einsatz möglich war und erwirkt werden konnte, ist u. a. auf S. 205 nachzulesen, auch wie verschieden die von Ort zu Ort ständig wechselnden Vorgänge waren.
Diese Studie bietet zugleich einen ausgezeichneten Einblick in die damaligen Zeitverhältnisse, ihre Methoden, Möglichkeiten, auch durch jene, die sich nicht „gleichschalten ließen". Es wird „deutlich eine von Hannah Arendt eindringlich dargestellte dynamische Funktion totalitärer ‚Bewegungsgesetze'", ebenso wie eine „damit zusammenhängende unvermeidliche Konsequenz: Bei der schrittweisen Verfolgung des Ziels, der Ausmerzung einer ganzen Bevölkerungsgruppe, verloren die Vorschriften Stück für Stück ihrer rechtlichen Substanz, um endlich einer formalen Organisationstechnik zu entraten" (F. von Hippel, S. 206). G. L.

Tribüne (4, 15) 1965. Dieser Band ist der Normalisierung des Verhältnisses Bundesrepublik—Israel anläßlich der Aufnahme diplomatischer Beziehungen gewidmet, wobei sämtliche Aspekte politischer, wirtschaftlicher und kultureller Art berücksichtigt werden. Daneben finden sich recht sorgfältige Buchbesprechungen der einschlägigen Judaica-Literatur. In dem Heft 16, 1965 ist besonders der vorzügliche Artikel von *Henry Ormond* über den Auschwitz-Prozeß hervorzuheben; in (5/17) 1966 die Enquete über das Thema *„Der Staat und die Intellektuellen"*, eine Fragebeantwortung durch führende Persönlichkeiten der Bundesrepublik. Ferner enthält dieses Heft einen Aufsatz von *Ernst Weymar* über die „deutsche Sendung" als Leitgedanke im Geschichtsunterricht der höheren Schulen und eine Analyse der Judenerklärung des Konzils durch Oberpfarrer Dr. h. c. Rudolf *Pfisterer*. Dieser Aufsatz ist besonders wertvoll durch das Aufzeigen der Anfänge, wie es überhaupt dazu kam (Besuch von Jules Isaac beim Papst Johannes XXIII., Pionierarbeit von Karl Thieme). Von *Ilse Blumenthal-Weiss* stammt ein „empfindsamer Reisebericht" einer Jüdin durch Deutschland.

In der „Tribüne" 5. 18/1966 behandelt Dietrich *Strothmann* die gegenwärtige politische Situation der Bundesrepublik und deckt deren Illusionismen auf. Minister *Lücke* beschäftigt sich in einem Interview mit der NPD, und Lutz Lehmann untersucht deren sogen. Ideologie. K. *Sontheimer* weist die Wiederkehr des Nationalismus in der Bundesrepublik auf. Von besonderer Bedeutung jedoch ist die Studie von Claus *Gatterer:* „Antisemitismus ohne Juden". Es handelt sich dabei um eine scharfe Analyse der Situation in Österreich, und der Autor zeigt auf, wie auch heute noch sämtliche früheren Motive typisch österreichischer Judenfeindschaft vorhanden sind, obwohl die Österreicher sich ja ihrer Juden durch Vertreibung oder Mord weitgehend entledigt haben. Die österreichische Öffentlichkeit ist im allgemeinen nicht bereit, sich kritisch mit der Vergangenheit auseinanderzusetzen. Wenn es schon zu Prozessen gegen NS-Mörder kommt, so finden diese milde Richter, was im übrigen der Volksstimmung entspricht. Zu rechtsradikalen deutschen Personen und Verbänden bestehen Querverbindungen. Typisch ist, daß im letzten Wahlkampf die Judenfeindschaft ungeschminkt zum Ausdruck kam. Wer als politischer Gegner diffamiert werden sollte, wurde halt als „Jud" bezeichnet. Wer sich gegen diesen Nebel von Vorurteilen, Verlogenheit und Toleranz gegenüber Nazisten wendet, gilt als kommunistenverdächtig, wird als Sympathisant mit den Marxisten hingestellt, möchte das Bürgertum schwächen. Die Situation ist in vieler Beziehung ärger als in der Bundesrepublik: Hier werden die Dinge offen beim Namen genannt, ohne daß man freilich die Heilmittel schon wüßte. Was die österreichische Lage so trübe erscheinen läßt, ist das Komplott des Schweigens, des Verwischens, des Vergessens und der Geschichtsklitterung. Dabei wird leider übersehen, daß diese Toleranz gegen die Großdeutschen und die Antisemiten letztlich die österreichische Integrität bedroht: Die derzeitigen österreichischen Judenhetzer und deren Zustimmer sind identisch mit denen, welche wiederum die österreichische Nation vernichten wollen. E. L. E.

Volk, Ludwig: Kardinal Faulhabers Stellung zur Weimarer Republik und zum NS-Staat. In: Stimmen der Zeit, 91, 177 (März 1966), S. 173—195.

Ludwig Volk, dem wir eine treffliche Studie über das Verhalten des Bayerischen Episkopates gegenüber den Nationalsozialisten in den Jahren 1930 bis 1934 verdanken[1], gibt hier eine zusammenfassende Darstellung der politischen Einstellung des Vorsitzenden der Freisinger Bischofskonferenz, des Kardinals Michael Faulhaber. Die Zeit der Nekrologe ist vorbei, die zeitgeschichtliche Forschung ist nicht davon dispensiert, auch Kritik zu üben: „Sie wird die Schwankungen, unter denen sich Michael Kardinal Faulhaber zur Geradheit überwand, nicht verschweigen dürfen. Einem der Geprüftesten auf dem Münchner Bischofsstuhl kann es indessen nicht zur Unehre gereichen, weniger Denkmal und mehr Mensch zu sein." Von diesen Grunderwägungen aus unternimmt es der Verf., die Bedingtheiten im Urteil Faulhabers aufzuweisen, aber auch von seinem mannhaften Eintreten zu berichten, wo er sich zum Sprechen verpflichtet fühlte. Seine Adventspredigten wurden trotz des Mangels einer eindeutigen Stellungnahme gegen den Rassenwahn als ein mutiges Wort gegen den Zwang der Gleichschaltung des Denkens verstanden. Bedenklich jedoch war sein Bestreben, immer das Prinzip der Loyalität zu vertreten. „Wenn er seine staatsbürgerliche Ehrenhaftigkeit mit dem Argument verteidigte, nichts zur heutigen Judenfrage, in der konkreten Situation, also gegen den nationalsozialistischen Antisemitismus, gesagt zu haben, so enthüllte das den Grad seiner Bereitwilligkeit, das Gebot wohlwollender Neutralität gegenüber der Parteidoktrin im allgemeinen unter die Loyalitätsverpflichtungen im weiteren Sinne aufzunehmen." Das selbst dort, wo es um humane Forderungen ging! Die Größe der Veränderungen im politischen Bereich macht es erklärlich, daß es auch einem Manne wie Faulhaber nicht leicht war, alle Konsequenzen des nationalsozialistischen Herrschaftssystems zu durchschauen. W. E.

[1] s. o. S. 149.

17 Aus unserer Arbeit

In memoriam
Professor Dr. Rupert Angermair †

Im 68. Lebensjahr verstarb am 6. Mai 1966 der Professor für Moraltheologie an der Phil.-Theol. Hochschule Freising, Prälat Dr. theol. Rupert Angermair. Mit Dr. Angermair haben wir einen unserer ältesten Freunde verloren. Schon in der NS-Zeit war er zur Hilfe bereit, wenn immer es galt, sich für eine Hilfe und für unsere Anliegen einzusetzen. Das im Mai 1965 vom FR aus gesandte Schreiben an den Papst zugunsten der „Judenerklärung" hat Professor Angermair noch mitunterzeichnet, ebenso wie vom Rundbrief-Kreis aus früher gesandte andere Schreiben (z. B. an den damaligen Bundeskanzler Dr. Adenauer vom 29. 11. 1952 in Vorbereitung des Deutschland-Israel-Vertrages — [Vgl. FR V, 19/20, S. 9]). 1952 hat er sich für diesen Reparationsvertrag mit Israel eingesetzt mit seinem Beitrag im FR: „Die Wiedergutmachung an die Juden als moralische Pflicht" ([FR V, 17/18, S. 3 ff.], s. o. S. 94 ff.).

Wir entnehmen den folgenden Auszug der Zeitschrift „Caritas"[1].

„... Rupert Angermair, der aus Garching bei München stammt, wurde 1924 durch Kardinal Faulhaber zum Priester geweiht. Nach seiner Tätigkeit als Kaplan in München und als Dozent für Homiletik am Priesterseminar zu Freising promovierte er 1933 an der Universität Freiburg i. Br. mit einer zweibändigen Arbeit über Die Schutzaufsicht — eine Pflicht der christlichen Gemeinschaft. Von 1932 bis 1935 gab er Religionsunterricht an drei Caritasschulen in Freiburg und erhielt 1934 Lehraufträge an der Universität für Ethik und Naturrecht, dann für Sozialethik und Caritaswissenschaft und schließlich vertretungsweise auch für Moraltheologie. 1936 erwarb er sich den Grad eines Dr. habil. mit einer Arbeit über Die natürlichen Voraussetzungen des christlichen Moralprinzips ... 1940 erschien sein Buch ‚Das Band der Liebe', in welchem er in systematischer Darstellung Wesen

[1] (65/1). Januar/Februar 1964. S. 39.

und Form einer zeitgeforderten Caritas darlegte, ein Buch, das der Caritasarbeit zugleich Tiefgang und Auftrieb gegeben hat. 1940 übernahm Angermair ‚kommissarisch' das Referat Dorfcaritas im Werthmannhaus. Gleichzeitig stand er durch zahllose Vorträge und Referate, die er sowohl für die Laienmitarbeiter wie auch für Ordensschwestern hielt, führend in der damals sogenannten Caritasmission, der es darum ging, viele Herzen und Hände für die kirchliche Caritas zu gewinnen. Überall war er begehrt und geschätzt, nicht zuletzt wegen seiner plastischen Darstellungskunst und mitreißenden Rednergabe. 1945 wurde Dr. Angermair als Professor auf den Lehrstuhl für Moraltheologie nach Freising berufen. Im Grunde blieb er auch hier dem Werk der Caritas treu nicht nur durch seine Vorlesungen, in denen die Tugend der Caritas als Gabe und Aufgabe immer im Mittelpunkt stand, sondern auch durch Aufsätze, Referate und Konferenzen, mit denen er sich den Werkleuten der Caritas immer gern zur Verfügung stellte." [1]

„... Nach seinem Wunsch wurde er in seinem Heimatort Garching beigesetzt. Die Pfarrkirche konnte die große Trauergemeinde nicht fassen. So fand das Requiem auf dem sogenannten Pfarranger neben dem Friedhof statt, auf jenem Platz, wo er vor 42 Jahren seine Primiz gefeiert hatte." [2]

Rupert Angermair gilt ein dankbares Gedenken sowohl von seinen ehemaligen Mitarbeitern „im Werk der Caritas wie auch von jenen Zahllosen, die die Gabe seines Wortes und seiner hilfreichen Hand erfahren haben" — und nicht zuletzt auch von der Unterzeichneten. G. L.

Professor Emil Eiffler †

Nach fünfwöchentlichem Krankenlager ging Professor Eiffler am 18. April 1966, im 78. Lebensjahr in die Ewigkeit. Unermüdlich tätig, bis er sich legen mußte, hatte er sich wohl seit mehr als einem halben Jahr nicht mehr wohl gefühlt. Noch auf dem Krankenlager war er bis kurz vor seinem Tod für andere da. So klar wie er gelebt hat, so klar bewußt ist er gestorben. Wie die „Badische Volkszeitung" berichtet: „Im Salve Regina, das von den anwesenden Priestern gemeinsam am offenen Grab gesungen wurde, klang etwas von jenem österlichen Jubel mit, nach dem sich Professor Eiffler gegen Ende seiner schweren Erkrankung, im Blick auf die nahe Glückseligkeit gesehnt hatte." Seine Beisetzung war eine „Kundgebung der Dankbarkeit". Eine Fülle prächtiger Frühlingsblumen umgaben den Sarg. Erzbischof Dr. Hermann Schäufele und der Generalvikar gingen einer großen Trauergemeinde voran. „Die Direktorin des Goethegymnasiums, an dem er dreißig Jahre als Religionslehrer tätig war, hob in ihren Dankesworten hervor die verbindende Tätigkeit des Verstorbenen, daß er das Bindeglied unter den Konfessionen und dem Lehrkörper gewesen sei."

Professor Eiffler wurde am 2. Juli 1913 zum Priester geweiht. Nach den ersten sechs Jahren seelsorglichen Wirkens in Pforzheim war er Repetitor im Freiburger theologischen Konvikt, zugleich Studentenseelsorger: von 1926 bis 1956 Religionslehrer am Mädchengymnasium und schließlich noch in seinem Ruhestand unvermindert tätig, u. a. als Religionslehrer an einer Klosterschule. „Seine besondere Liebe galt dem ehemaligen Dominikanerinnenkirchlein Adelhausen, das er in neuem Glanze erstellen ließ. Hier hielt er an Sonn- und Werktagen den Gottesdienst, traute in den letzten Jahren noch 186 seiner ehemaligen Schülerinnen und taufte nicht selten auch deren Kinder." Hier feierte er zu Weihnachten — als dies sonst noch keineswegs üblich war, am kommenden Fest wären es vierzig Jahre — die Mitternachtsmesse.

Zwei längere Fahrten ins Heilige Land, besonders nach Israel, 1957 und 1962 [1] mit einer kleinen Gruppe zu viert knüpften engen Kontakt mit israelischen Freunden. Wenn solche gelegentlich in Freiburg ankehrten, pflegte er diese Kontakte und fuhr die Freunde vielfach in den Schwarzwald. Eine dritte Heilig-Land-Fahrt war schon geplant, die letzte Krankheit und der Tod kamen zuvor.

Verschiedene israelische Freunde haben zu seinem Gedächtnis Bäume in Israel gepflanzt. Aus zahlreichen Briefen der auch dort um ihn Trauernden seien die folgenden Zeilen des Direktors einer Schule für psychisch gestörte Kinder wiedergegeben. Bei unserer ersten gemeinsamen Israelfahrt 1957 fanden wir zu viert Gastfreundschaft in seiner Familie.

Er schreibt: „... Jeder, der mit Professor Eiffler jemals in Berührung kam, fühlte sofort, welch ein vornehmer, warmer Mensch er war ... Wie kostbar war doch jede Minute des Zusammenseins mit ihm. Sein wunderbares Verständnis für den Menschen in seiner Not und in seinem Glück, sein so feiner, aus echter Menschenliebe kommender Humor, seine Kunst (wahrhaftig, eine Kunst!), das Leben in vollen Zügen zu genießen und — zu werten — all das kann ja gar nicht vergessen werden von den unendlich vielen Menschen, denen er sein Menschentum kundtat ... Vielleicht kann es allen, die ihm nahestanden, auch in Israel ein Trost sein, daß — wo und wann immer der Name Professor Eiffler fällt — es den Menschen warm ums Herz wird, ein Strom von Güte und Liebe wacht in uns dabei auf. Und so soll er weiter leben in uns, die nun ohne ihn auf dieser Erde ‚raten und taten' wollen, zum Besten einer gütigeren und liebeerfüllten Menschheit!" G. L.

Professor Dr. Wilhelm Neuss †

In Verehrung und großer Dankbarkeit gedenken wir auch des am 31. Dezember 1965 verstorbenen Prälaten, Professor Dr. *Wilhelm Neuss*, der im 86. Lebensjahr heimging. Auch mit Professor Neuss besteht die Verbindung schon seit der NS-Zeit. Wenn der Weg auf den damaligen Fahrten durch Deutschland, die der Hilfe für die verfolgten Juden zu dienen suchten, mich dabei nach Bonn führte, fand ich bei Professor Neuss eine immer offene Tür und ein ebenso offenstehendes, gütiges Herz. Als dann 1948 die Arbeit mit dem Freiburger Rundbrief begann, gehörte Professor Neuss zu dem „Beirat" und half mit Rat und als Kirchenhistoriker auch mit der Tat. Er hat ebenfalls die obengenannten Schreiben an den Papst und an Bundeskanzler Adenauer wie auch anderen sich für unsere Anliegen einsetzenden Schreiben mitunterzeichnet. Professor Neuss schrieb für die 1951 herausgegebenen „Beiträge zur christlichen Betrachtung der Judenfrage": „Die Kirche und das Judentum in der Geschichte". Er widmete diesen Beitrag der allzufrüh verstorbenen Dr. *Edith Reiss-Vasek*, einer der mutvollsten Helferinnen in der Verfolgungszeit, und sprang für sie ein, indem er ihre angefangene Arbeit und ihr Material soweit verwertete, als er es sich zueigen machen konnte. U. a. setzte er sich auch, wo nur möglich, gegen die Ritualmord-Legenden ein.

Wir bringen die folgenden Daten aus dem „Konradsblatt" (Nr. 4, Karlsruhe, 23. 1. 1966) [1] und ergänzen diese durch drei offene Briefe an die „Frankfurter Allgemeine Zeitung", sowohl zur Charakterisierung der Persönlichkeit von Professor Neuss wie auch zur Zeitgeschichte.

Das „Konradsblatt" schreibt:

„... Dr. W. Neuss war nichtresidierender Domkapitular und emeritierter ordentlicher Professor der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn. Wilhelm Neuss wurde am 24. Juli 1880 in Montabaur geboren ... 1903 wurde er in Köln zum Priester geweiht ... Im Jahre 1913 habilitierte er sich nach zwölfjähriger Tätigkeit als Religionslehrer in Köln in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Bonner Universität. 1920 wurde er Ordinarius, und 1927 berief ihn die Fakultät in das Ordinariat für Kirchengeschichte des Mittelalters und für Geschichte der christlichen Kunst. *Die ‚Studien des Mythos des 20. Jahrhunderts'*, die er im Jahre 1934 in einer Auflage von über 120 000 Exemplaren gegen

---

2 a. a. O. (67/4). Juli 1966. S. 160.

1 Vgl. Bericht über einen der vielen von Professor Eiffler gehaltenen Vorträge über Israel: FR XI, 41/44, 1958, S. 120, sowie Bericht über die Reise; das. S. 120 ff.; und Bericht über die Heilig-Land-Fahrt 1962; das. XIV, 53/56, 1962, S. 93 ff.

1 Vgl. auch: In memoriam Professor Dr. Wilhelm Neuss. In: Deutsche Tagespost (19.5). Würzburg, 12. 1. 1966.

die Schrift des NS-Chefideologen Alfred Rosenberg veröffentlichte, machten ihn weit über Deutschlands Grenzen hinaus als einen unerschrockenen Kämpfer gegen den Ungeist des Nationalsozialismus bekannt. Nach 1945 galt Professor Neuss als erfolgreicher Botschafter deutschen Geistes im Ausland."

P. Johannes Möllerfeld SJ, Koblenz, schreibt in seinem Leserbrief vom 26. 1. 1966[2].

„Die Nachricht vom Tode des Kirchenhistorikers Professor Neuss, Bonn (F. A. Z. vom 6. Januar), weckt die Erinnerung. Dabei denke ich weniger an seine fachwissenschaftlichen Veröffentlichungen, auch nicht so sehr an seine Bedeutung für das deutsch-spanische Verhältnis als vielmehr an seine Rolle im Dritten Reich, die mutige Veröffentlichung der ‚Studien zum Mythos des XX. Jahrhunderts'. Diese Studien, ohne Verfasserangabe zuerst als Beilage zum Kirchlichen Amtsblatt der Diözese Münster erschienen, trugen damals wesentlich dazu bei, die Arbeit Rosenbergs bei den Intellektuellen wissenschaftlich zu entlarven. Es war damals ein offenes Geheimnis (auf das auch ‚Das Schwarze Korps' hinwies), wer der Spiritus rector der ‚Studien' war. Neuss selbst hat kurz nach dem Kriege die dramatische Geschichte der Drucklegung in einer Kleinschrift erzählt: Wilhelm Neuss: Kampf gegen den Mythos des XX. Jahrhunderts. Ein Gedenkblatt an Clemens August Kardinal Graf Galen. Dokumente zur Zeitgeschichte IV. Köln 1947.

Das ist ein wichtiges Stück aus dem Widerstand deutscher Akademiker gegen die nationalsozialistische Ideologie; es zeigt zugleich die Schwierigkeit eines solchen Unternehmens, das in diesem Einzelfall durch Kirche und Konkordat geschützt war (wobei bei Neuss persönlich wohl noch die spanischen Freundschaften Rückendeckung boten). Aufschlußreich ist auch der Unterschied zwischen der vorsichtigen Art von Kardinal Schulte und der raschen Entschlossenheit von Galen."

Prälat Johannes Wilh. *Becker,* Neuß, schreibt vom 12. Februar[3].

„Die sogenannten ‚Studien zum Mythos' Rosenbergs, die der Bischof ClemensAugust von Galen als erster in seinem Amtsblatt ohne Verfasserangabe zu veröffentlichen wagte (siehe F. A. Z. vom 26. Januar), gehen zurück auf einen Vortrag des Professors Wilhelm Neuss vor der Pastoralwissenschaftlichen Vereinigung des Erzbistums Köln. Dieser Vortrag war wegen seiner Kühnheit und Klarheit für uns alle — mehrere hundert Geistliche — ein Erlebnis. Professor Neuss bekannte darin, der Bonner Historiker Lewinson und er hätten die Semesterferien benutzt, um die Quellen des berüchtigten Buches aufzuspüren; dabei erschien uns der Beitrag von Lewinson als nicht geringer als der von Neuss! Das Urteil der beiden Historiker — in einzelnen Belegen vorgetragen — war so vernichtend, daß Professor Neuss nach jedem Untersuchungsabschnitt mit der Feststellung schloß: ‚Es gibt auch nicht eine einzige geschichtliche Behauptung Rosenbergs, die einer wissenschaftlichen Überprüfung standhielt!' Können wir uns heute noch vorstellen, welcher Mut 1936 nicht nur zu diesem Vortrag, sondern auch zur Zusammenarbeit des katholischen Theologen mit dem jüdischen Historiker gehörte?"

Dazu ergänzt Professor Dr. Paul Egon *Hübinger,* Bonn[4]:

„Es ist sehr dankenswert, daß durch den Leserbrief von Herrn Prälat Becker ... die vernichtende Entlarvung von Alfred Rosenbergs wissenschaftlicher Unzulänglichkeit durch den Bonner Professor W. Neuss und dessen freundschaftliche Zusammenarbeit mit dem Historiker W. Lewinson ins Gedächtnis gerufen wird. Diese Zusammenarbeit vollzog sich damals natürlich nicht im Licht der Öffentlichkeit. Sie war jedoch in einem begrenzten Kreis von Eingeweihten offenes Geheimnis, und Neuss hatte den ihm zu Recht nachgerühmten Mut schon vorher — kurz nach der nationalsozialistischen Machtübernahme — bewiesen, indem er die 1933 erschienene zweite Auflage seines Buches, ‚Die Anfänge des Christentums im Rheinland', demonstrativ ‚Wilhelm Lewinson, dem Erforscher der frühmittelalterlichen Geschichte des Rheinlandes, in Freundschaft' gewidmet hatte. Als Urheber der ‚Studien zum Mythos' Rosenbergs ist Neuss in der SS-Zeitung ‚Das Schwarze Korps' namentlich angegriffen worden.

Neuss war einer derjenigen, die Lewinson im Auge hatte, als er in dem vom 5. August 1945 datierten Vorwort zu seinem Werk ‚England and the Continent in the Eighth Century' (Oxford 1946) dankbar seiner ‚alten alma mater Bonnensis und der glücklichen Zusammenarbeit mit alten Freunden, Kollegen und Schülern' gedachte, ‚von denen viele das Knie nicht vor Baal beugten, sondern treu blieben, bis die Abschiedsstunde unabweislich geworden war'. Als diese Stunde gekommen war und Lewinson im April 1939 mit seiner Frau Deutschland verlassen mußte, begleitete Neuss sie bis zur Abfahrt des Zuges in Köln, der die Flüchtlinge zum Schiff nach England brachte. Dort bot die Universität Durham, deren Ehrendoktor Lewinson seit 1931 war, dem großen Gelehrten und edlen Menschen eine ‚arx refugii'. Neuss half weiterhin zahlreichen Verfolgten und bewährte sich — wie es in der Widmung eines ihm zum 70. Geburtstag dedizierten Festbandes heißt — als ‚unerschrockener Verteidiger der Wahrheit'.

In diesem Zusammenhang verdient auch erwähnt zu werden, daß die Fakultät, der Lewinson seit seiner Habilitation im Jahr 1903 angehörte, seine Leistung 1935 gegenüber dem nationalsozialistischen Kultusministerium mit den Worten rühmte, er habe seinem Lehrstuhl ‚eine innerhalb und außerhalb des Deutschen Reiches anerkannte Bedeutung' für die Mittelalterforschung gegeben. Der ebenso sehr von Wahrheitsliebe und Treue wie damals von Mut zeugende Satz findet sich im Berufungsvorschlag für den Nachfolger des nach den ‚Nürnberger Gesetzen' an der weiteren Ausübung des Lehramts gehinderten Lewinson. Dessen Wunsch, Walther Holtzmann auf seinen Lehrstuhl berufen zu sehen, unterstützten die Bonner Fachgenossen und die Fakultät dadurch, daß sie diesen Gelehrten primo et unico loco hierfür benannten. Holtzmann begann im Sommersemester 1936 seine Lehrtätigkeit am Rhein damit, daß er in seiner gegen damalige Geschichtsklitterungen gerichteten Antrittsvorlesung über König Heinrich I. dem verdrängten Vorgänger öffentlich Reverenz erwies.

Wie er und die anderen, zum Teil heute noch lebenden Bonner Historiker von den Nationalsozialisten eingeschätzt wurden, konnte ich auf Grund eines Aktenfundes in der Gedenkrede auf den 1963 verstorbenen Holtzmann (In memoriam Walther Holtzmann, Bonn, Hanstein-Verlag 1965) zeigen. Die Verdienste von Neuss wurden kürzlich anläßlich seines am Jahresende 1965 erfolgten Todes verschiedentlich in der Öffentlichkeit gewürdigt.

Das nicht zu bestreitende Versagen der Universitäten gegenüber dem Nationalsozialismus darf nicht dazu führen, ein Pauschalurteil zu fällen. Wer sich mit den einschlägigen Fragen näher befaßt, erkennt bald, daß, und in welchem Grad die individuelle Bereitschaft des einzelnen im Einklang mit den unabdingbaren Prinzipien der auf die Erkenntnis und das Bekenntnis der Wahrheit verpflichteten Wissenschaft zu handeln, entscheidend gewesen ist. Neben tiefen Schatten zeigt das Bild auch lichte Stellen. Es würde heute gewiß nicht anders sein." G. L.

[2] Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 21.

[3] a. a. O. Nr. 36.

[4] a. a. O. Nr. 39.

Dr. Manfred George s. A.

Dankbar erinnere ich mich des Abends am 5. November 1964 in New York im „Aufbau"-Kreis und der Einladung von Dr. George zu meinem Vortrag über das Thema „Einer christlich-jüdischen Versöhnung entgegen" sowie der persönlichen Begegnung mit Dr. George[1]. Der „Freiburger Rundbrief" verdankt manche wertvolle Anregung dem „Aufbau", der deutsch-jüdischen Wochenzeitung in New York, dessen Chefredakteur Dr. George war.

[1] Vgl. FR XVII/XVIII, S. 169.

Wir entnehmen den folgenden Auszug aus einem Gedenkwort von Dr. Robert *Kempner* aus „deutschland-berichte" (2/1), Januar 1966:

„Dr. Manfred George starb Anfang Januar 1966 in New York. In Berlin geboren, kämpfte Manfred George als Politiker und Schriftsteller während der zwanziger Jahre ‚für eine republikanische Staatsverwaltung und Justiz gegen den zunehmenden Rechtsradikalismus'... Von Prag und Paris war George nach 1933 führend am Kampf gegen Hitler beteiligt. In USA focht er als Herausgeber des ‚Aufbau', dessen internationalen Ruf er begründete, für die großen Ziele der westlichen Welt mit sichtbarem Erfolg. In engster Verbindung mit Senator Jacob Javitz, dem Kongreß-Abgeordneten Emanuel Celler, dem New Yorker Oberbürgermeister La Guardia und Robert Wagner... und Gelehrten wie Albert Einstein... trug sein politischer Kampf wesentlich bei zur Niederlage des Hitlerregimes, zur Anerkennung des Staates Israel durch die USA, zu einer erfolgreichen Wiedergutmachungsgesetzgebung in der Bundesrepublik und zur Verbesserung der Beziehungen zwischen Israel und Deutschland sowie des Verhältnisses zwischen den USA und der Bundesrepublik..." G. L.

Dr. Leo Baeck s. A.

Vor 10 Jahren, am 2. November 1956, starb in London Rabbiner Dr. Leo *Baeck*[1]. Wir gedenken seiner in Dankbarkeit.

Aus seinem Beitrag: „Der Glaube an den Menschen" (In: Das Wesen des Judentums, 6. Auflage 1932, S. 166) bringen wir das Folgende:

„... Gottes Bund ist mit allen Menschen, so wie er mit allen Welten ist. Nicht bloß dieser oder jener kann das Ebenbild Gottes sein, sondern der Mensch schlechthin ist es; denn darin ist der Grund und der Sinn allen Menschenlebens. Ein jeder Mensch ist, wie die Heilige Schrift die Gottesebenbildlichkeit auch umschreibt, ‚das Kind Gottes'. Er ist es durch sein Menschentum und für sein Menschentum. In jedem ist das Größte; im wesentlichen und entscheidenden sind alle gleich. Der Platz und die Aufgabe sind jedem zugewiesen, der menschliche Adel ist in allen. Ihn einem *abzusprechen, hieße ihn allen rauben. Über jegliche Abgrenzung von Rassen und Völkern, von Kasten und Klassen, von Bezwingenden und Dienenden, von Gebenden und Empfangenden, über aller Abgrenzung auch von Gaben und Kräften steht die Gewißheit ‚Mensch'. Wer immer Menschenantlitz trägt, ist geschaffen und berufen, eine Offenbarung der Menschheitswürde zu sein..."* G. L.

Die Yad Vashem Medaille

„Wer immer ein Leben rettet, dem wird es angerechnet, als habe er alle gerettet."

In Variationen dessen, was Pinchas *Lapide* in dem voraussichtlich im Spätherbst 1966 erscheinenden Buch „Die drei letzten Päpste und das Judentum"[2] schreibt, sei hier bezeugt:

Die „Juden sind ein dankbares Volk. Der Name ‚Jude' bedeutet Dankbarkeit; er stammt von ‚Judah', und diesen Namen — auf hebräisch Yehudah — gab Lea ihrem Sohn, denn ‚nun wollte sie dem Herrn danken' (Gen 29, 35)."

Wir entnehmen den folgenden Auszug dem „deutschlandbericht" (21/8), S. 23, und ergänzen die Worte des israelischen Botschafters, *Asher Ben-Natan*, aus der „Kölnischen Rundschau" und der „Neuen Rhein-Zeitung" vom 26. 3. 1966:

„Es war eine schlichte, aber ergreifende Feier, im Gebäude der Israel-Botschaft in Köln... ‚Sie haben in dunklen Zeiten als Menschen gewirkt und aus ihrem Glauben heraus Hilfe und Trost gespendet. Sie haben auch diejenigen als Ebenbild Gottes angesehen, die damals nicht als Menschen galten, und dabei Ihr eigenes Leben aufs Spiel gesetzt und in absolute Finsternis Licht gebracht. Dafür gebührt Ihnen Dankbarkeit, die bestehen bleibt, solange die Völker noch ein Gewissen haben.' Vielleicht habe es damals viele gegeben, die ebenfalls helfen wollten, aber nicht den Mut dazu fanden. Manches wäre vielleicht anders gekommen, wenn sie es getan hätten. ‚Sie sind für uns ein gutes Beispiel dafür, was Menschen tun können. Sie sind unsere besonderen Freunde.' Mit diesen Worten verlieh Israels Botschafter in der Bundesrepublik am 25. 3. 1966 Medaille und Urkunde an vier Deutsche, die im Namen des Komitees der 36 Gerechten von Yad Vashem und des ganzen israelischen Volkes geehrt wurden: Frau Dr. Gertrud Luckner (Freiburg/Br.), Propst Dr. Heinrich Grüber (Berlin), Werner Krumme (München) und Prälat Dr. Hermann Maas (Heidelberg). In der Urkunde heißt es, daß das Komitee der 36 Gerechten beschlossen habe, diejenigen zu ehren, die unter Lebensgefahr Juden retteten. Die so Geehrten sind berechtigt, in der ‚Allee der Gerechten' auf dem Berg Yad Vashem in Israel einen Baum auf ihren Namen zu pflanzen.

Nathan *Karp* aus Jerusalem verlieh mit künstlerischen Symbolen auf der Medaille dem Talmudwort Ausdruck: *‚Wer ein Leben rettet, rettet die ganze Menschheit.'* Die Medaille zeigt zwei Hände, die nach einem Stacheldraht greifen, der sich um die Erdkugel spannt. Damit will der Künstler sagen, daß solche Taten wie die der ‚Gerechten' die Existenz der ganzen Welt und den Glauben an die Humanität rechtfertigen."

Danksagung

Wenn auch erst nach mehr als Jahresfrist, möchte ich doch nicht minder herzlich für alle Wünsche und Zeichen der Verbundenheit danken, die mir von nah und fern aus aller Welt von so vielen privaten und öffentlichen Persönlichkeiten zugegangen sind, zu meinem Geburtstag 1965 und anläßlich der Auszeichnungen im Frühjahr 1966.

Es war mir leider nicht möglich, jedem einzelnen mit einem besonderen Schreiben zu danken, wie ich es gern getan hätte.

Freiburg i. Br., Herbst 1966. Dr. Gertrud Luckner

Professor Dr. A. C. Rijk Beauftragter für die Beziehungen der Kirche zu den Juden

Wir freuen uns, mitzuteilen, daß Professor *Rijk*, bisher Exeget am holländischen „Großen Seminar" in Warmond (s. o. S. 67, 1), seit Oktober 1966 in Rom weilt als Mitarbeiter von Kardinal *Bea* für die Beziehungen der Kirche zu den Juden. Prof. Rijk hat am Bibel-Institut in Rom bei dem damaligen Professor P. Bea studiert. Er hat viele freundschaftliche Beziehungen, auch nach Israel. Nach Redaktionsschluß verweisen wir auf das Porträt in „Christus en Israël", der von Prof. Rijk mitherausgegebenen Zeitschrift des „Katholieke Raad voor Israël, der St. Willibrordvereeniging: ‚reisegroet aan prof. Rijk' (9/3, Oktober 1966, S. 2—4). Wir freuen uns sehr, daß gerade Prof. Rijk diese Aufgabe übernommen hat und schließen uns den Wünschen dieser „reisegroet" von Herzen an. G. L.

Haus Isaias/Jerusalem (Israel). (Vgl. FR XIV, 53/56, S. 96 f.; XVI/XVII, 61/64, S. 37 ff.) Wir danken allen sehr herzlich, die eine Spende für diese in Jerusalem besonders wertvolle christlich-jüdische, brückenbauende Arbeit gaben, insbesondere der *„Schar"* für das Jahres-*„Wallfahrtsopfer"*. — Für weitere Spenden wären wir sehr dankbar. *Konto: Dr.-Gertrud-Luckner-Sonderkonto — Freiburg i. Br. — Postscheckkonto Karlsruhe 109 516 (betrifft: „Isaias").*

In Anbetracht der vielen und zum Teil umfangreichen Beiträge infolge der einschlägigen Ereignisse seit Herausgabe des letztjährigen FR müssen wir auch diesmal aus Raumgründen auf „Echo" und „Kleine Nachrichten" verzichten.

---

1 Vgl. In memoriam Dr. Leo Baeck. In: FR X, 37/40, Oktober 1957, S. 108 ff. Dankenswerterweise hat die Herderbücherei (Nr. 53) einen der bedeutenden Vorträge von Leo Baeck erstmals in deutscher Sprache veröffentlicht: *„Individuum ineffabile"*. (In: „Gibt es Grenzen der Naturforschung?" Eranos-Reden von Leo Baeck, Gerald Holton, Hans Kayser, Erwin Schrödinger. Mit einer Einführung von Walter Strolz. Verlag Herder 1966.) Dieser von Dr. Leo Baeck 1947 — kurz nach seiner Befreiung aus Theresienstadt — gehaltene Vortrag findet sich im Rahmen von vier Vorträgen, die auf der Eranos-Tagung in Ascona gehalten wurden.

2 Soll im Verlag Herder erscheinen. Vgl. Ein bedeutsamer Beitrag zur Zeitgeschichte: Pinchas Lapide schreibt: „Warum sollte ein Jude Papst Pius XII. verteidigen?" In: deutschland-berichte (2/8). August 1966 S. 31 f.

Systematische Übersicht über die Literaturhinweise

Ia. Bibel und Theologie

	Seite
P. Altmann: Erwählungstheol. u. Universalismus i. AT	101
J. Barr: Bibelexegese u. moderne Semantik	101
M. Barth: What can a Jew believe about Jesus and still remain a Jew?	153
H. W. Bartsch u. a. (Hrsg.): Kerygma u. Mythos VI.	101
H. W. Bartsch: Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen	111
J. Becker: Das Heil Gottes	101
J. Begrich: Gesammelte Studien zum AT	101
P. Benoit: Exegese und Theologie	101
W. Bienert (Hrsg.): Das Christentum u. d. Juden	102
O. Böcher: Joh. Dualism. i. Zusammenhg. d. nbibl. Judent.	102
H. J. Boecker: Redeformen des Rechtslebens im AT	102
Bonhoeffer: Auswahl	103
Post Bultmann Locutum: Diskuss. Gollwitzer — Braun	103
J. Comblin: Theologie des Friedens	103
P. J. Cools OP: Die biblische Welt	104
O. Cullmann: Heil als Geschichte	104
N. A. Dahl u. a.: Kurze Auslegung des Epheserbriefes	104
Chr. Dietzfelbinger: Heilsgeschichte bei Paulus?	104
A. M. Dubarle: Unter die Sünde verkauft	105
G. Eichholz: Auslegung der Bergpredigt	105
A. K. Fenz: Auf Jahwes Stimme hören	105
H. Flender: Heil und Geschichte i. d. Theologie d. Lukas	105
G. Fohrer: Das Buch Jesaja	105
K. Forster (Hrsg.): D. relig. u. theol. Bedeutung d. AT	106
K. Frör: Biblische Hermeneutik	106
E. Fuchs: Glaube und Erfahrung	106
N. Füglister: Die Heilsbedeutung d. Pascha	107
A. M. Goldberg (Übers.): Die Heilige Schrift des AT	107
G. Greshake: Historie wird Geschichte	107
S. Grill S. O. Cist.: Die Symbolsprache des Hohenliedes	107
E. Haenchen: Der Weg Jesu	107
P. de Haes: Die Schöpfung als Heilsmysterium	108
J. Hempel: Geschichte und Geschichten im AT	108
Hermisson: Sprache u. Ritus i. altisraelitischen Kult	108
A. J. B. Higgins: Menschensohn-Studien	109
Joach. Jermias: Abba. Stud. z. ntest. Theol. u. Zeitgesch.	106
Jörg Jeremias: Theophanie	109
E. Jüngel: Gottes Sein ist im Werden	109
M. Kähler: Jesus u. das AT	119
E. Käsemann: Exegetische Versuche und Besinnungen	109
G. Klein: Theolog. d. Wortes Gottes u. d. Universalgesch.	110
Klaus Koch: Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese	110
U. Kopf-Wendling: Engel im AT	110
W. Kramer: Christos Kyrios Gottessohn	110
L. Krinetzki OSB: Das Hohe Lied	110
W. G. Kümmel: Heilsgeschehen und Geschichte	106
N. Lohfink: Das Siegeslied am Schilfmeer	111
N. Lohfink: D. historische u. d. christl. Auslegung d. AT	156
H. D. Loock: Offenbarung und Geschichte	111
O. Loretz: Die Wahrheit der Bibel	111
O. Loretz: Gottes Wort und menschliche Erfahrung	112
E. Lohse: D. Geschichte d. Leidens u. Sterbens J. Christi	111
R. Mayer: Einleitung in das AT	112
F. Mildenberger: Gottes Tat im Wort	112
K. H. Miskotte: Wenn die Götter schweigen	112
Chr. Müller: Gottes Gerechtigkeit u. Gottes Wort	116
Bo Reicke: Neutestamentliche Zeitgeschichte	112
Bo Reicke/L. Rost (Hrsg.): Bibl.-Histor. Handwörterb.	113
J. Reuss: Der erste Brief an Timotheus	118
A. Richardson: Die Bibel i. Zeitalter d. Wissenschaft	113
M. Rissi: Was ist und was geschehen soll danach	113
A. Robertson: Die Ursprünge d. Christentums	113
W. C. Robinson jun.: Der Weg d. Herrn	114
L. Rost: Das kleine Credo und andere Studien zum AT	114
Ruckstuhl: D. Chronologie d. Letzt. Mahles u. d. Leidens J.	114
L. Ruppert: Die Josephserzählung d. Genesis	114
J. Scharbert: Die Propheten Israels bis 700 v. Chr.	115
G. Schedl: Die Fülle der Zeiten	115
K. H. Schelkle: Der zweite Brief an die Korinther	118
Schildenberger: Lit. Arten d. Geschichtsschreibung i. AT	115
H. R. Schlette: Colloquium salutis	115
H. Schlier: Besinnung auf das NT	115
R. Schmid: Das Bundesopfer in Israel	107
W. H. Schmidt: D. Schöpfungsgesch. d. Priesterschrift	116
W. Schmithals: Paulus und Jakobus	116
K. Schubert: Vom Messias zu Christus	116
K. Schubert (Hrsg.): Bibel und zeitgemäßer Glaube	116
H. J. Schultz (Hrsg.): Die Zeit Jesu	116
H. Schumacher: Lobgesänge biblischer Namen	117
O. J. R. Schwarz: D. 1. Teil d. Damaskusschrift u. d. AT	117
Ed. Schweizer: Neotestamentica	117
E. Sellin/G. Fohrer: Einleitung in das AT	118
S. H. Siedl OCD: Qumran	118
A. Stöger: Das Evangelium nach Lukas	118
A. Suhl: Funktion d. atest. Zitate u. Anspielg. i. Mkev.	104
Szczesny (Hrsg.): Antwort d. Relig. auf 31 Fragen	118
W. Thüsing: Per Christum in Deum	118
W. Trilling: Im Anfang schuf Gott ...	118
H. C. M. Vogt: Studie zur nachexilischen Gemeinde	119
F. Vonessen: Mythos und Wirklichkeit	119
J. Wellhausen: Grundrisse zum AT	119
H. Werner: Abraham	119
C. Westermann: Forschung am AT	119
H. W. Wolff: Amos' geistige Heimat	102
H. W. Wolff: Wegweisung. Gottes Wirken im AT	120

Ib. Jüdische Geschichte und Judentum

	Seite
S. J. Agnon: Im Herzen d. Meere u. a. Erzählungen	120
S. J. Agnon: Der Treueschwur	120
Blumenkranz: Juden u. Judentum i. d. mittelalterl. Kunst	120
I. Blumenthal-Weiss: „empfindsamer Reisebericht" einer Jüdin durch Deutschland	157
W. Boehlich (Hrsg.): Der Berliner Antisemitismusstreit	121
F. Böhm/Dirks (Hrsg.): Judent., Schicksal, Wesen u. Gegenwart	121
J. Bohnke-Kollwitz: Kölner Bibliothek Germania Judaica	154
J. Bright: Geschichte Israels	122
M. Brod: Johannes Reuchlin und sein Kampf	123
M. Buber: Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel	123
M. Buber: Nachlese	125
D. Daube: Collaboration with Tyranny in Rabbinic Law	125
E. Ehrenburg: Sehnsucht — Mein geliebtes Kind	125
Werner Faber: Der Lehrer im Judentum	154
H. Fichte: Das Waisenhaus	125
Chr. Friends: Who is a Jew?	156
Galling: Studien z. Geschichte Israels i. pers. Zeitalter	126
P. F. Ganz u. a. (Hrsg.): Dukus Horant	126
C. Gatterer: „Antisemitismus ohne Juden"	157
Genschel: Verdrängung d. Juden a. d. Wirtschaft i. 3. Reich	126
N. N. Glatzer: Anfänge des Judentums	127
H. L. Goldschmidt: Abschied von Martin Buber	127
H. L. Goldschmidt: Nachruf auf Margarete Susmann	155
E. bin Gorion (Hrsg.): Geschichten aus d. Talmud	127
B. Graubard: Gelesen in den Büchern Mose	128
J. Hermann: „Die Juden und wir anderen"	154
H. Huss/A. Schröder (Hrsg.): Antisemitismus	128
F. K. Kienitz: 5000 Jahre Orient	128
E. Lasker-Schüler: Sämtliche Gedichte	128
N. P. Levinson: Politik und Religion	154
E. G. Lowenthal: Wie ich zum Geographen wurde	155
Th. Maertens: Heidnisch-jüdische Wurzeln d. christl. Feste	129
Joh. Maier: Judaistik: neues Studienfach a. d. phil. Fakultät	154
Th. Mann: Sieben Manifeste z. jüd. Frage. 1936 bis 1948	129
Hugo Marx: Werdegang e. jüd. Staatsanwalts u. Richters	130
Rudolf Meyer: Trad. u. Neuschöpfung i. antik. Judentum	130
G. Meyrink: Der Golem	131
I. Olsvanger (Hrsg.): Rosinkes mit Mandlen	131

Seite

R. Peyrefitte: Die Juden 131
E. Reisner: Die Juden und das Deutsche Reich 131
H. G. Reisner: Eduard Gans 132
R. Rendtorff: Altt. Glaube u. christl. Handeln 155
J. Reuchlin: Gutachten über d. jüdische Schrifttum 134
Th. Röttger (Ausw.): D. Stimme Israels. Dt.-jüd. Lyrik 135
Rosenzweig: Büchlein v. gesund. u. krank. Menschenverst. 135
M. Saalfeld: Judengasse 135
G. Scholem: D. jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen 135
Ernst Simon: Brücken 135
F. Steffensky: Martin Buber zum Gedächtnis 154
M. Susmann: Vom Geheimnis der Freiheit 137
Toury: D. polit. Orientierungen d. Juden i. Deutschl. 132
M. Vogel: The Dilemma of Identity f. the Emancip. Jew 156
R. Weltsch (Hrsg.): Dt. Judentum. Aufstieg u. Krise 132
E. Weymar: „Die deutsche Sendung" als Leitgedanke im Geschichtsunterricht der höheren Schulen 157
H. Wild (Hrsg.): Sonderheft für Else Lasker-Schüler 137
Year Book X (R. Weltsch, Hrsg.): Leo Baeck Institute 137

II. Christlich-jüdische Beziehungen

Gr. Baum: Die Konstitution De Devina Revelatione 153
Kardinal A. Bea: Die Kirche und das jüdische Volk 138
A. Bea/W. A. Visser't Hooft: Friede zwischen Christen 138
Kardinal A. Bea: Il popolo ebraico nel piano divino della salvezza 153
Kardinal A. Bea: Das jüd. Volk u. d. göttl. Heilsplan 154
Kardinal A. Bea: Die Haltung d. Kirche gegenüber d. nichtchristlichen Religionen 154
Alois Beck/Karl Pichl: Wir und die Welt. Arbeitsbuch f. d. Kathol. Religionsunterricht 69
Werner Becker: Die Erklärung über d. Verhältnis d. Kirche z. d. nichtchristl. Religionen 154
Ben-Chorin: D. Judentum i. Ringen d. Gegenwart 138
K. v. Bismarck/Dirks (Hrsg.): Christl. Glaube u. Ideolog. 138
Chouraqui: Cette année à Jérusalem 155
Deutscher Evangelischer Kirchentag 1965: Dokumente 138
W. P. Eckert (Hrsg.): Judenhaß — Schuld d. Christen?! Ergänzungsheft 139
W. P. Eckert: „Judenerklärung" d. Konzils 154
E. L. Ehrlich: Das Konzil und die Juden 155
Werner Faber: Der Lehrer im Judentum 154
F. G. Friedmann/K. Rahner: Unbefangenheit u. Anspruch 155
H. Fries: Ein Friedenspreis f. ökumenische Arbeit 156
M. v. Galli/B. Moosbrugger: Das Konzil und seine Folgen 140
R. R. Geis/ H. J. Kraus (Hrsg.): Versuche d. Verstehens 141
A. Goes: Das Löffelchen 141
G. Heidtmann u. a. (Hrsg.): Protestantische Texte 1965 141
R. Kallner u. a.: Ist das dt.-jüd. Gespräch e. Mythos? 155
O. Karrer: Gesetz d. Stellvertretung. Zum Abschluß d. II. Vatikanischen Konzils 156
H. J. Kraus: Begeg. m. d. Judent. D. Erbe Israels u. d. Christenh. 141
Leuner: Über die Bezeichnung „Judenchrist" 156
R. Neumann: D. Tatbest. o. D. gute Glaube d. Deutsch. 142
R. Pfisterer: Im Schatten des Kreuzes 142
R. Pfisterer: Die Judenerklärung auf d. 2. Vatik. Konzil 157

Seite

J. Ratzinger: Die letzte Sitzungsper. d. Konz. 6
W. Schatz (Hrsg.): Was bedeutet das 2. Vatik. Konzil für uns . . . Protest., Kathol., Alt-Kathol., Ordodoxe, Juden? 19
D. A. Secber: Das 2. Vatikanum 143
H. Spaemann: Die Christen u. d. Volk d. Juden 143
M. Stöhr: Zwischen Antisemitismus u. Philosemitismus 154
Cl. Thoma (Hrsg.): Judentum u. christl. Glaube 143
Gunnel Vallquist: Das 2. Vantikanische Konzil 143

III. Verfolgung und Widerstand

W. Adolph: Hirtenamt u. Hitlerdiktatur 147
E. Bizer: Ein Kampf u. d. Kirche 147
H. Buchheim/H. Krausnick u. a.: Anatomie d. SS-Staates 144
I. Deutschkron: „. . . denn ihrer war d. Hölle" 144
M. Geiger: Der deutsche Kirchenkampf 1933—45 147
A. Hindls: Einer kehrte zurück 145
Jacobsen (Hrsg.): Polit. Erzieh. als psychol. Problem 145
B. M. Kempner: Priester vor Hitlers Tribunalen 145
O. Kopp (Hrsg.): Widerstand u. Erneuerung 146
R. Kühnl: Das Dritte Reich i. d. Presse d. Bundesrepublik 147
H. Langbein: Der Auschwitz-Prozeß 146
Levai: Geh. Reichssache. Pius XII. hat n. geschwiegen 147
M. Ludwig: Aus d. Tagebuch d. Hans O. Über die Deportationen d. Heidelberger Juden 146
G. Marcel: Auf d. Suche n. Wahrh. u. Gerechtigkeit 147
W. Maser: Die Frühgeschichte d. NSDAP 147
B. Naumann: Auschwitz. Strafsache geg. Mulka u. a. 146
I. Neugebauer: Z. Analyse d. Rechtsradikal. i. d. Bundesrep. 154
v. Olenhusen: Die „nichtarisch." Studenten a. d. dt. Hochschulen. Z. n. s. Rassenpolitik 1933—1945 156
H. Ormond: Der Auschwitz-Prozeß 157
T. Prittie: Deutsche gegen Hitler 147
E. Rosenstock-Huessy: Das Geheimnis d. Universität 151
E.-G. Schenck: D. menschl. Elend i. 20. Jh. Pathographie d. Kriegs-, Hunger- u. polit. Katastrophen Europas 151
B. Schneider u. a.: D. Briefe Pius' XII. a. d. dt. Bischöfe 1939—1944 148
E. Sodeikat: Die Verfolgung u. d. Widerstand d. Juden i. d. Fr. Stadt Danzig v. 1933—1945 155
L. Volk: D. Bayerische Episkopat u. d. N. S. 149
L. Volk: K. Faulhabers Stellg. z. Weim. Rep. u. z. NS-Staat 157
L. W. Wells: Ein Sohn Hiobs 152
H. Witschek: Die kirchl. Lage i. Bayern 147
E. Wolf: Kirche im Widerstand 157
J. Wulf: Die Bildenden Künste i. Dritten Reich 152
J. Wulf: Literatur u. Dichtung i. Dritten Reich 152

IV. Zionismus und Staat Israel

Ariel: Berichte über Kunst u. Forschung 153
Fr. Böhm: Die deutsch-israelischen Beziehungen 155
Colbi: short history of Christianity i. the H. Land 152
Paulus Gordan: In Gottes eigenes Land 154
M. Karger-Karin: Israel und wir 153
Fr. Schürholz: Innenpolitische Kräfte in Israel 153
R. Seelmann-Eggebert: Schawei Zion 153
H. Wimmer: Israel, Land ohne Beispiel 153

Wie in den vorangehenden Rundbriefen ist im vorliegenden Heft unter den gleichen Hauptgesichtspunkten, jeweils alphabetisch geordnet, die darin verarbeitete Literatur verzeichnet, um deren Auffindung zu erleichtern.

Voraussichtlich in Folge XIX: Gab es jüdische Ritualmorde? Ein Gutachten für Bamberg, von Dr. Willehad Eckert OP. — Die jüdische allegorische Hohelied-Exegese im Mittelalter von Henning Graf Reventlov. — Die Darstellung Jesu in der neueren jüdischen Literatur. — Israel und Judentum in Examensarbeiten verschiedener Fakultäten. — Stichwortverzeichnis zu den Freiburger Rundbriefen.

Der Rundbrief erscheint in unregelmäßiger Folge. Unkostenbeitrag für dieses Heft DM 12,— und Zustellgebühr (Folge XVIII, Nr. 65—68).
Dr. Gertrud Luckner / Rundbrief Postscheckkonto Karlsruhe Nr. 680 35. Bezug durch Dr. Gertrud Luckner, Freiburg im Breisgau, Werthmannplatz 4.