Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 9 (1953)

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.09.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REZENSIONEN

ROMANO GUARDINI: *Verantwortung.* Gedanken zur Jüdischen Frage. Eine Universitätsrede. Hochland-Bücherei. Kösel-Verlag, München 1952. DM 2.—.

Es handelt sich hier um den Sonderdruck einer Rede, die vor der Tübinger Studentenschaft gehalten und hernach in der katholischen Zeitschrift «Hochland» abgedruckt wurde.

Ausgehend von einer hohen Auffassung von der Sendung der Universität legt der Verfasser eine Besinnung über die Bedeutung des im Namen des deutschen Volkes an den Juden begangenen Verbrechens vor. Diese Besinnung erweitert sich zu einer geistvollen Durchleuchtung des Verhältnisses von Staat und Individuum. Der Gedanke der Kollektivschuld wird abgelehnt. An seine Stelle tritt die Lehre von der Kollektiv-Verantwortung.

Die Schrift ist nach Form und Inhalt für eine akademisch gebildete Leserschaft bestimmt.

Zürich *Robert Brunner*

BRUNO BLAU: *Das Ausnahmerecht für die Juden in den europäischen Ländern 1933—1945. I. Teil.* New York 1952. Printed by William Kober, 270 Lafayette Street, New York 12, N.Y., USA.

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, sämtliche Gesetze und Verordnungen, die im Deutschen Reich vom 30. Januar 1933 bis Ende 1944 erschienen sind und die diskriminierende Bestimmungen gegen die Juden enthalten, zu sammeln. Im I. Teil dieses Quellenwerkes, der nun vorliegt in einem Sonderband, wird die Gesetzgebung im Deutschen Reich, wie es am 1. Januar 1937 bestand, berücksichtigt. Ein II. Teil wird die antijüdische Gesetzgebung in den von den Deutschen in den nachfolgenden Jahren unterworfenen Ländern enthalten. Das Sammelwerk will vor allem den Historikern dienen.

Zürich *Robert Brunner*

MAX BROD: *Der Meister.* C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh.

In seinem grundlegenden Werke über die griechische Pistis und die hebräische Emuna «Zwei Glaubensweisen» (Zürich 1950, Manesse-Verlag), schreibt *Martin Buber* im Vorwort:

«Jesus habe ich von Jugend auf als meinen großen Bruder empfunden ... Gewisser als je ist es mir, daß ihm ein großer Platz in der Glaubensgeschichte Jisraels zukommt und daß dieser Platz durch keine der üblichen Kategorien umschrieben werden kann.»

Mit diesen Bekenntnis-Sätzen umschreibt Buber einen Tatbestand, der typisch ist für ein neues jüdisches Verhältnis zur Gestalt Jesu. Langsam fallen die Scheidewände, die die christliche Kirche zwischen dem jüdischen Volke und seinem großen tragischen Sohn, Jesus von Nazareth, errichtet hat. Durch das Palimpsest des kirchlichen Christus hindurch werden die Züge des großen Juden von Nazareth den späten jüdischen Generationen als brüderliches Antlitz sichtbar. *Leo Baeck* deutete das «Evangelium als Zeugnis der jüdischen Glaubensgeschichte» und *Joseph Klausner* stellte in seinem berühmten hebräischen Werk «Jesus von Nazareth», Jesus in die gewaltige Sukzession der jüdischen Überlieferung. Der hebräische Dichter *A. Kabak* gab in seinem zweibändigen Jesus-Roman «Bemischol Hazar» eine Darstellung des nazarenischen Gottsuchers aus tiefer jüdischer Gläubigkeit heraus und der assimilierte Jude *Emil Ludwig* fand in seinem Buche «Der Menschensohn» über Jesus zurück zu seinem eigenen Volke. Problematischer bleibt für uns der Versuch *Schalom Aschs*, der in seinem weit verbreiteten Roman «Der Nazarener» vielleicht die Grenze jüdischer Erfassung der Jesus-Gestalt stellenweise überschritt und sich allzusehr dem dogmatischen Christus der Kirche näherte. Aber alle diese Versuche laufen hinaus auf eine *Heimholung Jesu in das jüdische Volk*, eine Tatsache, auf die der schwedische Theologe *Goesta Lindeskog* in seiner umfassenden Arbeit «Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum» (Uppsala 1938) nachdrücklichst hingewiesen hat.

Zu der heute schon stattlichen Reihe von bewußt jüdischen Büchern über Jesus von Nazareth tritt nun der große historische Roman des Dichters und Philosophen *Max Brod «Der Meister»*. Max Brod sieht in Jesus eine zentrale Gestalt, die zum Aufstand der Juden gegen Rom führte; diese politische Sicht Jesu rückt Brods Deutung in die Nähe von *R. Eisler*, dem jüdischen Jesus-Forscher, dessen großes Werk «Jesus Basileus» heute schon halb vergessen ist. Gewiß kann man der Gestalt Jesu nicht gerecht werden, wenn man sie nur im Lichte der Widerstandsbewegung gegen Rom sieht, und Brod empfindet auch immer wieder, daß die Jesus-Gestalt so reich an Widersprüchen und so überaus komplex ist, daß jede einseitige Beleuchtung zur Verzerrung führen müßte.

Deshalb wird hier der erzählerische Kunstgriff angewendet, Jesus niemals direkt, sondern immer nur indirekt zu schildern. Er wird gesehen mit den erstaunten Augen des Griechen Meleagros, der die Hauptfigur des Romans ist, und wiederum mit dem liebend-bewundernden Blick der Stiefschwester Jesu, der rührenden Schoschana, die als eine Art hebräischer Ophelia zu Max Brods schönsten Frauengestalten gehört. Und endlich sehen wir den «Meister» mit dem verzehrend-düsteren Blick des dunklen Jüngers, Judas, der die interessanteste Gestalt des Romans sein dürfte.

Die Judas-Gestalt war ja ebenfalls in den letzten Jahrzehnten den mannigfachsten Deutungen ausgesetzt. Schon der Sozialist *Kautsky* hat in seinem «Ursprung des Christentums», vor über 50 Jahren, darauf hingewiesen, daß Judas eigentlich nichts zu verraten hatte. Wenn er den Aufent-

haltsort Jesu den sadduzäisch-pharisäischen Behörden «für 30 Silberlinge» angezeigt habe, so sei dies ebenso gewesen, wie wenn ein Spitzel der Polizei die Adresse des Sozialisten Bebel hätte «verraten» wollen, eine Adresse, die doch im Adreßbuch stand.

Daß der «Verrat» des Judas also nicht einfach die Tat eines Provokateurs und Abtrünnigen war, hat man seit langem erkannt. Die griechisch-orthodoxe Kirche machte Judas zu einem Heiligen, der durch seine Opfertat die Passion auslöste, welche die Erlösung der Welt herbeiführen sollte. Der Antroposoph *Rudolf Steiner* erkannte in Judas eine Wiederverkörperung des Juda Makkabi, also des messianischen Aktivisten, und der germanische Mystiker *Hans Blüher* erklärte in seiner «Aristie des Jesus von Nazareth», daß Judas unter hypnotischem Zwang gehandelt habe, der von Jesus selbst ausgegangen sei.

Max Brod gibt der Judas-Figur und ihrem rätselhaften «Verrat» eine noch weit tiefere Deutung. Für ihn ist Judas, der zunächst unter dem griechischen Namen Jason auftritt, ein jüdischer Assimilant der Antike. Zerfressen von jenem «jüdischen Selbsthaß», den der tragische *Theodor Lessing* klassisch dargestellt hat, lebt er in Ägypten und verheimlicht sein Judentum und seine palästinensische Herkunft vor seinen hellenistischen Freunden. Des Jason-Judas Selbsthaß führt zum Menschenhaß schlechthin und treibt ihn in die Arme von Mysterienkulten, die in nihilistischer Weltverneinung auf die Auflösung der Menschheit hinzielen. Max Brod nahm hier gewisse religionsgeschichtliche Verschiebungen vor und schildert meisterhaft Kulte, die eigentlich der Ära des Erz-Ketzers Marcion angehörten, also der frühchristlichen Gnosis. In Schlangenanbetung und widerlicher Sperma-Vergeudung huldigen diese Feinde des Menschengeschlechtes dem Untergang. Zu diesem Jason-Judas dringt die Kunde von dem Auftreten des galliläischen Wanderpredigers, und in gewissen weltverneinenden Worten Jesu glaubt er einen Bundesgenossen gefunden zu haben und reist zu ihm an den «taubengrauen See» von Tiberias.

Für eine Weile ist jener Jason-Judas hingerissen von der charismatischen Persönlichkeit des Galliläers, aber dann müssen sie sich doch notwendig entzweien. Soweit bei Jesus Weltverneinung anklingt, entspringt sie einer verbrennenden Liebe, bei Jason-Judas aber ist sie Ausfluß eines abgründigen Hasses. So wendet sich der dunkle Jünger wieder von seinem Meister ab. Diese Wendung benutzt der schlaue Tuscus, ein römischer Geheimagent, dazu, die Version auszusprengen, Jesus sei von seinem eigenen Jünger verraten worden, wobei das «traditionelle Motiv» der 30 Silberlinge (Secharia XI, 12) geschickt mit in Umlauf gesetzt wird. Jason-Judas erkennt, daß er den Makel dieser Propaganda-Lüge nicht mehr von sich abstreifen kann, und wird so in den Tod getrieben. Eine kühne, dichterische Umdeutung der noch immer rätselhaften Gestalt des «negativen Zeugen» im Evangelium.

In dreifacher Sicht wird Jesus dargestellt: wir sehen ihn mit den Augen des Griechen Meleagros, des «guten Jungen», der sich schließlich, ein antiker Wingate, der jüdischen Widerstandsbewegung anschließt. Wir sehen ihn

mit den träumerischen Augen der blütenzarten Schoschana, die über den Kreuzestod des geliebten Stiefbruders wahnsinnig wird, und endlich wird der grübelnde Blick des Jason-Judas auf die überirdisch aufleuchtende Gestalt des unfaßbaren Nazareners gelenkt.

Eine Fülle von Randfiguren gruppieren sich um die tragenden Gestalten. Vor allem ist hier der lächerliche Schwächling Pilatus zu nennen, der glaubt, durch seine lateinischen Nachdichtungen griechischer Lyriker einen Hauch Unsterblichkeit zu ergattern, und nicht ahnt, daß er durch den Prozeß gegen den galliläischen Rebellen ins . . . Credo eingehen wird.

Brods Jesus-Roman ist nicht nur ein jüdisches Buch, er ist vor allem auch ein israelisches Buch: die Landschaft Palästinas ist hier aus der intimen Kenntnis der Felsen und Seen, der Städte und des Himmels über Jerusalem und dem Galil gezeichnet und gibt dem ganzen Buch einen Hauch erlebter Unmittelbarkeit. Und weiter: ein Autor wie Max Brod, der den Aufstand des jüdischen Palästinas gegen die britische Mandatsmacht im Lande miterlebt hat, konnte gar nicht anders, als in den Römern die Vorläufer der Kolonial-Engländer sehen und in den Zeloten der jüdischen Antike die Ahnen der hebräischen Untergrundkämpfer von gestern. So wird die Geschichte hier allenthalben transparent, und wir erleben sie nicht als klassisches Altertum, sondern als jüngste, miterlittene Vergangenheit.

Ein großer dichterischer Wurf, eine jüdische Deutung des Evangeliums, und eine echte Verlebendigung zweitausendjähriger Vergangenheit sind Max Brod gelungen.

Der Dichter fügt seinem Werke ein Nachwort an, das den dichterischen Wahrheitsbegriff vom historischen in klarer Weise abgrenzt. Gerade Max Brod, der große Erneuerer des historischen Romans, dem wir Spitzenleistungen dieser Literaturgattung zu verdanken haben — Tycho Brahe, Reubeni, Galilei — ist, wie kein anderer, ermächtigt, die Problematik von «Dichtung und Wahrheit» im historisch-künstlerischen Raum darzulegen.

Mit einem Friedenswunsch für alle, die «guten Willens in der Seele» sind, schließt dieses Werk, das dazu berufen ist, eine Brücke zu schlagen zwischen Judentum und Christentum, zwischen dem Volke Jesu und seiner Weltgemeinde und zwischen dem Äon einer Weltwende vor 2000 Jahren — zu einer neuen Wende in unseren Tagen.

Jerusalem *Schalom Ben-Chorin*

OTTO VON HARLING: *Um Zions willen.* Ein Leben im Dienst des Evangeliums unter Israel. Freimund-Verlag, Neudettelsau 1952. S. 72.

Nachdem vor Jahren in dieser Zeitschrift (Bd. 2, 1946) zum 80. Geburtstag des greisen Verfassers ein Aufsatz erschien, ist es uns eine besondere Freude, heute auf diese neuliche Schrift Harlings hinzuweisen. In einer außerordentlich feinen und sympathischen Weise schildert er seine Lebensarbeit, die ganz dem christlichen Missionsdienst unter den Juden gewidmet

war. Erst Missionar in Rumänien im Auftrag der Norwegischen Judenmission hat Harling 1903 die Leitung des von Delitzsch begründeten Institutum Judaicum in Leipzig, das sich die Ausbildung von Judenmissionaren zur Aufgabe gemacht hatte, übernommen. In dieser Stellung diente er bis zum Jahre 1935. Die Schrift ist nicht nur interessant als Lebensbild, sondern darf als wichtiger Beitrag zur Geschichte der Judenmission in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts angesprochen werden.

Zürich *Robert Brunner*

FRITZ BAMMEL: Das heilige Mahl im Glauben der Völker. Bertelsmann-Gütersloh, 1950, 199 S.

GEORG WALTHER: Jesus, das Passalamm des neuen Bundes. Bertelsmann-Gütersloh, 1950, 100 S.

BO REICKE: Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier. Uppsala Universitets Arsskrift 1951, 5, 444 S.

Von drei verschiedenen Seiten wird hier ein Zugang zum heiligen Abendmahl versucht. Bammel zieht die Linien zur allgemeinen Religionsgeschichte. Walther erblickt den Zentralgedanken des Herrenmahles in der Bindung an die Passafeier. Reicke legt eine liturgiegeschichtliche Untersuchung über die Verbindung zwischen Liebesmahl und Diakonie vor.

Bammel ordnet die ausgedehnten religionsgeschichtlichen Phänomene der Beziehungen zwischen Kultmahl und menschlicher Existenz in verschiedenen Typen, wobei eine beigelegte Tabelle den Überblick erleichtert. Die sakramentalen Mahlzeiten ermöglichen und stärken die vitale Existenz des einzelnen Menschen (Lebensunterhalt, Fortpflanzung, Sicherheit vor der Gottheit usw.). Aber auch die Gemeinschaft (Stamm, Sippe usw.), sowie die seelisch-geistige Existenz, ja auch das Weiterleben nach dem Tode sind positive Auswirkungen dieser Mahlzeiten. Dagegen sind aber auch die negativen Beziehungen, die sich in Gottesurteil, Rache u. a. erweisen, festzustellen. Durch alle Religionen hindurch geht das Gemeinsame, daß die sakramentale Feier mit der menschlichen Existenz verbunden ist, ferner, daß überall der Gemeinschaftsgedanke zum Ausdruck kommt. Hinsichtlich der Unterschiede zieht Bammel eine aufsteigende Linie von den noch nicht ethischen Religionen, deren Anliegen sich vor allem auf die Erhaltung des äußerlichen Lebens beschränkt, bis hin zu den Erlöserreligionen, wo das heilige Mahl Anteil am Erlöser und damit am ewigen Leben gibt.

Die wertvolle Materialsammlung stellt auch das christliche Abendmahl in diese religionsgeschichtlichen Analogien hinein und gibt von da manche wichtige Einzelerkenntnis. Aber ob die Frage der *Wahrheit* des christlichen Abendmahles, die der Verfasser bewußt nicht zur Diskussion stellen will, nicht gerade auf das ganze aufgebrachte Material ein neues Licht werfen und auch das ganze Schema der Typologie in Frage stellen würde? Das ist

das Bedenken, das wir einer Arbeit gegenüber stellen, die von der allgemeinen Religionsgeschichte her eine Hilfe in die heutige Abendmahlsfragen zu bringen beansprucht.

Nach Inhalt und Methode geht *Walther* von der entgegengesetzten Seite an seine Aufgabe heran. Aus dem Messiasbewußtsein Jesu heraus postuliert er, daß Jesus, der sich zugleich auf Grund der at.lichen Schriften zum Opfertode bestimmt sah, notwendigerweise zur Frage geführt wurde: «Welchem Opfertiere werde ich in meinem Tode am meisten gleichen?» (S. 13f.). Der Blick auf das AT, aber auch die Macht der Stunde führten dazu, daß sich Jesus am Gründonnerstag als das Passalamm präsentierte. Der Parallelismus zwischen dem Passalamm und Jesu Schicksal (in den Tod gegeben, Blut fließt zur Schonung, dient als Schutzzeichen, S. 41) drängte sich zu stark auf. So kommt Walther zum Ergebnis, daß der Gedanke an das neue Passalamm, unter Ausschluß etwa der eschatologischen Linie, als der Mittelpunkt des Herrenmahles anzusehen ist (S. 48).

So sehr m. E. das Anliegen dieses Buches, die Bedeutung des Passalammes für die Ausgestaltung des Abendmahles hervorzuheben, wichtig ist, so scheint mir doch der Weg, auf dem die Resultate gefunden werden, gefährlich zu sein. Einmal wird in allzu vereinfachender Weise den einzelnen Aussagen der Evangelien eine zu große *historische* Glaubwürdigkeit zuerkannt. Wenn wir auf diesem Wege weiterfahren würden, kämen wir wieder zum alten erledigten Versuche, aus den Quellen ein sog. «Leben Jesu» zu konstruieren, vgl. etwa die unbekümmerten Rückschlüsse auf das Leben Jesu, S. 11, 13, 33 u. a. Damit hängt das andere Vorgehen zusammen, aus exegetischen Erhebungen auf schmaler Basis heraus zu postulieren, wie Jesus geurteilt und gedacht haben müsse (vgl. die postulierende Methode S. 13; «die Macht der Stunde», S. 38; das Passalamm «mußte» zum Vergleich herausfordern, S. 39; die Stunde «erforderte» etwas, das dem Leibe des Passalammes gleich zerteilt und gegessen werden konnte, S. 43; weil nur vom Passalamm her der Parallelismus von Brot und Wein begründet ist, darum «muß» der Leib gegessen werden, S. 46). Eine sich mehr an den Text haltende Exegese hätte erst recht zur Bedeutung der Passafeier für das Abendmahl geführt, allerdings nicht in dem Sinne, daß hier der ausschließliche Zentralgedanke vorhanden sei, sondern in Verbindung mit dem Bundesgedanken (Jer. 31, Ex. 24 u. a.), der endzeitlichen Hoffnung und vor allem dem Gottesknecht von Jes. 53. Der Blick auf das Passalamm wird nicht schon bei den Synoptikern, sondern erst bei Johannes zum beherrschenden Faktor!

Vom gewonnenen Ergebnis aus ordnen sich für Walther die weiteren Fragen um das Abendmahl. Das letzte Mahl Jesu ist ein bewußtes Ineinander von alter und neuer Passafeier, S. 49ff.; das Brotbrechen als Gemeindefeier und das eigentliche Herrenmahl sind zu unterscheiden, S. 60ff.; die hellenistischen Mahlfeiern sind für das Verständnis der Eucharistie belanglos, S. 66ff.; die paulinische Lehre steht nahe bei derjenigen Jesu, S. 77ff.; das

Abendmahl hat seine symbolische Seite, daneben aber bietet es die Realpräsenz Christi, S. 86ff. So sehr wir bei all diesen Fragen den Ausgangspunkt Walthers im Auge zu behalten haben, so wirken seine Ausführungen doch wieder anregend.

Das bedeutendste der drei Bücher, nicht nur an Umfang, sondern auch nach dem Inhalt, ist ohne Zweifel die Untersuchung von *Bo Reicke*. Hier wird ein ausgedehntes Material über den Zusammenhang zwischen Liebesmahl und Armenfürsorge ausgebreitet und sorgfältig verarbeitet. Im Gegensatz zu Lietzmanns «Messe und Herrnmahl» und Wetters «Das christliche Mysterium» geht Reicke von den Texten des Neuen Testamentes aus, um von hier aus bis zu den Kirchenvätern vorzustoßen.

Der erste Teil zeigt, wie die Diakonie von Anfang an mit dem Abendmahl verbunden war und auch trotz einzelner loslösender Kräfte immer damit verbunden blieb. Als älteste Belege für diese Einheit sind nicht nur die Speisung der 5000 durch Jesus, die Abendmahlsrede Luk. 22,24ff. und Joh. 13, sondern vor allem auch Apg. 2, 42 zu nennen, wo die «koinonia» mit der Lehre, dem Brotbrechen und dem Gebet zusammen genannt wird. Auch wenn wir dem Vorschlag Reickes, dieses Wort nicht als «*Gemeinschaft* an den Gütern», sondern als «Güter*austeilung*» zu verstehen, nicht zustimmen können, so wird die Verbundenheit der Eucharistie mit der Armenfürsorge doch deutlich. Trotzdem nach Apg. 6 die eigentliche Diakonie vom gottesdienstlichen Handeln organisatorisch abgetrennt wurde, ist die Verbindung nicht nur in den paulinischen Gemeinden (1. Kor. 11!), sondern auch in der späteren Kirche sehr lebendig geblieben. An dieser großen Linie ändern auch gewisse spätere Sonderformen, wie die Verwendung der dargebrachten Gaben für den Unterhalt der Priester statt der Armen, die «Privatagapen», bei denen ein Reicher in eucharistieähnlicher Form die Armen und Witwen zu Gaste lud, die Gedächtnisfeiern für Verstorbene und die Abschiedsmahlzeiten mit den zum Tode geweihten Märtyrern nicht viel (Kap. IV—VI). Das VII. Kapitel stellt die Frage, wo diese organische Verbindung zwischen Herrnmahl und Diakonie begründet sei. Die Antwort liegt im geschichtlichen Zusammenhang mit dem Alten Testament. Dort ist die Festfreude, zu welcher die Austeilung von Brot und Trank an das gesamte Volk gehört, also die «Diakonie» ein integrierender Bestandteil der Bundesmahlzeiten und Jahresfeste.

Mit der sog. nordischen Schule sieht Reicke in der alttestamentlichen Festideologie den Keim zur Eschatologie. Der damit verbundenen Problematik geht nun der zweite Teil nach. Die in den Festen zum Ausdruck kommende Erlösungshoffnung konnte nämlich in doppelter Weise aufgefaßt werden, einmal im rein materialistischen Sinne bis hin zum judaistisch-politischen Zionismus, der die diesseitige Herstellung des Reiches Israels erhoffte, dann aber auch im spiritualistischen Sinne als Hoffnung auf eine zukünftige unpolitische, übersinnliche transzendentale Erlösung (S. 188). Die neutestamentliche Festfreude, deren causa efficiens wohl die Auf-

erstehung Christi ist, die aber doch als causa substantialis die at.liche Festideologie hat (S. 224ff.), steht nun in Gefahr, in hedonistisch-materialistischer Weise zu einem Trinkgelage verfälscht zu werden. Als Gegengewicht zu solchen Entgleisungen haben die ersten Christen nun eben die Diakonie betont.

Damit ist das Thema des dritten Teiles aufgerollt, der vor allem die nt.lichen Briefe auf diese Frontstellung hin abhört. Die Überschrift «Zelos und Agitation» deutet an, daß es gilt, die echte Festfreude des Abendmahles von einer sich in maßlosen Zechereien äußernden Opposition zur bestehenden Gesellschaftsordnung abzugrenzen. Eine Schlüsselstellung nimmt hier 1. Kor. 11 ein. Das «unordentliche Wesen» bei den korinthischen Feiern geht nicht einfach auf die heidnischen Götzenfeste zurück. Die Ungeduld derer, die, ohne zu warten, sich auf die Speisen stürzen (V. 21.33), ist auf die Judaisten zurückzuführen, welche ihr besonderes Passa feiern wollen, bevor die rituell Unreinen kommen! (268ff.). In ihrer materialistisch-eschatologischen Festfreude verbinden sich gnostische Schwärmerei und judaistische Gesellschaftsverachtung. Demgegenüber betont der paulinische Abendmahlsbericht die «anamnesis» an den Tod Jesu, welche in der Art des hellenistischen Totenkultes zu verstehen ist. Reicke nimmt hier sogar an, daß Jesus selbst bei seinen Einsetzungsworten an spätjüdische Totenkulte gedacht habe. Es ist hier sehr verwunderlich, daß Reicke, der doch sonst die Beziehung zum Alten Testament so klar sieht, das «Gedächtnis» an die Erlösungstat Gottes beim Passa (vgl. 2. Mose 12,14 u. a.) ganz beiseite stellt (S. 257ff.). — Die Briefe des Jakobus und des Petrus wehren sich gegen die indirekten Einflüsse des weitverbreiteten Vereinswesens auf die Gestaltung des Abendmahles. Ein interessanter Exkurs macht sichtbar, wie sich in den «thiasoi» soziale und gesellschaftliche Opposition, aber auch politische Strebereien breit machen, so daß begreiflicherweise das obrigkeitliche Mißtrauen wach werden mußte, wenn die geheimen Zusammenkünfte der Christen unter diesem Vorzeichen bekannt wurden!

Durch kühne Aufstellung neuer Thesen und deren ausführliche Begründung hat Bo Reicke der nt.lichen Wissenschaft, aber auch der Liturgiegeschichte ganz neue Impulse verliehen. Vor allem aber hat er eine Lücke gefüllt, indem er einmal konsequent das enge Ineinander von Kultus und Liebestätigkeit untersucht hat. Es tut seiner Leistung aber keinen Abbruch, wenn am Schluß noch ein grundsätzliches Bedenken angemeldet wird. Wenn die enge Verbindung zwischen Diakonie und Abendmahl ihre historische Begründung im Alten Testament findet, so ist dies sicher richtig, aber doch nur einseitig gesehen. Letztlich ist nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes diese Verbindung eben auch nach ihrer Substanz in der Person Jesu begründet, welcher der Bruder der Schwachen und Armen wurde. Das ist der Grund, weshalb die Gemeinde, die sich mit ihm verbunden weiß, auch den Armen in das Herrnmahl mit einschließt. In diesem Zusammenhang wären auch jene Stellen heranzuziehen, an welchen Jesus sich als der Menschensohn

mit seinen geringen Brüdern identifiziert (Matth. 25,31ff.) oder wo er als der kollektive neue Adam verstanden wird (Rö. 5,12f.). Von hier aus würde auch das relative Recht einer «materialistischen» christlichen Hoffnung sichtbar, die davon weiß, daß Gottes Wege in der Leiblichkeit enden!

Fehraltorf *Christian Maurer*

MARTIN NOTH: *Geschichte Israels*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1950, 395 S.

Ein hervorragender Kenner des Alten Testamentes und seiner orientalischen Umwelt schreibt hier die Geschichte des Abrahamsvolkes in der Zeit von ca. 1200 a. Chr. bis ca. 100 a. Chr. als die Geschichte Israels, will sagen eines Stämmebundes, der vorwiegend sakralen Zwecken dient.

In § 1 bestimmt er den Gegenstand seiner Darstellung. § 2 schildert «Das Land Israels». § 3 stellt «Die geschichtliche Lage um 1200 a. Chr.» dar. In § 4 endlich werden «Die Quellen der Geschichte Israels» aufgezeigt. Diesen einleitenden Abschnitten läßt der Verfasser die Darstellung des Geschichtsverlaufes folgen, den er in vier Teile aufgeteilt hat. Zunächst wird die «Entstehung der israelitischen Stämme» beschrieben unter Einschluß ihrer besonderen Traditionen. Es folgt als zweiter Teil eine Darstellung über «Das Leben des alten Israel in der palästinisch-syrischen Welt», über «Die Selbstbehauptung der Stämme im Kulturlande»; der «Übergang zur politischen Machtentfaltung» unter Saul, David und Salomo wird geschildert, und endlich noch: «Das Nebeneinander der Kleinstaaten Juda und Israel». Der dritte Teil führt unter dem Titel: «Israel unter der Herrschaft orientalischer Großmächte» weiter bis in die Zeit um ca. 200 a. Chr. Der vierte Teil behandelt «Die makkabäische Erhebung» und «Die Erneuerung des Königtums» wie auch «Die römische Zeit». Diese Epoche ist nach dem Verfasser diejenige des Niederganges und Zerfalles Israels.

Eine ungemein reiche Fülle an Stoff wird in dieser Geschichtsschau verarbeitet und mit souveränem Zugriff geordnet. Von besonderem Interesse ist der Einsatz dieser Darstellung. M. Noth geht von der Auffassung aus, daß der Historiker sich erst mit der Zeit der Landnahme Israels in Palästina auf historisch gesichertem Boden befinde. Er läßt daher seine Geschichte Israels nicht mit den Patriarchen beginnen, sondern mit der Zeit, wo die 12 Stämme im Heiligen Lande sich seßhaft machten. Die Patriarchenerzählungen empfangen ihre Würdigung als Traditionsgut über eine frühere «ungeschichtliche» Zeit dieser Stämme, dem dann freilich nicht aller historischer Wert abgesprochen wird.

Daß der Verfasser mit diesem Einsatz ungeteilten Beifall findet, ist von vorneherein nicht zu erwarten. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Frage, wo die Grenze liegt zwischen Geschichtlichem und Vorgeschichtlichem, nie zu Ruhe kommen kann, und daß diese Grenze auch fortwährend in Bewegung ist, solange es eine Geschichtsforschung gibt. Die Darstellung

Noths hat aber darüber hinaus ihre besondere Problematik. Sie liegt im Gegenstand der Darstellung selber.

Die Geschichte des Abrahamsvolkes im genannten Zeitraum als Geschichte Israels zu konzipieren, ist ohne Zweifel ein interessanter Versuch. Vor allem läßt derselbe wie das vorliegende Buch zeigt, etwas sichtbar werden von der Einzigartigkeit und Einmaligkeit der Geschichte dieses Volkes bei all ihrer Verflochtenheit mit der Geschichte der Völker seiner Umwelt. Es erhebt sich aber dagegen die grundsätzliche Frage, ob das, was mit Israel gemeint ist — es geht ja dabei, wie der Verfasser sehr wohl weiß, letztlich um ein Übergeschichtliches —, überhaupt zu einer Zeit so in die Geschichte eingegangen ist, daß es geschichtlich erfaßt und dargestellt werden kann. Das gilt in besonderer Weise für die Zeit, in der M. Noth seine Geschichte Israels anheben läßt und gilt erst recht wieder für die Zeit, die er als die Epoche des Zerfalles und Unterganges derselben betrachten möchte. Ist die Geschichte Israels im ersten vorchristlichen Jahrhundert wirklich zu Ende? Oder geht sie vielleicht weiter in der Geschichte der Juden, möglicherweise mit nicht geringerer historischer Evidenz als in dem Jahrtausend vorher, mit dem sich die Darstellung des vorliegenden Buches befaßt?

Es gehört neben der umfassenden sachlichen Orientierung zu den besonderen Vorzügen der Darstellung Martin Noths, daß er diese Fragen selber empfindet und fortwährend darauf Antwort zu geben sucht.

Zürich *Robert Brunner*

MISZELLE

ELIA BEI ZWINGLI

Georg Molin schreibt in dem Teil seines lehrreichen und eindrucksvollen Aufsatzes über *Eliahu*, der die Nachwirkung des Propheten skizziert: «Die evangelische Kirche hat sich mit Elias wenig, fast zu wenig befaßt. Vergeblich sucht man reformatorische Schriften nach seinem Namen durch. Bei Calvin wird er kaum erwähnt; bei Zwingli gar nicht, bei Luther selten». (Judaica, 8. Jahrg., S. 90f.) Dieser Satz bedarf, was *Zwingli* betrifft, einer Ergänzung. Zwingli erwähnt den Propheten mehrfach, freilich meistens nur kurz, aber einige Male in zentralen Stücken, nämlich solchen, in denen es ihm um die Beurteilung des Auftrages der Reformationsbewegung und des Wesens der Gegnerschaft gegen dieselbe geht. Für ihn ist das evangelische