

BEGEGNUNG und GESPRÄCH

OEKUMENISCHE BEITRÄGE ZU ERZIEHUNG UND UNTERRICHT

Ausgabe 17

März 1973

P. Willehad Eckert OP

Die Notwendigkeit des christlich-jüdischen Gesprächs

Zu den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die gegenüber der bisherigen kirchlichen Tradition geradezu revolutionierend wirken, gehört auch die Declaratio „Nostra Aetate“ über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, weil darin eine positive Wertung dieser Religionen in ihrer Bedeutung für den gottsuchenden Menschen gegeben wird. Wurde auch schon bisher zugestanden, daß Menschen, auch wenn sie außerhalb der Kirche stehen, zu Gott gelangen können, so legt die Erklärung „Nostra Aetate“ die Überzeugung nahe, daß aufgrund der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion der Mensch sein Heil finden kann, also nicht obwohl er Hindu, Buddhist, Moslem oder Jude ist, sondern weil er einer dieser Gemeinschaften angehört. Das Kernstück der Declaratio „Nostra Aetate“, ihr 4. Abschnitt, ist für das Verhältnis der Kirche zu den Juden des näheren bestimmt. Folgende Punkte lassen sich aus diesem Abschnitt besonders hervorheben:

1. Die Erklärung versteht sich nicht als eine Adresse an die Juden, sondern als eine Besinnung der Kirche auf ihr Selbstverständnis. Indem sich die Kirche als Volk Gottes begreift, sieht sie sich verwiesen auf das Volk, mit dem Gott zuerst seinen Bund, nämlich am Sinai, geschlossen hat: „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, daß nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden.“

2. Die Kirche macht sich die Sicht des Römerbriefes zu eigen. Sie betont die Einheit von altem und neuem Gottesvolk, von Wurzeln und Zweigen, sie anerkennt die Fortdauer der Gnadengaben und insbesondere der Erwählung des alten Gottesvolkes. In der Erklärung „Nostra Aetate“ wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß wiewohl Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt habe, die Erwählung nicht aufgehoben sei, da „die Juden nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich.“

3. Die Declaratio „Nostra Aetate“ betont des weiteren, daß aufgrund des gemeinsamen geistlichen Erbes das Konzil „die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern (wolle), die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gesprächs ist.“

4. Die Konzilsväter haben nicht die negativen Aussagen des Neuen Testaments über diejenigen Juden, die sich zur Zeit Christi gegen ihn feindlich gestellt haben, übersehen. Sie sind sich bewußt, daß zur Klärung des Sinnes dieser Schriftstellen noch viel theologische, insbesondere exegetische, Arbeit notwendig ist. Sie haben in der Konzilerklärung diese Arbeit nicht leisten können, sondern lediglich Wegmarken aufstellen wollen. Aber sie haben doch eines auf jeden Fall klarstellen wollen, daß man nämlich „die Ereignisse seines (Christi) Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen (kann).“

Ausdrücklich wird die These abgewiesen, die Juden seien von Gott verworfen oder verflucht.

5. Schließlich verurteilt die Declaratio „Nostra Aetate“ alle „Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus.“

Die Erklärung hat freilich nicht allen Erwartungen zu entsprechen vermocht. Jüdischerseits wurde bedauert, daß die exegetischen Probleme, die mit dem Tode Christi zusammenhängen, keine eindeutige Erklärung gefunden haben. Wichtiger ist aber noch der Einwand, den Professor Uriel Tal aus Jerusalem auf einer internationalen christlich-jüdischen Konferenz 1966 in Cambridge vortrug. Er stellte dort fest, daß bei den anderen Religionen die Konzilsväter bestrebt waren, die Selbstaussagen dieser Religionen zu verwenden. Hinsichtlich des Judentums jedoch „Begriffe gebraucht (haben), die dem Judentum fremd sind, von denen einige von den Juden nicht angenommen und sogar zurückgewiesen werden.“ Auf Anregung von Professor Tal wurde auf dieser internationalen christlich-jüdischen Konferenz eine Resolution verfaßt, die einige Anfragen enthält, die zum weiteren Nachdenken der Christen anregen sollen. Die wichtigste dieser Fragen geht dahin, ob ein Unterschied gemacht werde zwischen dem Judentum als Religion und den Juden als

Volk. In der Tat wird damit ein Kernproblem berührt: nämlich das Selbstverständnis der Juden, die sich sowohl als Religionsgemeinschaft wie als Volk verstehen. Judentum muß man als eine ethno-religiöse Größe bezeichnen, gerade darin liegt übrigens auch die Schwierigkeit einer adäquaten Begegnung von Juden und Christen.

Trotz der nicht unberechtigten Einwände, die gegen die Declaratio „Nostra Aetate“ vorgebracht werden können, muß ihr Wert hoch angeschlagen werden, weil sie die Christen auf ihre Ursprünge aus den Juden unzweideutig aufmerksam macht. Der heute in Luzern wirkende Professor Clemens Thoma hat in der Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Sammelband „Auf den Trümmern des Tempels“ (Wien 1968) auf die Wichtigkeit dieser Erkenntnis als Voraussetzung für ein jüdisch-christliches Gespräch hingewiesen. Er schreibt: „Das Christentum trägt einen jüdischen Charakter in sich. Es kann und muß seine eigene Innerlichkeit immer wieder durch Gemeinsamkeit mit dem Alten Testament und mit dem Judentum unter Beweis stellen. Für keinen Juden kann es ein beängstigendes Gefühl bleiben, wenn ein Christ sich im Zeichen seines Glaubens und seiner Liebe auf das Judentum beruft. Wenn der Christ dies tut, dann beginnt auch für den Juden der Dialog mit den Christen wichtig und interessant zu werden.“

Nach dem Zweiten Weltkrieg hat es gerade in Deutschland nicht an Versuchen zu einem christlich-jüdischen Gespräch gefehlt. Dies gilt auch für die Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Längst gab es die Initiativen der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit. Fruchtbar war auch das Wirken der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen, die auf dem Berliner Kirchentag konstituiert wurden und seither immer wieder bei den Kirchentagen ihre Stimme erhoben haben. In Deutschland hat sich sogar das Paradox ergeben, daß jetzt, wo kaum noch oder nur in geringer Zahl jüdische Gesprächspartner zur Verfügung stehen, das Interesse an einer jüdisch-christlichen Begegnung ungleich größer ist als je zuvor. Die Erkenntnis, die der kanadische Dominikaner Bernard Lambert in seinem Buch über den Ökumenismus formuliert hat, daß die ökumenische Begegnung zwischen den christlichen Konfessionen zum Scheitern verurteilt ist, weil sie auf einer zu engen Basis steht, wenn sie nicht die Juden in die größere Ökumene mit einbezieht, weil die erste Spaltung zwischen den Juden und der jungen Kirche bereits erfolgt ist, diese Erkenntnis hat sich auch in vielen Kreisen katholischer wie protestantischer Christen in Deutschland durchgesetzt. Darum war es nur legitim, wenn auf dem Kölner Kirchentag eine Adresse der Arbeitsgruppe Juden und Christen an die Konzilsväter gerichtet wurde zu einem Zeitpunkt, als die Konzilserklärung gefährdet erschien, die Hoffnung der Christenheit auf diese Erklärung zu erfüllen. Die Arbeitsgemeinschaft brachte damit zum Ausdruck, daß es bei dieser Erklärung um ein zentrales Anliegen der Christenheit ginge, unabdinglich für die ökumenische Begegnung. Dennoch konnte der Eindruck entstehen, als handle es sich bei den Bemühungen um eine christlich-jüdische Begegnung im wesentlichen um einen Akt der Wiedergutmachung. Zugegebenermaßen kann von der Schuld der Christen gegenüber den Juden nicht abgesehen werden, wenn das Gespräch sinnvoll sein soll. Judentum und Christentum sind historische Religionen mit einem langen Gedächtnis. Erst wenn das Schuldigwordensein bekannt geworden ist, kann ein partnerschaftliches Gespräch statthaben. Es ist auch noch eine weitere Voraussetzung zu erfüllen. Das Judentum muß von den Christen in seiner Weiterentwicklung seit den Zeiten des Alten Testaments gewürdigt werden. Die Gefahr, gewissermaßen die alttestamentalische Frömmigkeit als die jüdische schlechthin zu betrachten, ist noch

immer sehr groß. Noch immer ist unter Christen viel zu wenig etwas bekannt vom Reichtum der nachbiblischen jüdischen Frömmigkeit, von der großartigen jüdischen Religionsgeschichte. Ein Sinn der christlich-jüdischen Begegnung ist gewiß die Erschließung des reichen Gutes des nachbiblischen Judentums. An Ansätzen und Hilfsmitteln dazu fehlt es nicht. So sei etwa hingewiesen auf die Talmud-Anthologie die der evangelische Theologe Reinhold Mayer vor etlichen Jahren in Goldmanns Taschenbüchern zusammengestellt hat. Ein jüdisch-christliches Gespräch wird heute auch die Bindung der Juden an Israel zu berücksichtigen haben. Bereits im Juli 1967, nur wenige Wochen nach Beendigung des Sechs-Tage-Krieges sagte der Straßburger Bischof Leon Arthur Elchinger in seiner Schlußansprache zu den Teilnehmern einer jüdisch-christlichen Konferenz: „Es ist notwendig, daß wir in einer biblischen Perspektive besser verstehen lernen, was der Staat Israel den Juden bedeutet und daß wir bereit sind zu einer wahrhaftigen Anerkennung der Wiedererstehung Israels und daß wir den Juden die Besetzung unserer Heiligen Stätten, die ja zugleich heilige Orte ihrer eigenen Geschichte sind, nicht streitig machen. Dies ist der Weg, glaube ich, den die christlichen Kirchen einschlagen müssen, wenn sie sich auf einen wahrhaftigen Dialog zwischen allen menschlichen Zweigen der Familie Abrahams hin bewegen wollen.“ All dies könnte nun als Vorleistung der Christen an die Juden erscheinen, ohne daß dabei sichtbar würde, daß auch die Juden diesem Gespräch einiges verdanken. Jedoch haben gerade die letzten Jahre gezeigt, daß es an Bereitschaft jüdischerseits nicht fehlt. Die Beiträge, die Juden geleistet haben, sind übrigens viel älter als die Bemühungen von Christen um dieses Gespräch. Erinnert sei nur an die Versuche zum Gespräch, die das Freie Jüdische Lehrhaus in Stuttgart zu Anfang der Dreißiger Jahre unternommen hat und für die es von jüdischer Seite Martin Buber als Gesprächspartner gewinnen konnte. Es sind die großen Weltprobleme, die heute die Gemeinsamkeit von Juden und Christen fordern. Gerade der Sinn für das Konkrete, der die Juden auszeichnet, mag für das Gespräch zur Lösung der Weltprobleme fruchtbar werden.

Zu dieser Beilage: Christen und Juden

„Eines nur ist auf dieser gemeinsamen Wanderschaft erlaubt: nicht „tolerieren“, nicht „missionieren“, nicht „konvertieren“, wohl aber zur „Eifersucht reizen“ (vgl. Römer 11, 11, 14): Die Kirche darf Israel eifersüchtig machen auf das ihr widerfahrene Heil, um Israel zur Nacheiferung zu reizen. Wie? Die Kirche müßte in ihrer ganzen Existenz das Wahrzeichen des erlangten Heiles sein. Sie müßte in ihrer ganzen Existenz Zeugnis ablegen von der messianischen Erfüllung. Sie müßte in ihrer ganzen Existenz mit Israel wetteifernd darum ringen, mit Vollmacht und Liebe in der gottfremden Welt zu zeugen vom erfüllten Wort von der geoffenbarten Gerechtigkeit, von der ergriffenen Gnade, von der hereingebrochenen Gottesherrschaft.“ Diese Worte des katholischen Theologen Hans Küng sollen gleichsam das Motto unserer Beilage bilden und uns daran erinnern, daß es um mehr geht als um die Ermöglichung eines Dialogs, nämlich um den Versuch eines Brückenschlages im Sinne der Bergpredigt, wie es Martin Buber immer schon forderte.

R. E. S.

Schalom Ben-Chorin

Ökumenische Aspekte

Zur heutigen Lage des jüdisch-christlichen Dialogs

Zwei Ereignisse waren es, die dieses Gespräch in neue Bahnen lenkten: einerseits die Tragödie des europäischen Judentum, andererseits aber die Errichtung des Staates Israel 1948. Gericht und Gnade Gottes wurde so innerhalb einer Generation offenbar, ganz im Sinne der Trostverheißungen des Deuteriojesaja: „Ich habe dich einen Augenblick verlassen; aber mit großer Barmherzigkeit will ich dich sammeln. Ich habe mein Angesicht im Augenblick des Zornes vor dir verborgen; aber mit ewiger Gnade will ich mich dein erbarmen, spricht der Herr, dein Erlöser.“

Mit der Errichtung des Staates Israel wurde eine verhärtete christliche Vorstellung, die vom ahasverischen Juden, der unstet und flüchtig über die Erde hasten muß und nur als negativer Zeuge des Evangeliums ein wurzelloses Dasein zu führen hat, erschüttert. Gerade gläubige Christen sahen in der Entstehung des Staates Israel mehr als nur ein politisches Ereignis und ahnten hier eine heilsgeschichtliche Komponente. Die Verheißungen der Propheten des Alten Bundes, die von der Rückkehr der Verbannten nach Zion sprechen, erhielten so eine neue Aktualität.

Aus dem Gefühl der Schuld einerseits und dem Staunen über die Auferstehung Israels — im Sinne der Vision des Propheten Hesekiel — andererseits, suchten und fanden Christen in Europa und Amerika das Gespräch mit dem Judentum. Der Weltrat der Kirchen und das ökumenische Konzil der röm.-kath. Kirche erließen Erklärungen, die einer Überwindung des christlichen Antisemitismus dienen sollen und eine innere Beziehung zwischen Christentum und Judentum anzubahnen geeignet sind.

Andererseits hat sich aber auch im Judentum selbst ein Neues angebahnt, ein Prozeß, den wir die Heimholung Jesu in das jüdische Volk nennen können.

Wenn das Judentum in allen seinen Richtungen auch Jesus nicht im Sinne der christlichen Dogmatik als Messias (denn die Welt ist unerlöst geblieben) annimmt, nicht als Sohn Gottes und zweiter Person der Trinität (denn diese Position ist dem strengen transzendenten Monotheismus wesensfremd) und nicht als den einzigen Träger des stellvertretenden Sühneleidens (denn dieses wird im Judentum pluralistisch aufgefaßt), so gibt es doch heute bereits weite Kreise, die Jesus als zentrale Gestalt der jüdischen Geschichte und Glaubensgeschichte und das Neue Testament als integralen Bestandteil der klassischen Literatur des Judentums, als „Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte“ anerkennen (Leo Baeck).

Martin Buber faßt dieses Grundgefühl zahlreicher jüdischer Autoren, die sich mit Jesus von Nazareth befaßten in die Worte zusammen: „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 Israels zukommt und daß dieser Platz durch keine der üblichen Kategorien umschrieben werden kann.“

Die Wahrheit gebietet es, darauf hinzuweisen, daß sich diese Erkenntnis heute noch nicht auf alle Kreise des Judentums erstreckt. Für die jüdische Orthodoxie ist die Gestalt Jesu weiterhin tabu. Aufgeschlossener sind schon die Konservativen, die das historische Moment im Judentum besonders stark betonen und daher, historisch gesehen, auch um den Zusammenhang mit Jesus und seiner Kirche wissen. Die größte Bereitschaft zu einem echten Gespräch mit dem Christentum findet sich aber im Lager des Reform-Judentums. In diesem Sinne hat deren Präsident, Rabbi Maurice Eisendraht, auf der Konferenz in Chicago 1963, zu einer Revision der jüdischen Stellungnahme gegenüber dem Christentum und insbesondere gegenüber Jesus aufgerufen, wobei das Judentum aufgefordert wird, die Bedeutung Jesu als Jude für sich selbst fruchtbar zu machen.

Das bedeutet eine Wende in der jüdischen Geistesgeschichte. Die Bedeutung Jesu für das Judentum wird aber keineswegs nur in den Kreisen der jüdischen Reformbewegung anerkannt, sondern nicht minder in den Kreisen eines neu-hebräischen Humanismus, für die Joseph Klausner, Professor an der Hebräischen Universität, repräsentativ ist, der bereits 1922 unter Berücksichtigung der jüdischen Quellen („Jesus von Nazareth“) veröffentlichte.

Judentum und Christentum gehören religionsgeschichtlich und theologisch aufs engste zusammen. Es hat Jahrhunderte gedauert, bis sich diese Erkenntnis Bahn gebrochen hat, und auch heute sind noch hüben und drüben Berge von Vorurteilen abzutragen. Aber da der Glaube, nach einem Wort Jesu, Berge versetzen kann, wird der lebendige Glaube im Judentum wie im Christentum auch die Berge der Vorurteile versetzen und die Sicht auf das Gemeinsame freigegeben.

Judentum und Christentum bleiben wesensmäßig voneinander getrennt, aber aus dem feindlichen Gegeneinander über ein beziehungsloses Nebeneinander können und müssen sie zu einem Miteinander gelangen.

In einer Zeit der „Gottesfinsternis“ (Buber), einer Zeit der Bedrohung der Religionen durch Materialismus und Indifferentismus sind Judentum und Christentum in eine Notgemeinschaft des Glaubens in einer Welt des Unglaubens zusammengedrückt.

Wenn sie die Zeichen der Zeit verstehen, so müssen sie in ihnen den Aufruf zur ökumenischen Bewegung sehen und einander Rede und Antwort stehen, um sich vor der Welt Zeugnis anzulegen vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dem Gott Israels, der für die Christen der Vater Jesu Christi ist, aber für uns alle der Vater im Himmel.

Ausblick

Die Hauptgesprächsthemen im christlich-jüdischen Gespräch ergeben sich aus der Glaubenslage der Teilnehmer. Zweifellos ist die Stellung zu Jesus von Nazareth ein zentrales Thema dieses Dialogs, jedoch sollte man vielleicht nicht mit den Kontroverspunkten beginnen. Im Bezug auf die Gestalt Jesu ist es für beide Seiten in diesem Gespräch wesentlich, Jesus in den Blick zu bekommen. Für viele Juden ist die Gestalt Jesu durch die Kirche verfremdet worden und vielen Christen kam es nie voll zum Bewußtsein, daß Jesus als Jude geboren wurde, lebte, lehrte, litt und starb und daß seine Jünger und Apostel Juden waren.

Eine weitere Möglichkeit bietet die gemeinsame Erarbeitung biblischer Texte, vor allen Dingen aus dem Alten Testament, in jüdischer und christlicher Interpretation. Auch die Feste des heiligen Jahres können Ansatzpunkte für unser Gespräch bieten, wobei die Verwandtschaft zwischen Pascha und Ostern, Schabouth und Pfingsten, Channukka und Weihnachten herausgearbeitet werden

muß. Mögliche Zusammenarbeit ergibt sich in gemeinsamen Projekten. Juden und Christen sind vom Glauben her aufgerufen, am Frieden in aller Welt, an der Überwindung von Rassenvorurteilen, am Ausgleich sozialer Ungerechtigkeiten mitzuarbeiten. Ein weiteres Arbeitsfeld stellt Israel dar, das man als das zweite Vaterland jedes Christen bezeichnen könnte, denn hier sind die Brennpunkte des Heilsgeschehens: Jerusalem, Bethlehem, Nazareth und der See Genezareth. Heute gibt es bereits zahlreiche Christen, die ohne jede missionarische Absicht, in verschiedener Weise, am Aufbau Israels mitarbeiten. Auch Pilgerreisen in das Land Israel, wobei nicht nur die heiligen Stätten zu besuchen sind, sondern auch die modernen Siedlungen, können dem gegenseitigen Verständnis dienen. Die Krönung aller christlich-jüdischen Gespräche und Aktivitäten aber ist das gemeinsame Gebet, wie sie in „Der Woche der Brüderlichkeit“ im März sich in gemeinsamen Gottesdiensten ereignen.

Für solche Gottesdienste empfehlen sich zunächst die Psalmen, da der Psalter in gleicherweise Juden, Katholiken und Protestanten heiliger Ausdruck des Gebetes ist. Als gemeinsames Credo ist das biblische Glaubensbekenntnis: „Höre, Israel, der Herr unser Gott, der Herr ist Einer“ (5. Mos. 6,4) möglich. Aber auch das Vaterunser kann gemeinsam gebetet werden, da es keine Zeile und kein Wort enthält, die mit dem Judentum nicht voll vereinbar wären.

(Entnommen der äußerst instruktiven Kleinschrift des Verfassers „Das Judentum der Gegenwart“ im Kyrios-Verlag Meitingen, Freising 1970.)

Jewgenij Jewtuschenko

Babij Jar

Über Babij Jar, da steht keinerlei Denkmal.
Ein schroffer Hang — der eine, unbehauene Grabstein.
Mir ist Angst.

Ich bin alt heute,
so alt wie das jüdische Volk.
Ich glaube, ich bin jetzt

ein Jude.
Wir ziehn aus Ägyptenland aus, ich zieh mit.
Man schlägt mich ans Kreuz, ich komm um,
und da, da seht ihr sie noch: die Spuren der Nägel.
Dreyfuß, auch er,

das bin ich.
Der Spieß denunziert mich,
der Philister spricht mir das Urteil.
Hinter Gittern bin ich.

Müdegetzt.
Umstellt.
Und bespien.
Und verleumdet.
Und es kommen Dämchen daher, mit Brüsseler Spitzen,
und kreischen
und stechen mir ins Gesicht
mit Sonnenschirmen.

Ich glaube, ich bin jetzt
ein kleiner Junge in Bialystock.
Das Blut fließt über die Diele, in Bächen.
Gestank von Zwiebeln und Wodka,

die Herren Stammtisch-Häuptlinge lassen sich gehn.
Ein Tritt mit dem Stiefel, ich lieg in der Ecke.
Ich fleh die Progrombrüder an, ich flehe — umsonst.
„Hau den Juden, rette Rußland!“ —:

der
Mehlhändler hat meine Mutter erschlagen.
Mein
russisches
Volk!
Internationalistisch

bist du, zuinnerst, ich weiß.
Dein Name ist fleckencklos, aber
oft in Hände geraten, die waren nicht rein;
Ein Rasselwort in diesen Händen, das war er.
Meine Erde — ich kenne sie gut, sie ist gut, sie ist gütig.
Und sie, die Antisemiten, die niederträchtigen,
daß sie großtun mit diesem Namen:
„Bund des russischen Volks!“

Und nicht beben und zittern!
Ich glaube, ich bin jetzt sie:
Anne Frank.

Licht-
durchwoben, ein Zweig
im April.

Ich liebe.
Und brauche nicht Worte und Phrasen.
Und brauche:
daß du nicht anschaust, daß ich dich anschau.
Wenig Sichtbares noch,
wenig Greifbares!

Die Blätter — verboten.
Der Himmel — verboten.
Aber einander umarmen, leise,
das dürfen, das können wir noch.

Sie kommen?
Fürchte dich nicht, was da kommt, ist der Frühling.
Er ist so laut, er ist unterwegs, hierher.
Rück näher.

Mit deinen Lippen. Wart nicht.
Sie rennen die Tür ein?
Nicht sie. Was du hörst, ist der Eisgang,
die Schneeschmelze draußen. ...
Über Babij Jar, da redet der Wildwuchs, das Gras.
Streng, so sieht dich der Baum an,
mit Richter-Augen.

Das Schweigen rings schreit.
Ich nehme die Mütze vom Kopf, ich fühle,
ich werde
grau.

Und ich — bin selbst
ein einziger Schrei ohne Stimme
über tausend und aber
tausend Begrabene hin.

Jeder hier erschossene Greis —:
ich.
Jedes hier erschossene Kind —:
ich.

Nicht, keine Faser in mir,
vergift das je!

Die Internationale —
ertönen, erdröhnen soll sie,
wenn der letzte Antisemit, den sie trägt, diese Erde,
im Grab ist für immer.
Ich habe kein jüdisches Blut in den Adern.
Aber verhaßt bin ich allen Antisemiten.
Mit wütigem schwieligen Haß,
so hassen sie mich —

wie einen Juden.
Und deshalb bin ich
ein wirklicher Russe.
(Deutsch von Paul Celan)

Hans Georg Köhler

Kirchliche Schularbeit im Lande der Bibel

Zwischen Juden und Moslems

Zwischen rund vier Millionen Juden und Moslems des Staates Israel und der besetzten Gebiete bilden die rund 100 000 Christen eine Minderheit von etwa 2,5 Prozent. Was die Statistik vereinfacht, sieht in Wirklichkeit folgendermaßen aus:

Die Christen bilden unter sich keine Einheit und leben nicht isoliert in ihrer moslemischen oder jüdischen Umwelt. Mit ihren jüdischen und moslemischen Nachbarn haben die Christen vieles gemeinsam, unter anderem auch die zahlreichen Verbindungen zum Ausland. Die Vorstellung ist überholt, daß die christliche Minderheit zwischen den zwei großen Blöcken Islam und Judentum aufgerieben zu werden droht. Judentum, Islam und Christentum verwandeln sich infolge einer tiefgreifenden Auseinandersetzung mit der sogenannten Säkularisation, deren geistige Voraussetzungen bemerkenswerterweise in ihnen selbst zu suchen sind. Junge Juden, Christen und Moslems, — man könnte alle drei Bezeichnungen in Führungszeichen setzen —, können im allgemeinen miteinander über vieles sprechen, auch über Politik, aber nicht über Religion.

Der Rahmen des nachstehenden Berichtes muß sehr eng gezogen, der sich vollziehende Bewußtseinswandel kann nur angedeutet werden. Er muß aber im Auge behalten werden, weil im Folgenden nur einige Hinweise auf die kirchliche Schularbeit im Lande der Bibel, genauer gesagt im israelisch besetzten Gebiet Jordanisiens gegeben werden können.

Abseits der Touristenstraßen

Wenige Besucher Israels und der besetzten Gebiete lernen die christlichen Gemeinden und ihre Einrichtungen kennen. Ein kritischer Tourist kann leicht den Eindruck gewinnen, das Dasein der Christen im sogenannten Heiligen Lande erschöpfe sich im Betrieb an ihren Heiligen Stätten. Aber die berühmt gewordenen Kirchen und Kapellen sind nur ein Teil des kirchlichen Lebens, und nicht einmal der wichtigste. Im Gespräch mit Christen aller Konfessionen kann man immer wieder hören: Wir wollen nicht Mauern pflegen, sondern Menschen dienen. Die Entscheidungen fallen weder in der Jerusalemer Grabeskirche noch in der Bethlehemer Geburtskirche, sondern in den vielen unbekannten Kirchen, Krankenhäusern, Kindergärten, Schulen und Heimen aller Art. Würde der Besucher sein Reiseprogramm entsprechend einrichten, würde er das befremdete Treiben an den Heiligen Plätzen gelassener hinnehmen, dafür aber im Alltag der Kirchengemeinden fast alle Arten der christlichen Ökumene wiederfinden. Aus welchen Teilen Nordamerikas oder Europas ein Besucher kommt, er würde bald entdecken, daß es seine Leute sind, die mit den einheimischen Christen zusammenarbeiten, und daß es im Grunde sein Geld ist, mit dessen Hilfe umfangreiche und wirkliche Sozial- und Schularbeit geleistet wird.

Die kirchlichen Schulen erhalten vom Staat keine finanzielle Unterstützung. Die Mittel zur Unterhaltung der Gebäude, für die Gehälter der Lehrer und Beschaffung der

Lehrmittel werden von den Schulträgern aufgebracht. Nur wenige Eltern können die erforderlichen Schulgebühren ganz oder teilweise zahlen. Der Löwenanteil der Gesamtkosten wird von Förderern und Freundeskreisen im Ausland getragen.

Warum noch kirchliche Schulen?

Theoretisch könnten die Kinder christlicher Familie ohne weiteres die vom Staat eingerichteten Schulen besuchen. Aber in den staatlichen Schulen würden die Schüler dem nichtchristlichen Festtagskalender zufolge auf die christlichen Sonn- und Feiertage verzichten müssen. Es wäre möglich, an den Regierungsschulen mit moslemischer Mehrheit christlichen Religionsunterricht zu erteilen. Aber die verschiedenen Kirchen (griechisch-orthodoxe, griechisch-katholische, lateinische, armenische, koptische, aethiopische, anglikanische, lutherische und so weiter) können sich nicht auf einen gemeinsamen Lehrplan und auf gemeinsam beauftragte Lehrkräfte einigen. An den Regierungsschulen wären die Kinder christlicher Eltern kaum mehr der Gefahr ausgesetzt, von nichtchristlichen Mehrheiten aufgesogen zu werden, aber sie würden religiös heimatlos und dem Indifferentismus in die Arme getrieben werden. Darum setzen die Kirchen ihre Schularbeit, die sie einmal unter ganz anderen Voraussetzungen begonnen hatten, nicht nur fort, sondern passen sich den Anforderungen einer sich ständig ändernden Umwelt an. Die jetzt im Libanon und in Amman wirkende Schnellerschule, die Mädchenoberschule Talitha Kumi bei Beit Jala und die Schulen der Lutherischen Kirche in Jordanien brachten kurz vor Ausbruch des Sechs-Tage-Feldzuges ihre Zielvorstellungen auf folgende Formel: Konzentration und Konsolidierung, das heißt Sammlung der im Lande verstreut lebenden Kinder christlicher Familien und Anhebung der Leistungsfähigkeit der Berufs-, Volks- und Oberschulen.

Dabei wird den Schülern der kirchlichen Schulen viel abverlangt. Obwohl der Staat die Privatschulen finanziell nicht unterstützt, fordert er von ihnen die Einhaltung des Lehrplanes der Regierungsschulen. Dazu gehört, daß alle moslemischen Feiertage eingehalten werden müssen. Unterrichtet werden kann daher an den kirchlichen Schulen nur an fünf Wochentagen: Montags, dienstags, mittwochs, donnerstags und sonnabends. Zusätzlich belastet wird der Lehrplan an den kirchlichen Schulen durch Fremdsprachen, die an den Regierungsschulen nicht angeboten werden.

Die Abschlußprüfung der Oberschulen wird vom Kultusministerium in Amman abgenommen. Die Absolventen der Privatschulen müssen sich zwei Reifeprüfungen unterziehen, erst an ihrer eigenen Schule, dann vor einer von Amman beauftragten Kommission. (Die israelische Besatzungsmacht läßt das vom Königreich Jordanien aufgebaute Schulsystem bestehen und die von der jordanischen Regierung autorisierten Prüfungsausschüsse ihres Amtes walten.) Nur ein Reifezeugnis der Regierung wird international anerkannt.

Mission — Konversionen — Ökumene

Im 19. Jahrhundert, als Palästina noch von Istanbul aus regiert wurde, empfanden es Kreise europäischer Konfessionen als untragbar, daß die Kirche im Heimatlande Jesu nicht angemessen vertreten sei. Nachdem man in Palästina Fuß gefaßt hatte, hoffte man, durch die Schularbeit Moslems und Juden für die Kirche zu gewinnen. Am Anfang stand also der Missionsgedanke. Der Missionserfolg blieb aus. Zwar besuchten moslemische und jüdische Kinder die vergleichsweise modernen Schulen der Christen aus dem Abendland, aber nur Christen der orthodoxen Kirchen fühlten sich veranlaßt, sich von ihrer jahrhundertlang in Palästina bestehenden Kirche zu lö-

sen und in Gemeinden der römisch-katholischen, anglikanischen und evangelischen Kirche neu zu sammeln. Diese Erfahrung während der Gründerjahre kirchlicher Schulen wirkt heute noch nach, wenn die führenden Männer der orthodoxen Kirchen der Jerusalemer Ökumene mißtrauen und sich nur zurückhaltend an ihr beteiligen. Hatten die einzelnen kirchlichen Schulträger ihre Schularbeit ursprünglich unabhängig voneinander entwickelt, sind sich diese im Laufe der Zeit doch ähnlicher geworden. Besoldung und Gebührenordnungen sind einander angeglichen worden. Lehrer wechseln die Schulen, man erkennt die an anderen Instituten verbrachten Dienstjahre bei der Berechnung des Besoldungsdienstalters an. Die Lehrerkollegien setzten sich in der Regel ökumenisch zusammen. Nur die Hälfte der 50 Lehrerinnen und Lehrer der Schulen der Lutherischen Kirche in Jordanien sind Lutheraner. Bei den Schülern beweist der relativ niedrige Anteil lutherischer Kinder eine ungewöhnlich große Öffnung zur Ökumene: Nur etwa 20 Prozent der etwa 1200 Schülerinnen und Schüler kommen aus lutherischen Familien. Zehn Prozent der Schüler sind Moslems. Ähnliches gilt von den Schulen der Anglikaner oder Lateiner (Katholiken).

Man kann also den kirchlichen Schulträgern nicht vorwerfen, sie würden Schulen unterhalten, um den Mitgliederbestand ihrer Kirchen zu erhalten oder gar, auf Kosten anderer Gemeinschaften, zu erweitern. Die Zusammensetzung der Schülerschaft aus allen Konfessionen und des Islams gehört zum Konzept, denn die Kinder sollen auch in der Schule lernen, mit Andersdenkenden zusammenzuleben und zusammenzuarbeiten. Angesichts der gegenwärtigen politischen Lage wundert es nicht, daß nur wenige christliche Kinder aus dem Staat Israel kirchliche Schulen in Ostjerusalem und im besetzten Gebiet besuchen.

Besonderes Kennzeichen: Auswendiglernen

Den meisten kirchlichen Schulen sind Kindergärten vorgeschaltet. Sie haben auch eine soziale Aufgabe. Noch kann die Großfamilie viele Lebensfunktionen ihrer Mitglieder aufnehmen, aber die Zahl der berufstätigen Mütter nimmt zu. Die Eltern, die ihre Kinder Kindergärten anvertrauen, erwarten jedoch mehr als gesellschaftliche Hilfe. Die Kinder sollen bereits vor ihrem ersten Schultag so viel wie möglich lernen und auf den Übergang von der mundartlichen Form des Arabischen, ihrer eigentlichen Muttersprache, zum Hocharabischen, der Sprache der Literatur, der Presse und Gottesdienste, vorbereitet werden. Zugleich werden die Kleinen inn ein besonderes Merkmal der orientalischen Schulen eingeübt, das sie während ihrer ganzen Schul- und Studienzeit nicht mehr loslassen wird: Das Auswendiglernen. Die orientalischen Kinder lernen viel und schnell auswendig. Bei Fahrten über Land kann man oft junge Menschen sehen, die mit Heften in der Hand am Straßenrand gehen und alles mögliche auswendig lernen: Sprachen, Geschichte, Chemie, Physik, Mathematik. Der Einfluß der Koranschulen wird sichtbar, in denen der religiöse Lehrstoff durch Auswendiglernen angeeignet und so von einer Generation zur anderen weitergegeben wurde. Diese für manchen von uns beneidenswerte Fähigkeit zum Auswendiglernen ist aber nicht umsonst zu haben. Sie muß bezahlt werden durch mangelhafte Übung der kritischen Urteils- und Kombinationsfähigkeit. Hier scheint man den Ausgleich noch finden zu müssen, das eine zu pflegen ohne das andere zu vernachlässigen. Die Vor- und Weiterbildung der Lehrer widmet diesem Problem viel Aufmerksamkeit. An fast allen Oberschulen werden die naturwissenschaftlichen Fächer mehr gefragt und gefördert als die geisteswissenschaftlichen. Sport- und Schwimmhallen sind kaum vorhanden.

Land der Bibel — Land der Sprachen

Man erzählt Erstaunliches über das Sprachtalent der Orientalen. In und um Jerusalem begegnen sich Menschen vieler Sprachen. Das regt schon die kleinen Jungen und Mädchen an, sich im Hören und Nachsprechen zu üben, wenn sie in den engen Landstraßen oder daheim durch die Sendungen der Rundfunkanstalten und Fernsehstudios englische, französische, hebräische, jüdische, russische, deutsche oder spanische Sprachfetzen und Liedteile auffangen. Darum bedeutet es keine Überforderung, wenn etwa an den Schulen der Lutherischen Kirche im ersten Schuljahr Englisch und ab drittem Schuljahr bereits Deutsch als Fremdsprachen unterrichtet werden. Die hebräische Sprache wird im allgemeinen nicht gelehrt, weil der Lehrplan ohnehin bis zum Bersten angefüllt ist. Viele arabisch sprechende Menschen schaffen es aber ohne weiteres, sich ohne Unterricht brauchbare Kenntnisse der hebräischen Sprache anzueignen. Die Aufgeschlossenheit für Fremdsprachen hängt auch damit zusammen, daß seit Jahrzehnten ein beachtlicher Strom arabischer Menschen ins Ausland abgewandert ist. Ihr Umgang mit der englischen, französischen oder spanischen Sprache wirkt ins Mutterland zurück.

Ausgebildet — ausgewandert?

Industrie und Handel sind nicht so stark entwickelt, daß es genügend Berufe gäbe, die Absolventen der Höheren Schule aufzunehmen. Viele müssen sich mit einem Beruf begnügen, in dem sie nicht anwenden können, was sie gelernt haben. Nur wenige können oder möchten ihre Ausbildung an einer israelischen Hochschule fortsetzen. Fürs Studium kommen nur Universitäten der arabischen Welt, Europas oder Amerikas in Frage. Wer im Ausland studiert hat, kommt nur in Ausnahmefällen in die Heimat zurück, sucht und findet Arbeit in einem der Ölländer, in beiden Amerikas oder Europa.

Man hat wiederholt vorgeschlagen, im israelisch besetzten Gebiet eine Universität zu gründen, um die jungen Menschen im Lande zu halten, oder wenigstens so lange wie möglich im Lande zu halten. Aber was hülfe das, so lange eine aufbau- und aufnahmefähige industrielle Umwelt nicht vorhanden ist? Eine solche Universität würde nur einen Aufschub der letzten Endes doch unvermeidlichen Auswanderung bedeuten. Diese Erfahrung beeinträchtigt die Stimmung der Schüler bereits in der Schule. Die Unruhen der jungen Generation vor und nach 1967 machten vor den Schultoren nicht halt. In täglicher Kleinarbeit versuchen die Lehrer, etwas zu vermitteln, was wir mit dem Begriff der politischen Bildung nur ungenau umschreiben können. Wir können von hier aus nicht beurteilen, ob dieses Bemühen Erfolg hat. Der kleinste Zwischenfall kann ungeahnte Folgen haben. Wenn man sich fragt, warum es in Palästina so schwer ist, Frieden zu schaffen, muß man auch die Gefahr in Rechnung stellen, die sich ständig erneuert, wenn in einer Bevölkerung hoher geistiger Gaben Bildungsgut nicht aufreißt kann, sondern so in Halbbildung und Unzufriedenheit erstickt, daß unkontrollierbare Emotionen jederzeit wieder freigesetzt werden können.

Daß die Kirchen ihren Schülern nach Abschluß der Schulausbildung keine ordentliche Berufsausübung gewähren können, kann man ihnen nicht anlasten. Sollen die Kirchen ihre Schularbeit abbrechen? Wenn sie fortgesetzt werden soll, müssen wir mithilfe, jungen Menschen Wege zu einem sinnvollen, ausgelasteten Leben zu bahnen. Die Frage wird verbindlich: Was können wir für den Frieden im Nahen Osten tun?

Die Antwort ist nicht schnell, sie ist nicht leicht zu geben. Sie darf auf keinen Fall abstrakt gegeben werden. Darum kann dieser knappe Bericht nur einmünden in den praktischen Vorschlag, Studienreisen zu den kirchlichen Schu-

len im Lande der Bibel zu veranstalten, persönliche Verbindungen mit Lehrern und Schülern herzustellen und zu halten, Patenschaften für Ausbildungs- und Unterbringungskosten zu vermitteln und zu übernehmen. Einer Studienreise zu den Schulen im Lande der Bibel stehen keine unlösbaren Probleme im Wege.

(Auskünfte erteilen und Hilfestellung leisten für die katholische Arbeit deutscher Sprache der Deutsche Verein vom Heiligen Lande, 5 Köln, Steinfeldergasse 17, Postfach 100 565; und für die Arbeit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien der Evangelische Jerusalemverein 1 Berlin 41, Handjerystraße 19/20.)

Zur sachgerechten Auseinandersetzung mit dem Judentum im christlichen Religionsunterricht: Praktische Hinweise für den Katecheten

1. Jesus von Nazareth, der Messias

a) Warum nahmen und nehmen die Juden ihn nicht als Messias an, obwohl sie das Alte Testament kennen?

Das Judentum erwartet einen Messias, der in einem umfassenden Friedens- und Heilsreich regieren soll. Außerdem sind die Vorstellungen des Alten Testamentes vom Messias sehr vielschichtig. Entweder wird er als irdisch-entzeitlicher König auf dem Throne Davids geschildert oder als himmlischer Menschensohn verstanden. Wesentlich gehört aber zur jüdischen Messiasauffassung, daß im messianischen Reich die Schwächen des Diesseits beendet sind (Leiden, Unterdrückung, Ungerechtigkeit, Not – bisweilen sogar Tod).

In einigen Schichten der jüdischen Überlieferung wird zwischen einem mehr diesseits bestimmten messianischen Reich und einer mehr jenseits bestimmten kommenden Welt unterschieden. Diese Auffassung findet sich auch in der Apokalypse des Johannes (Apk. 20) vom Tausendjährigen Reich. Zu Beginn dieses Reiches sollen nur die Gerechten auferstehen. Erst an seinem Ende wird es eine allgemeine Auferstehung, die mit dem letzten Gericht enden soll, geben.

Diese Erwartungen wurden durch das Kommen Jesu nach jüdischem Verständnis nicht erfüllt.

Dagegen erwies sich Jesus als Herr über die Dämonen. Wunderheilungen und Vergebung der Sünden lagen im Verständnis weiter jüdischer Kreise auf derselben Ebene. Die Juden fragten sich nun, warum Jesus, der doch die Macht über Krankheit und Tod hatte, diese Macht nicht auch dazu benutzte, das endzeitliche Heil, das sie dringend ersehnten, herbeizuführen. Sie konnten es nicht fassen, daß er seine Macht wesentlich nur dafür einsetzte, seine Autorität gegen die Autorität des Moses geltend zu machen (z. B. Mk. 3,1–6 Par.). Aus diesem Grunde kamen sie zur Überzeugung, daß Jesus durch Beelzebub, den Obersten der Dämonen, die Dämonen austreibe, während sie bekennen, daß dies durch den Finger Gottes geschah (Lk. 11,14–23).

b) Warum glauben wir, daß Jesus der Messias ist, und verstehen sein Wirken, sein Leiden und seine Auferstehung als im Alten Testament vorgebildet?

Das Zeugnis der Apostel von der Auferstehung Christi ist absolut glaubwürdig. Unabhängig von den (von der Kritik diskutierten) Auferstehungszeugnissen in den Evangelien ist es enthalten in 1 Kor. 15,3–8, vorausgesetzt in Apg. 1,21–22 und in der wohl allerältesten Form dargeboten in Lk. 23,34.

Im Lichte des Ostertages hat die junge Kirche Jesus den Messias-Christus-Titel gegeben, der nach der Auferstehung von aller Zweideutigkeit einer zeitlichen Herrlichkeit immer mehr befreit wurde. Nach der Auferstehung wurden die alttestamentlichen messianischen Stellen als auf Christus bezüglich verstanden: durch sein Wirken, sein Leiden und seine Auferstehung sind die Schriften erfüllt worden (vgl. z. B. Lk. 24,13–34). So sieht nun die Kirche die Aussprüche des Alten Testamentes im Lichte einer Offenbarung, die in den Worten und in der Geschichte Jesu begründet und nach seiner Auferstehung legitimiert ist. Es ist deshalb für uns Christen vollkommen legitim, von der Gnade erleuchtet die alttestamentlichen messianischen Stellen als auf Christus bezüglich zu verstehen.

2. Zu uns komme dein Reich

Auf der Grundlage der alttestamentlichen universalen Heilserwartung (besonders deutlich Is. 11,1–10; Ez. 36) erwartet das Judentum auch heute noch die Verwirklichung der absoluten und sichtbaren Gottes Herrschaft. Diese Hoffnung bewegte ebenfalls die ersten Christen (Mk. 9,1; 13,28–32; 1 Kor. 15,51; 16,22; 1 Thess 4,13–5,2). Besonders die Evangelisten Lukas und Johannes sahen in der Erhöhung und Verherrlichung des auferstandenen Christus das Gottesreich bereits verwirklicht (vgl. Lk. 22,69 mit Mk. 14,62 und Mt. 26,64; Jo. 11,17). Während die Urkirche mit der Formel „Maranatha“ (Komm, o Herr – 1 Kor. 16,22; vgl. Apg. 22,20; vgl. auch Didache 10,6) noch um die Verwirklichung des universalen Heils gebetet hat, sagte um 200 n. Chr. der Heidenchrist Tertullian: „Wir beten für die Kaiser, für die Inhaber kaiserlicher Ämter, für den Bestand der Welt, für die Ruhe der Staaten, für den Aufschub des Weltendes (Apg. 39,2).

Wenn auch in der Kirche immer wieder Bewegungen auftraten, die das noch ausstehende endzeitliche Heil erzwingen wollten, so trat doch in der Empfindung der meisten Christen die Erwartung dieses endzeitlichen Heils immer mehr zurück. Gegen diese Veroberflächlichung der Bitte des „Vater unser“: „Zu uns komme dein Reich“, schützt uns ein Ernstnehmen der an uns gestellten Frage des Judentums: „Was hat sich seit Golgatha und Ostern eigentlich geändert?“ (vgl. auch Nietzsche).

Die Antwort, die wir darauf geben müssen, ist die, die schon der Apostel Paulus an mehreren Stellen angedeutet hat. Gerade als Jude mußte er sich mit dieser wesenhaft jüdischen Frage auseinandersetzen. Das Gesetz des Moses allein kann nicht zur Rechtfertigung führen (Gal. 3), da es selbst kein Mittel ist, das außerhalb der Ordnung der sündigen Welt steht. Die einzige Überwindung dieser durch Leid und Tod geprägten Ordnung geschah durch die Auferstehung Christi und durch die Geistsendung. Daher wird erst das Leben der Christen in der Taufgnade relevant für die noch ausstehende universale Enderlösung (Röm. 8). Und daher kann der entscheidende Weg zur vollen und universalen Enderlösung nur gegangen werden „per Christum und cum Christo et in Christo“ (vgl. 1 Kor. 8,6; Kol. 1,16–18).

3. Die Pharisäer

a) Was dachten die Pharisäer von Gott und den Menschen?

Gott ist der Schöpfer Himmels und der Erde, der Herr über Leben und Tod, der alles voraussieht und vorausplant und dennoch den Menschen vollkommener Willensfreiheit überläßt. Der Tod ist nicht das letzte Geschehnis um den Menschen; es gibt sowohl ein individuelles Leben nach dem Tod als auch eine universale Auferstehung (Apg. 23,6–10). Gott will das Heil der Menschen, doch verlangt er von ihnen persönliche Bewährung. Für die Nichtjuden genügt zu diesem Zweck moralisches Tun, während die Juden sich an das Gesetz des Moses zu halten haben.

b) Was dachten die Pharisäer vom Gesetz des Moses?

Das Gesetz des Moses entspricht der Schöpfungsordnung Gottes, ist der für die Menschen bestimmte Niederschlag dieser Ordnung. Daher führt die Gesetzeserfüllung zum Heil, während die Vernachlässigung des Gesetzes das Heil verzögert. Das Gesetz darf nie gegen den Menschen und seine natürlichen Interessen angewendet werden. Daher ist nur die Heilung nicht lebensgefährlicher Krankheiten an einem Sabbat verboten, lebensgefährliche Krankheiten durften genau so geheilt werden, wie sonst am Sabbat verbotene Handlungen erlaubt waren, wenn es galt, Leben zu retten oder einen Kranken Ruhe zu verschaffen. Aus diesem Grunde galt den Pharisäern die Heilung nicht lebensgefährlicher Krankheiten durch Jesus an einem Sabbat als besondere Herausforderung (Mk. 3,1–6 par. Diese Stelle scheint wegen des polemischen Jesus-Wortes Mk. 3,4 geschichtlich gesichert, weil letzteres nicht als von der Urgemeinde gebildet verstanden werden kann.).

c) Was dachten die Pharisäer vom Messias?

Um die Mitte des 2. Jahrhundert v. Chr. entstand der Pharisäismus als eine eigene religionspolitische Gruppe, die die zu dieser Zeit weitverbreitete messianische Naherwartung (und den damit verbundenen apokalyptischen Dualismus) ablehnte. Nach der Meinung der Pharisäer kann das Kommen des Messias nicht erzwungen und die Zeit seines Kommens kann nicht im voraus berechnet werden. Dadurch unterschieden sie sich nicht nur vom Christentum, sondern auch von anderen jüdischen Gruppen, die „auf das Reich Gottes warteten“ (Apokalyptiker und Zeloten). Trotz ihres Mißtrauens gegen alle Gruppen, die die messianische Zeit als unmittelbar bevorstehend oder als schon gekommen erachteten (Apokalyptiker und Christen), wußten auch sie, daß einmal, in unbestimmter Zeit, die Herrschaft des Sohnes Davids beginnen werde.

d) Warum stellen die Evangelien die Pharisäer in so negativem Lichte dar?

Die Pharisäer erkannten, daß das Gesetz des Moses im ursprünglichen Wortlaut auf die Gegebenheiten der je sich veränderten Zeitläufe nicht unverändert angewendet werden konnte, sondern einer permanenten Aktualisierung bedurfte. Sie versuchten, diese Aktualisierung im Wege der Auslegung, während bei apokalyptischen Gruppen eine autoritative Interpretation (vgl. im Munde Jesu: „Ich aber sage euch ...“) üblich war. Abgesehen davon muß zum Verständnis der neutestamentlichen antipharisäischen Aussagen berücksichtigt werden, daß schon im Alten Testament polemisch überspitzt formulierte Aussagen durchaus zur Regel gehörten.

Die scharfe Auseinandersetzung Jesu mit dem Pharisäismus in der Evangelien-Tradition (z. B. siebenmal Wehe in Mt. 23 oder die Aussage, daß die christlichen Glaubenszeugen in den Synagogen der Pharisäer gezeißelt und aus ihnen ausgestoßen werden, Mk. 13,9; Mt. 10,17–25; 23,34), ist auch dadurch begründet, daß die Ausbildung der Evangelien-Überlieferung in Opposition gegen die Pharisäer erfolgte.

4. Prozeß und Passion Jesu

Als Grundlage für die Darstellung ist grundsätzlich der Markustext, also das älteste Evangelium, zu gebrauchen. Die parallelen Überlieferungen sollen erwähnt und je nach der Altersstufe der zu Unterrichtenden in ihrer geschichtlichen und polemischen Bedingtheit dargestellt werden. Niemals jedoch darf von einer einseitigen Schuld der Juden am Kreuze Christi gesprochen werden oder darf das Kreuz Christi nur als Folge der Verblendung oder gar des Bösen Willens der jüdischen Führer verstanden werden.

Es muß auf die konkrete Rechtslage in der römischen Provinz Judäa hingewiesen werden, gemäß der die Juden nicht das Recht zur Verhängung von Todesstrafen hatten (Jo. 18,31). Dabei soll darauf hingewiesen werden, daß wir in unserem Glaubensbekenntnis nicht sagen „gelitten unter Hohenpriester Kaiphas“, sondern „Gelitten unter Pontius Pilatus“. Ebenso muß hingewiesen werden auf Apg. 2,23–3,17, wo der Apostel Petrus seinen jüdischen Mitbürgern gegenüber ausdrücklich erklärte: „Ich weiß, ihr habt es aus Unwissenheit getan, wie auch eure Vorsteher“. Ebenso muß, wenn von der Kreuzigung Jesu gesprochen wird, Lk. 23,34 miterwähnt werden: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.“

Bei der Darstellung der Heilsbedeutung der Passion Jesu darf nicht vergessen werden, daß Jesus um aller Sünden willen, nicht nur wegen der Sünden der Juden, am Kreuze gestorben ist. Es muß unter allen Umständen vermieden werden, daß die Frage nach der Schuld am Kreuz zu einer Anklage der (sündigen) Christen gegen die (ebenfalls sündigen) Juden ausartet.

Den Glauben in absoluter Ungesicherheit leistete Abraham stellvertretend für alle Gläubigen, während Kaiphas stellvertretend für alle Skeptiker denselben Glauben verweigerte. Glaube und Unglaube so verstanden setzt einen göttlichen Anspruch an die Menschheit voraus, wie er nur vom Bundesgedanken aus im Judentum verstanden wurde. Daher ist auch das, was wir von unseren Voraussetzungen als Unglaube der Juden bezeichnen, nur auf der Basis des Bundes Gottes mit Israel und seiner Verheißungen an Israel verständlich.

So wie Gott aus Liebe den Bund mit Israel schloß, so ist Christus auch aus Liebe zu allen Menschen gestorben und wieder auferstanden, damit auch wir mit ihm sterben und auferstehen (Jo. 11).

(Entnommen dem MEMORANDUM, das von dem Christlich-Jüdischen Koordinierungsausschuß von Österreich unter der Federführung von Professor Dr. Schubert, Wien, dem Kardinal und Erzbischof von Wien, Dr. Franz König, zur Darstellung des Judentums in der christlichen Katechese vorgelegt wurde.

Den vollständigen Text können interessierte Leser jederzeit anfordern von der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in 8 München 19, Ysenburgstraße 90.)

✱