

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 39 (1983)

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: 13.02.2026

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

hain eingeladen, in deren Rahmen ein Sprachtest in Ivrit und intensive Gespräche mit den Bewerbern stattfinden, aufgrund deren die Auswahl getroffen wird. Der Arbeitskreis bemüht sich darum, die Kosten des Studiums einschliesslich Begleitprogramm und die Reisekosten zu finanzieren. Interessenten sollen sich beim Vorsitzenden des Arbeitskreises, Pfarrer Martin Stöhr, Evang. Akademie Arnoldshain, 6384 Schmitten 1, melden.

Arnulf H. Baumann.

Aus : *Friede über Israel*, Nr. 2/1983.

REZENSIONEN

Ira Chernus, MYSTICISM IN RABBINIC JUDAISM. Studies in the History of Midrash. XII, 145 S., Berlin-N. Y. : W. De Gruyter 1982 (= Studia JUDAICA XI). DM 62.—.

Verf. ist Professor für Religionswissenschaft an der Univ. Colorado in Boulder, USA. Er dissertierte an der Temple-Univ. mit einer Arbeit über « The Symbolism of the Rabbinic Aggada » (1975). Vorliegender Bd. umfasst acht ursprünglich separat veröffentlichte Aufsätze, die alle den Beziehungen zwischen *MERKAVA*-Mystik und rabbinischem Judentum nachgehen. Die Aufsätze 1-4 befassen sich dabei mit Aspekten von *matan tora* und Mystik, 5-8 eher mit der Beziehung von Mystik und *Eschatologie*.

(1) *Revelation and Merkabah Mysticism in Tannaitic Midrash (1-16)* : Chernus versucht mittels knapper Motiv-Analyse einschlägiger Midraschim zum Sinai-Geschehen im Anschluss an G. SCHOLEM die These zu unterstützen, dass von R. Aqiba an bis zur letzten Generation der Tannaim literarisch mit der Merkava-Mystik vergleichbar ausgedrückte mystische Erfahrung zu finden ist (vgl. S. LIEBERMANN und R. J. Zwi WERBLOWSKY). — Während sich Merkava-Mystiker nach den Sinai-Midraschim orientierten, bemühten sich andererseits Tannaiten, ihre Midraschim für diese Erfahrung inhaltlich und formal offenzuhalten.

(2) *Revelation and Merkabah Mysticism in Third-Century Midrash (17-32)* : R. Yohanan hat als erster Amoräer des 3. Jh. die verschiedenen Ausdrucksformen der Merkava-Mystik zusammengebracht (Pes R 21.7 u. Parr). Das Motiv der direkten Gottesschau durch jeden Israeliten am Sinai, verbunden mit Unsterblichkeit und die Zahl der Thronwagen und Engel kommen jetzt zu den Themen des 2. Jh. hinzu.

(3/4) *Revelation and Initiatory Death in third Century Midrash (33-57) // after the third Century (58-73)* : Es wird die Verbindung von *matan tora* und Tod in Ex 20,19 u. Dtn 5,21-24 nach bShab 88b und Parr untersucht (2. Jh., verstärkt im 3. Jh.) Das Midrash-Thema spiegelt Gefahren mystischen Judentums wieder, vor denen es zu warnen gilt, ohne die Erfahrung an sich leugnen zu können. Neben der möglichen Dichotomie von esoterischem Wissen um die gefährliche Macht der Tora und ihrer lebensspendenden Kraft in der exoterischen Predigt ist der « initiatory death » nach Mircea ELIADE ein interpretativer Zugang (50ff).

(5) *Nourished by the Splendour of the Shekinah- a mystical motif in Rabbinic Midrash (74-87)*: Verf. fragt nach der Belohnung, wie sie dem Gerechten im rabbinischen Judentum versprochen ist und den möglichen Parallelen in der Merkava (Auseinandersetzung mit K. Schubert, J. Maier, I. Gruenwald, P. S. Alexander). Ausgehend von j Ber 17a, ein Dictum von Rav zu Ex 24,11, untersucht er das Motiv des «Glanzes der Shekhina», mit dem der Gerechte belohnt («genährt») wird, in der Hekhalot-Literatur. Wahrscheinlich ist, dass die Mehrzahl der Rabbinen noch gewissenhaft zwischen der Erfahrung der Merkava und dem Erleben nach dem Tode unterscheidet. Dem geht Verf. in Kap. (6) nach: *Merkabah Mysticism and Eschatology in Midrash (88-107)*: Chernus greift auf Jenseitsvorstellungen zurück, wie er sie bereits in seiner Dissertation beschrieben hatte. Die Tendenz, mystische Erfahrung von endgültiger Erlösung zu trennen, bleibt in den *ursprünglichen* Texten klar erkennbar. Der Mystiker empfand sein Erleben nicht als «Vorgeschmack» auf die endgültige Erlösung; ein soteriologisches Interesse stand für ihn (im Gegensatz zur Gnosis!) nicht im Vordergrund.

(7) *A Wall of Fire round about, on the history of an Eschatological Motif in Midrash (108-125)*: Ausgehend von Sach 2,9 findet der Autor folgende Motivthemen des Motivbildes «Feuerwall», unabhängig voneinander entwickelt und im 3. Jh. verwurzelt: a) as a sign of high esteem; b) as a means of protection; c) as a consolation and recompense. Sie sind eher auf den Aspekt nationaler Erlösung bezogen als auf individuelle eschatologische Belohnung (122/123). Im Nebeneinander von Todes- und Schutzmotiven am Sinai sieht Chernus dieses Sprechen in Gegensätzen, das ein Gottesbild als «coincidence of opposites» evoziert: «An independent theme in rabbinic religious thought and religious experience» (125).

Kap. 8), *History and Paradox in Rabbinic Midrash (126-137)* untersucht das paradoxe Ineinander von Tod und Leben am Geschichtshandeln Gottes (Tan Vayesheb 9/ MekhY Bshalah 5). Das gleiche historische Ereignis, das Israel verletzt, wird es langfristig auch wieder heilen (ShemR 23.3: auf Einzelne angewendet).

Obwohl es für diese Studien von zentraler Bedeutung wäre, ist das Problem der Daterbarkeit und der Tradenten einzelner Midraschim nicht eigentlich neu angegangen; dem korrespondiert die Schwierigkeit der (pseudepigraphischen?) Traditionsketten der Hekhalot-Literatur, die eine eigene Diskussion verdient hätte. Eine häufig wiederkehrende Argumentationsstruktur des Verf. findet sich S. 75: «There is a great deal of evidence connecting Rav with esoteric concerns, and therefore we might justly hypothesize that Rav's «habitual saying» about redemption might have some connection with esotericism. In fact, this hypothesis can be substantiated from the literature of the Merkabah mystics.» Die Verbindung von diachroner Untersuchung, die darüberhinaus an zeitlichen Fixierungen und traditionsgeschichtlichen Abläufen sehr interessiert ist, mit synchroner Motivkritik erweist sich als methodisches Handicap: während die eigentliche Motiv-Vergleichung und die Analyse der Traditionen für sich sehr kenntnisreich und scharfsinnig durchgeführt wurden und einen fundamentalen Beitrag darstellen, bleiben die daraus entwickelten geschichtlichen Konsequenzen eher vage (was Verf. aber weiss). Eine methodenstringente motivkritische Untersuchung allein, die neuere semantische Zugänge benutzt, wäre vielleicht lohnender gewesen; — so bleibt die inhaltliche und funktionale Deutung einzelner Midraschim öfter unsicher, zumal auch kaum formkritische Anmerkungen gemacht werden (vgl. etwa S. 81 und 99, Anmkg. 59 in Auseinandersetzung mit A. Goldberg, Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah ... Berlin 1969). Abgesehen von der eben erwähnten Studie kennt Verf. leider die übrigen Arbeiten Goldbergs zu seinem Thema noch nicht; sie hätten

sein Anliegen in einigen Punkten weiterführen können und seien deshalb hier verzeichnet : a) Rabban Yohanan's Traum- der Sinai in der frühen Merkavamystik (Frankfurter Judaistische Beiträge (FJB) 3 (1975) 1-27 ; b) Der Vortrag des Ma'ase Merkava. Eine Untersuchung zur frühen Merkavamystik (Judaica 29 (1973) 4-23) ; c) Der verkannte Gott. Prüfung u. Scheidung des Adepten in der Merkavamystik (ZRGG 26 (1974) 17-29) ; Einzige Bemerkungen zu den Quellen und den redaktionellen Einheiten der Grossen Hekhalot (FJB 1 (1973) 1-49). Goldberg hatte 1975 noch geschrieben : « Das Gebot der Rabbinen ... die Lehre vom Thronwagenwerk, Ma'ase Merkava, auch einem Einzelnen nicht mitzuteilen, es sei denn, er sei ein Weiser und sehe aus eigener Einsicht ein, ist, wenigstens in den rabbinischen Schriften, ziemlich rigoros eingehalten worden. Nur in Spuren finden sich da und dort Hinweise auf die Inhalte des Ma'ase Merkava » (Aufsatz a, S. 1). Es ist anzuerkennen, dass hier CHERNUS mutig zusätzliche Perspektiven eröffnete, die für die weitere Forschung Impulse setzen werden, besonders, seit jetzt auch die Hekhalot-Synopse von P. Schäfer (Hrsg.) vorliegt (vgl. Judaica 38 (1982) 124f).

Der sehr sorgfältig (auch in den Zitaten) redigierte und gedruckte Band wird durch ein Nachwort, eine Bibliographie und verschiedene Indices abgerundet.

B. Feininger.

ÉGÉRIE, *Journal de Voyage (Itinéraire)*. Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes par Pierre MARAVAL. Suivi de VALERIUS du BIERZO, *Lettre sur la Bienheureuse Egérie*. Introduction, texte et traduction par Manuel C. DIAZ Y DIAZ. Paris, Editions du Cerf, 1982 (= Sources Chrétiennes N° 296).

L'excellente introduction de Pierre MARAVAL — qui à la fois fait le point sur l'état des recherches concernant Egérie (son nom « Eiheria, Echeria, Heteria, Etheria ou... Egeria », sa personne — moniale ou dame fortunée, — originaire de Gaule ou de Galice — et son œuvre) et reconstitue la partie perdue de son récit — est complétée, il faudrait plutôt dire doublée ou triplée, par des notes textuelles d'une richesse remarquable.

Il ne reste, on le sait, que la partie du voyage allant du 16 décembre 383 à juin 384, alors que le voyage a commencé à Pâques de l'an 381. P. Maraval s'appuie principalement sur le *De Locis sanctis* de Pierre Dacre, dans les passages reconnus dépendre directement du témoignage perdu d'Egérie, pour donner un aperçu des grandes étapes de l'itinéraire d'Egérie non conservées dans le seul mss subsistant (XIe s.). Il présente ainsi une reconstitution possible du départ d'Occident jusqu'à l'arrivée à Jérusalem, et, avec plus de certitudes, les descriptions de Jérusalem et de ses environs immédiats, du voyage en Egypte, de celui en Samarie et en Galilée, des excursions en Judée et du voyage au Sinaï.

Les notes du texte couvrent un large éventail. Littéraires elles indiquent chaque influence du style de la *Vetus Latina* sur le style de l'auteur ; dans l'Introduction P. Maraval avait déjà indiqué cette influence. Historiques, les notes indiquent les témoignages des Pères et des voyageurs qui confirment les récits d'Egérie quant à la présence ou l'absence aux époques précédant, ou suivant, son voyage des monuments, monastères et reliques qu'elle décrit. L'A. utilise largement aussi les résultats de fouilles archéologiques des endroits indiqués par Egérie dans son Journal. Cela ajoute la touche nécessaire d'authenticité à un récit agréable et sincère. Enfin des notes d'ordre géographique précisent les localisations données par Egérie ou rectifient une erreur courante à l'époque de son voyage. Ainsi en est-il par

exemple pour la localisation du Sinaï biblique, situé dans la tradition chrétienne antique au Djebel Mousa (note 4 sur 1,1).

Le ton du récit est celui d'un pèlerin qui — pour la partie conservée — a fréquenté assidûment l'Ancien Testament et qui revit en chaque lieu les événements célèbres. Ainsi (5,2) : « A l'une des extrémités de cette vallée, là où nous avons passé la nuit et vu le buisson d'où Dieu parla à saint Moïse dans le feu, nous avons vu aussi l'endroit où saint Moïse s'était tenu devant le buisson lorsque Dieu lui dit : « Délie la bride de ta chaussure, car l'endroit où tu te tiens est une terre sainte » ». Dans tout le Journal, Moïse est ainsi appelé saint Moïse ; on trouve aussi saint Job (13,1), saint Jephthé (16,1), saint prophète Elie (16,1), saint Jacob (20,10 ; 21,1.2), sainte Rebecca (20,4.10), sainte Rachel (21,1) et saint Abraham (20,1.3.4.5.8.9.10). On peut voir là une vénération affectueuse pour les grandes figures de l'A. T. considérées à l'égale de celles du N. T. Cette vénération n'apparaît pas dans la *Lettre* de Valerius qui use d'une terminologie moins dévote à leur égard. La même différence se voit dans la manière de présenter le rappel d'événements bibliques tels la fabrication du veau d'or et sa destruction ou le refus de la manne pour lesquels le récit d'Egérie (5,3-6.8) esquivait les fautes du peuple d'Israël tandis que Valerius insiste sur celles-ci (ch. 2). A trois siècles de distance (680) la lettre de Valerius montre un discret anti-judaïsme totalement absent chez Egérie. Le caractère de pèlerinage du voyage d'Egérie, enfin, est souligné par sa conduite lorsqu'elle arrive en un saint lieu : elle prie, fait une lecture biblique, récite un psaume et termine par une prière.

Un seul léger regret à la lecture de cette excellente édition — il faut signaler aussi les notes érudites concernant la *liturgie de Jérusalem* (24,1 à la fin du mss) qui enrichissent notablement la lecture d'un texte important : on aurait aimé une note précise sur l'usage du nom d'*Hélià* à la place de *Jérusalem* au temps d'Egérie (9,7) et quelques références rabbiniques sur l'impureté causée par l'approche ou le contact d'un mort (19,17). Mais ce regret est peu de chose au regard des louanges que mérite l'ouvrage.

M. Petit.

Othmar Keel / Max Küchler, ORTE UND LANDSCHAFTEN DER BIBEL, ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land ; Band 2 : Der Süden. VerlagBenziger/Vandenhoeck und Ruprecht.

Unzählige reisen nach Israel. Ihre Motive sind recht verschieden. Für manche von ihnen ist Israel Reiseziel, weil es das Land der Bibel ist. Ihnen bescheren die beiden Autoren einen äusserst wertvollen und hilfreichen Reisebegleiter mit diesem dreibändigen Werk. Der 2. Band liegt jetzt vor mit 997 Seiten. Er befasst sich mit dem Süden des Landes. Keel schreibt als Alttestamentler, Küchler als Neutestamentler. Band 1 (Allgemeines und Jerusalem) und Band 3 (Norden) werden demnächst erscheinen.

Es gibt vielerlei Reisebücher über Israel. Das hier besprochene fügt nicht einfach noch ein weiteres hinzu. Es füllt eine Lücke aus. Die einzelnen Landesteile werden knapp und klar geographisch und biblisch-geschichtlich beschrieben. 172 Orte werden vorgestellt mit einer Schilderung der Lage, mit einer Erklärung des Namens, mit einem Abriss der Geschichte und mit einer Anleitung zur Besichtigung. Instruktive Illustrationen und Kartenskizzen erhellen und belegen den Text. Dass dabei die einschlägige Literatur — von der Antike bis zur Gegenwart — in wissenschaftlicher Gründlichkeit und Ausgewogenheit benutzt wird, verwundert bei diesen beiden Autoren nicht.

Bei der Lektüre trifft man reizvolle Überraschungen. Bethlehem sei z.B. ursprünglich durchaus nicht das allgemein bekannte «Brothausen», sondern das Haus eines vorisraelitischen Gottes Lachem bzw. einer Göttin Lachamu (vgl. Richter 5,8). Erst nachträglich wurde der Ortsname mit dem hebräischen «lechem» (= Brot) in Verbindung gebracht und entsprechend gedeutet.

Das Werk ist frei von sentimentaler Pilgerfrömmigkeit, frei auch von romantischem Israel-Enthusiasmus. Es ist ebenso frei von irgendwelcher politischer Parteinahme. Das zeigt sich schon darin, dass die Ortsnamen jeweils in ihrer hebräischen und in ihrer arabischen Form wiedergegeben sind. Absicht und Wesen des Werkes ist im Vorwort bekenntnishaft ausgedrückt: «Landschaften und Orte sollen in ihren vielfachen geographischen, archäologischen, geschichtlichen, exegetischen und theologischen Bezügen deutlich und die Bibel so als Buch begriffen werden, dessen Botschaft konsequent inkarnatorischen und d.h. ja immer auch raumzeitlichen Charakter hat. Die Botschaft von der Menschwerdung Gottes kann auf die Einzelheiten der Geographie und der durch Archäologie und schriftliche Quellen bezeugten Geschichte nicht verzichten, ohne ein blutleeres Prinzip zu werden.» (S. XIV).

Wer künftig nach Israel reist — vor allem wer eine Gruppe in jenes Land führt —, wird gut tun, sich an Hand dieses Werkes auf die Reise vorzubereiten und es auch als Reisebegleiter in den Koffer zu packen. Und allen, denen eine Reise nach Israel versagt bleibt, wird manches bei ihrer Bibel-Lektüre plastischer, lebendiger werden, wenn sie dieses Buch zu Rate ziehen.

H. O. Kühner.

Jakob J. Petuchowski / Walter Stolz (Hrsg.), OFFENBARUNG IM JÜDISCHEN UND CHRISTLICHEN GLAUBENSVERSTÄNDNIS (= Quaestiones Disputatae 92), Freiburg-Basel-Wien (Verlag Herder) 1981, 263 Seiten, ISBN 3-451-02092-0, DM 48,—.

«Offenbarung» ist zutreffend als Prinzip neuzeitlicher Theologie bestimmt worden. So erscheint die Behandlung dieses grundlegenden Topos' durch das theologische Gespräch zwischen jüdischen und christlichen Gelehrten als zwingend. Dem Desiderat stellt sich dankenswerterweise der vorliegende Sammelband. Er geht auf ein Expertengespräch der Stiftung Oratio Dominica des Herder-Verlags vom Oktober 1980 zurück.

Der Band beginnt mit biblischer Fundierung. Sh. Talmon (Grundzüge des Offenbarungsverständnisses in biblischer Zeit: 12-36) hält in Kritik des «Ordnungsdrangs» moderner Bibelwissenschaft an der traditionell-jüdischen Ansicht fest: die verschiedenen Gottesnamen und Formen der Gottesoffenbarung sind «Manifestationen des einzigen und alleinigen Gottes, der variabel auf menschliches Tun reagiert». Das göttliche Reagieren offenbart nicht Gottes Identität und sollte «also nicht im Sinne einer ›Selbstvorstellung‹ oder ›Selbstkundgabe‹ verstanden werden» (31). Es geschieht um des Menschen willen: die Sinaioffenbarung weist Israel den Weg durch die Geschichte; Offenbarung wie Bund und Gesetz sind «Unterkategorien von Geschichte» (36). R. Rendtorff (37-49) nimmt das vor 20 Jahren auf den Plan getretene und von ihm mitverfochtene Programm «Offenbarung als Geschichte» noch einmal auf. Damals galt der volle Sinn allen Geschehens, Gottes Offenbarung erst vom Ende der Geschichte her als erkennbar. Heute kritisiert Rendtorff den Entwurf seiner inneren Voraussetzung, nämlich der Substitutionstheorie (39), wegen und auf-

grund exegetischer Einzelbeobachtungen zur innerbiblischen Rezeption des Exodus: «Der Selbsterweis des Gottes Israels findet nicht erst am Ende, sondern am Anfang der Geschichte Israels statt». Solche Umkehrung erfährt indirekte Kritik durch den Beitrag des Luzerner Fundamentaltheologen D. Wiederkehr (Biblische Offenbarung in der Grundspannung von Ursprung, Überlieferung und Gegenwart: 52-71): Offenbarung lässt sich auf keine einzelne Zeitdimension einschränken.

Es folgen aus jüdischer wie christlicher Feder fünf Beiträge, welche bestimmte Typen des jüdischen Offenbarungsverständnisses in der nachbiblischen Zeit analysieren und interpretieren: J. J. Petuchowski, Zur rabbinischen Interpretation des Offenbarungsglaubens (72-86); B. S. Kogan, Verkündigung und Entdeckung — Maimonides' Theorie der Offenbarung und Prophetie (87-122, mit eindrucksvoller Aufnahme des Gesprächs mit Augustinus und Thomas); P. Eicher, Expression und Offenbarung — Spinozas radikale Frage (123-161: die scharfsichtige Analyse der radikalen Offenbarungskritik Spinozas stösst auf einen «Widerstand» des «alten» wie «neuen» Evangeliums vom Gott Israels als Herr über alle Geschichte gegen die gnadenlose Selbstrechtfertigung des Bürgertums); M. A. Meyer, Ob Schrift? Ob Geist? Die Offenbarungsfrage im deutschen Judentum des neunzehnten Jahrhunderts (162-179) und W. Stolz, Offenbarungsglaube im Denken von Franz Rosenzweig (180-212). In diesen Beiträgen kommt der philosophische Strang jüdischer Tradition, der «Offenbarung» besonders in der Vermitteltheit und Indirektheit denkt, kräftig zu Wort. Ausgeklammert bleibt dagegen die innerjüdische Gegenströmung exegetischer bzw. mystisch-esoterischer Prägung, die im intellektualistischen Offenbarungsverständnis die biblischen Offenbarungszeugnisse ausgehöhlt sah.

Eine dieser Tendenz des Buches gegenläufige Akzentsetzung bietet der den Band abschliessende Beitrag «Perspektiven eines messianischen Christusglaubens» von H.-J. Kraus (237-261). Seine exegetisch erarbeitete Christologie entfaltet Offenbarung dynamisch als das Kommen Gottes (in Israel und Jesus Christus) zur Welt der Völker, zur ganzen Schöpfung (242ff). So gewinnend und überzeugend die dabei entwickelten Positionen einer pneumatologischen Christologie und Hoffnungsperspektive sind, so fraglich ist mir Kraus, ins Grundsätzliche gehende Bestreitung des Rechts metaphysischer Tradition (239, 250ff). Gerade von der jüdischen, vorher so breit dargestellten philosophisch-metaphysischen Explikation von «Offenbarung» ist die These von Kraus, wonach es an der philosophischen Denkweise lag, dass «die Verständigungsmöglichkeit mit dem Judentum ab(brach)» (250), herausgefordert. Die Ausgrenzung der metaphysischen Tradition christlicher Theologie ist einschliessweise auch Ausblendung des philosophischen Strangs jüdischer Tradition. Die Rückgewinnung des Gesprächs über die «Offenbarung» hat aber von beiden Dimensionen der Tradition her anzusetzen — in einer Annäherung von biblisch-exegetischer und philosophisch-systematischer. Dass solche Annäherung möglich ist, zeigt sich in der systematischen Reflexion und gleichzeitigen Bibelgemässheit der Studie Max Secklers: «Dei verbum religiose audiens: Wandlungen im christlichen Offenbarungsverständnis» (214-236), der Analyse der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dass solche Annäherung für den Fortgang im Verständnis von Offenbarung und im christlich-jüdischen Gespräch notwendig ist, hat der Band — und darin liegt sein wesentliches Verdienst — aufgewiesen.

H. H. Henrix.

Wilhelm Breuning, Nathan Peter Levinson, ZEUGNIS UND RECHENSCHAFT. EIN CHRISTLICH-JÜDISCHES GESPRÄCH (= Kleine Reihe zur Bibel 24), Stuttgart 1982, 78 Seiten, ISBN 3-460-10241-1 ; DM 5,90.

Die Bedeutung des anzuzeigenden Titels steht im umgekehrten Verhältnis zu seinem Umfang. Das broschürenähnliche Büchlein, das aus einer Klausurtagung des Gesprächskreises «Juden und Christen» beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken hervorgegangen ist, handelt von der Grundfrage «Zeugnis und Rechenschaft» zwischen Christen und Juden und bietet eine auf hohem Niveau stehende, behutsame und zugleich offene Reflexion des Missionsthemas. Der Austausch war durch die Frage der jüdischen Mitglieder des Kreises angestoßen: «Habt Ihr (Christen) nicht einen ›Joker‹ in der Hinterhand, den Ihr doch eines guten oder bösen Tages gegen uns ausspielen müsst: die Heilsbedeutung Jesu auch für uns? Deckt die Karten einmal ganz auf!» (8).

Die Offenlegung der christlichen Karten versucht Wilhelm Breuning, Dogmatiker der Bonner katholisch-theologischen Fakultät, mit seinem Beitrag «Schulden Christen den Juden ein ›missionarisches‹ Zeugnis?» und zusammenfassenden Leitsätzen (9-43). Bei aller Anerkennung der Belastung des Begriffs der Judenmission erachtet Breuning es als «zu wenig, im gegenseitigen Verhältnis einfach nur das Wort ›Mission‹ zu streichen» (12). Es bleibe die Tiefendimension von «Mission», die Breuning als «Teilhabe an der Sendung des Sohnes» und als «Zeugnis» bestimmt (36ff): «Wenn der Sohn der Gesandte des Vaters ist, schliesst die Glaubensantwort auf ihn hin und durch ihn auch Hineinnahme in seine Sendung mit ein. Die Sendung des Geistes von Vater und Sohn bewirkt diesen Einschluss der Glaubenden in die Sendung Jesu» (36). Das sind Hauptsätze einer Christologie, die an der universalen Heilsmittlerschaft Christi festhält und gleichzeitig lernen will. Sind doch Eckdaten der Breuningschen Christologie zwei Ergebnisse eines neuen Lernens kirchlicher Dokumente und Theologie (vgl. 14-32): die Anerkennung der Ungekündetheit des Bundes Gottes mit Israel, zu dem das heutige Judentum in unleugbarer Kontinuität steht, und eine ökumenische Qualifizierung des christlich-jüdischen Verhältnisses, insofern «auch Juden mit in den Innenraum seiner (der Christen) Glaubensgestalt gehören» (11)! Von diesen Eckdaten her erhält Breunings Meinung, die skizzierte Tiefendimension des Missionsbegriffs mache diesen Begriff «nicht in jedem Fall verdächtig für das jüdisch-christliche Verhältnis» (36), eine gewisse Konsistenz. Die relative Unverdächtigkeit eines solchen Missionsbegriffs hat eine doppelte Gegenprobe: er gilt zum einen «auch für Umkehrpredigt innerhalb der eigenen christlichen Gemeinschaft» und zum anderen «auch für den Auftrag der Juden» gegenüber den Christen (37).

Von diesem handelt Landesrabbiner Nathan Peter Levinson in seiner «Rechenschaft, die wir als Christen und Juden einander schuldig sind» (45-62). «Zeugnis ablegen für die Tora, für das Wort Gottes, ist eine gewichtige Verantwortung, für die Israel stets zur Rechenschaft gezogen wird» (47). Gibt es nun ausserhalb Israels Gemeinschaften, in die hinein die Tora wirkt? Grosse Autoritäten des jüdischen Mittelalters haben die Frage bejaht. Daraus folgert Levinson für die Frage der Rechenschaft: «Wenn das Judentum das Christentum und auch den Islam als teilweise verwirklichtes Judentum ansah, und wenn nach jüdischer Auffassung die Beobachtung der Gebote Noachs zum Heil führt, dann entfällt der grösste Teil der Rechenschaft, die Juden den Christen schulden» (50). Offenbar ist hier nicht an eine Quantifizierung der jüdischen Rechenschaft gedacht, sondern an jene Dimension der Rechenschaft, die man vielleicht mit «Wortzeugnis» umschreiben könnte. Denn das «Tatzeugnis» bleibt als Auftrag: «Rechenschaft, die Juden schulden, ist vor allem, als

heiliges Volk, durch das, was man tut, und durch das, was man vermeidet, zur Herrlichkeit Gottes beizutragen. Denn Gott wird durch das Ansehen seines Volkes von den Nichtjuden beurteilt. Es ist also eine Rechenschaft durch das Leben, das man führt, und es ist ein Zeugnis für den Gott Israels» (50). Dass solches Zeugnisverständnis viele Weisen der Umschreibung und Präzisierung kennt, vermittelt Levinsons Durchmusterung der Betrachtung des Christentums bei Franz Rosenzweig, Hermann Cohen, Leo Baeck und Martin Buber. Es ist ein durchaus vielstimmiger Chor bald milderer, bald kritischerer Stimmen.

Nicht zuletzt darin zeigt sich, was Gerhard Bauer in seinem feinen Diskussionsbericht zur Klausurtagung (63-71) aufgreift: eine umsichtige Reflexion des Missionsproblems hat nicht ein einbahnig kritisches Zeugnis zu thematisieren, sondern ein reziprokes. Von dort her stellen sich dem Rezensenten zwei Fragen an das so lesenswerte Büchlein: ist das jüdische Tat-, Vermeidens- und Lebenszeugnis gegenüber der nichtjüdischen Welt nicht aufgrund seines Charakters als Zeugnis unausweichlich auf die Dimension des Wortzeugnisses angelegt, von der auch das Christentum nicht zu dispensieren wäre? Ein nicht gedeutetes Zeugnis ist ein unverständliches Zeugnis und insofern schliesslich kein Zeugnis mehr! Und: würde Breunings Elementarisierung des christlichen Missionsbegriffs nicht gewinnender und ein klarerer Beleg des Mitfühlens mit dem jüdischen Gesprächspartner, wenn er sich auch zu dem geäußert hätte, was Franz Rosenzweig einmal die kirchenpolitische Pointe seines «Sterns der Erlösung» genannt hat: «die Judenmission ist doch das Schibboleth, ob jemand das wahre Verhältnis begriffen hat. Es wird auch weiter Judentaufen geben..., aber eine *organisierte Judenmission* darf es nicht geben. Das ist die kirchenpolitische Pointe des Sterns».

H. H. Henrix.

Wolfgang Huber, *Ilse Tödt (Herausgeber), ETHIK IM ERNSTFALL. DIETRICH BONHOEFFERS STELLUNG ZU DEN JUDEN UND IHRE AKTUALITÄT* (= Internationales Bonhoeffer Forum Forschung und Praxis 4), München 1982, 264 Seiten, ISBN 3-459-01442-3 ; DM 38,00.

In dem Martin Stöhr gewidmeten Sammelband fließt ein doppeltes Bemühen zusammen: das erste zielt auf die Aufnahme und Beantwortung jüdischer Kritik, Dietrich Bonhoeffer, der «Heroe» des Kirchenkampfes, sei in seiner Theologie hinter seinem Lebenszeugnis zurückgeblieben und seine Theologie sei nicht frei von antijüdischen Elementen. Das zweite zentriert sich um den Beschluss der Rheinischen Landessynode 1980 «Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden», insofern in der Darstellung und Interpretation der Israellehre Bonhoeffers die Rückbindung des rheinischen Dokuments an die Vätergeneration der Bekennenden Kirche gesucht wird. So durchdringen sich aktuelle Auseinandersetzung und historische Analyse, deren Gegenstand mit vier Dokumenten des Jahres 1933 (D. Bonhoeffer: «Die Kirche vor der Judenfrage», 245-250, und «Der Arierparagraph in der Kirche», 251-255; W. Künneth: «Die Kirche und die Judenfrage in Deutschland», 255-257, und H. Ehrenberg: «72 Leitsätze zur judenchristlichen Frage», 258-264) in einem Quellenanhang präsentiert wird.

Der Titel des Bandes ist den historischen Beiträgen entliehen. Heinz Eduard Tödt arbeitet in seinem Aufsatz «Judendiskriminierung 1933 — der Ernstfall für Bonhoeffers Ethik» (139-183) mit der Hypothese der Einheit von Biographie und Theologie bei Bonhoeffer. Die Hypothese erweist sich als tragfähig hinsichtlich des Zusammenhangs zwi-

schen der ökumenischen Friedensethik Bonhoeffers, die bereits 1932 auf eine «Ethik für andere» hinausläuft, und seiner Stellungnahme zur «Judenfrage» vom April 1933. Die behauptete Konsistenz scheint jedoch gestört, wenn man den in dieser Stellungnahme definierten Begriff des Judenchristentums scharfsichtig analysiert. Dies tut Ernst-Albert Scharffenorths Beitrag «Die Kirche vor der Bekenntnisfrage — Bonhoeffers Aufruf zur Solidarität mit den Juden» (184-234) besonders im Seitenblick auf Hans Ehrenbergs Votum vom Juli/August 1933. Nach Bonhoeffer ist «Judenchrist im Sinne der Kirche ... der, der die Zugehörigkeit zum Volk Gottes, zur Kirche Christi bedingt sein lässt durch die Beobachtung eines göttlichen Gesetzes» (213, 249, vgl. 157); entsprechend seien die Deutschen Christen mit ihrer Forderung «der rassischen Einheit der Gemeindeglieder» «moderne Judenchristen» (213)! Es ist wohl nicht nur für einen katholischen Rezensenten überzeugend, wenn Scharffenorth in diesem Negativbegriff» noch deutlich die Spuren der neulutherischen Aversion gegen «Gesetzlichkeit» sieht und hier von einem «Defizit» Bonhoeffers und seiner begrifflichen Verdeckung gefährlicher Zusammenhänge spricht (213f). Aber dieser Nachklang «antijudaistischer Tradition» (219) revoziert keineswegs Bonhoeffers eindringliche Mahnung des Jahres 1933 an seine Kirche zur «Bereitschaft, ihren Mund für die stummgemachten Juden aufzutun» (222).

Um Aktualisierung des Bonhoeffer'schen Erbes geht es besonders den ersten Beiträgen. Nach einem für die allgemeine Bonhoeffer-Rezeption belangreichen Statement des Amerikaners William Jay Peck (25-29) skizziert der grosse Bonhoeffer-Biograph Eberhard Bethge in einem ungemein kraftvollen Votum «Nichts scheint mehr in Ordnung» (30-40) die neue, dem Verhalten zu den Juden gewidmete Dimension der Bonhoeffer-Forschung. Er benennt Fragen, welche der geforderte Übergang von einer diakonischen Metanoia zur theologischen Metanoia aufwirft und die den Nerv der Theologie treffen. Einen Teil dieser Fragen nimmt Bertold Klappert auf. Nach seiner früheren Studie zu Karl Barths Israellehre lässt er hier eine solche zur Stimme eines anderen Vaters der Bekennenden Kirche folgen: «Weg und Wende Dietrich Bonhoeffers in der Israelfrage — Bonhoeffer und die theologische Grundentscheidung des Rheinischen Synodalbeschlusses 1980» (77-135). Der rheinische Beschluss ist für Klappert ohne Erkenntnisse Bonhoeffers nicht denkbar. Zwischen beiden herrscht jedoch nicht eine einbahnige Linie der Fortführung. Vielmehr sieht Klappert die Synode hinter manchen Einsichten Bonhoeffers (etwa in dessen «Umkehrung der Verstossenstheorie» als Infragestellung des Kirchenseins der Kirche: 97ff) zurück, um in anderen Perspektiven ihm zu entsprechen und über ihn hinauszuführen. Hier wird nicht nur eine neue Dimension der Bonhoeffer-Rezeption reklamiert, sondern auch eine solche der Diskussion zum rheinischen Synodalbeschluss. Gegen die Stossrichtung der dabei aufgeworfenen Fragen meldet der vorangehende neutestamentliche Beitrag indirekten, jedoch grundsätzlichen Vorbehalt an.

Ohne ausgeführten Rekurs auf Bonhoeffer bleibt Wolfgang Schrage: «Ja und Nein — Bemerkungen eines Neutestamentlers zur Diskussion von Christen und Juden» (41-76). In einer weithin kritischen Auseinandersetzung mit dem rheinischen Synodalbeschluss will er «die unausweichliche Dialektik des Ja und Nein zu Israel» im Neuen Testament (46) dar-tun. Der Beschluss blende die Dialektik aus und verschweige das Nein zu Israel. Schrages Aufsatz macht es zum Desiderat, die m.E. sehr wohl vorhandene israelkritische Linie im Synodalbeschluss ausführlich offenzulegen und zu analysieren. Dabei ergäbe sich ein vom Ja umgriffenes Nein. Und ein solches wäre nach Schrages eigenem Aufweis («Nicht aus Abgrenzungsbedürfnissen oder Identitätsängsten, wohl aber, weil es im Neuen Testament

hier nirgends ein Ja ohne ein Nein gibt und dieses Nein im Ja integriert bleibt»: 46) im Einklang mit dem Neuen Testament.

Der sachlich wichtige Beitrag Schrages wirkt im Band zur Bonhoeffer-Diskussion wie am falschen Platz, zumal er bereits in der «*Evangelischen Theologie*» (42, 1982, 126-151) vorlag. Der Platz wäre für den Wiederabdruck des grundlegenden Aufsatzes von Eberhard Bethge: «*Dietrich Bonhoeffer und die Juden*» sinnvoller genutzt. Dies hätte Einheitlichkeit und Gewicht des vorliegenden Sammelbandes gefördert.

H. H. Henrix.

KURZBIBLIOGRAPHIE

Von M. Cunz, B. Feininger, S. Schreiner.

GESCHICHTE

- Bach, H. I.*, The German Jews: A synthesis of Judaism and Western civilization 1730-1930. Rutherford, N. J.: Fairleigh Dickinson Univ. Press 1983. US \$ 50.— (= The Littman Libr. of Jewish Civilization).
- Diamant, A.*, Jüd. Friedhöfe in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme. Frankfurt/M. 1982 (Eigenverlag). 248 S.
- Hannover, N. N.*, Le Fond de l'abîme. Les Juifs dans la tourmente des guerres cosacopolonaises (1648-50). Présentation, trd. et notes par J.-P. Osier. Paris 1983, 120 S., FF 57.—.
- Höxter, J.*, Quellenbuch zur jüdischen Geschichte und Literatur, Bd. 1: Altertum und Mittelalter, Bd. 2: Neuzeit bis 1929, Reprint Verlag Morascha, Zürich 1983, 398 S., bzw. 348 S.
- Krupp, M.*, Zionismus u. Staat Israel: e. geschichtl. Abriss. Mit e. Geleitwort von H. Gollwitzer. Gütersloh 1983. 260 S. (= GTB 1070).
- Ottensoser, M. / ROBERG, A.* (edit.), «ILBA»: Israelitische Lehrerbildungsanstalt Würzburg 1864-1938. Detroit, Mich.: Harlo-Press 1982. 253 S., US \$ 12.95.
- Poliakov, L.*, Die Aufklärung u. ihre judenfeindliche Tendenz. Worms: Heintz 1983. Aus d. Englischen von R. Pfisterer. 269 S., DM 38.— (= Geschichte d. Antisemitismus Bd. 5).
- Schäfer, P.*, Geschichte d. Juden i. d. Antike. Stuttgart/Neukirchen, KBW u. Neukirchener Verlag 1983. 16 u. 287 S., DM 35.—.
- Shaked, Sh.*, IRANO-JUDAICA: Studies relating to Jewish contacts with Persian culture throughout the ages. Leiden, Brill 1982. XII, 322 S.; X, 134 S., Gldn. 120.—.
- Toaff, A. S.*, Gli studi ebraici a Livorno nel secolo XVIII. Malahi Accoen (1700-1771). Sala Bolognese, A. Forni 1980. VI, 104 S.
- Zafrani, H.*, Mille ans de vie juive au MAROC. Paris 1983, Maisonneuve et Larose. 320 S., FF 156.—.