

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 3 (1947)

Buchbesprechung: Literatur

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

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

Literatur

Josef Kastein: „Wege und Irrwege“. Olympia-Verlag, Tel-Aviv.

Josef Kastein, der bekannte jüdische Historiker und Deuter des jüdischen Schicksals, der im Sommer 1946 sechsundfünfzigjährig in Haifa starb, hat ein Buch hinterlassen „Wege und Irrwege“, das soeben im Olympia-Verlag (Martin Feuchtwanger), Tel-Aviv erschienen ist und eine Art letzter Botschaft Kasteins an den Jischuw und das jüdische Volk darstellt. Es war still und einsam um den Lebenden — in den letzten Jahren — geworden, um so eindringlicher spricht jetzt seine treue Stimme aus dem Grabe zur Nachwelt. Warum es einsam und still um diesen in den dreißiger Jahren so gefeierten und erfolgreichen Autor geworden war, erhellt aus der edlen, von allen Gruppierungen abseitigen Haltung des Mannes und seinem besonderen Schicksal, das er selbst (wenn man zwischen den Zeilen zu lesen versteht!) in diesen Essays deutet.

Zur Zeit seines lautesten Erfolges hat man Kastein oft mit zwei anderen jüdischen Autoren verglichen, deren Weltruhm ebenfalls durch jene besondere literarische Gattung bedingt wurde, die vor allem der Vorkriegs-Leser in unbegrenzten Mengen verschlang — und mit welcher Kastein im letzten seiner Essays, „Verminderung der Größe“, hart ins Gericht geht: die belletristische Biographie. Die beiden Autoren waren: *Emil Ludwig* und *Stefan Zweig*. Das tragische Ende des letzteren, der nicht mehr loskam von der „Welt von gestern“, die Welt von heute mit Entsetzen erlebte, und für eine bessere Welt von Morgen keinen Glauben mehr übrig hatte, rührte Kastein in den tiefsten Tiefen der Seele an. In seinem Essay, dem ersten der Sammlung, „Das Schicksal des Stefan Zweig“, setzt er sich nun mit Weg und Werk dieses assimilierten Juden auseinander, der ihm paradigmatisch wird für den Irrweg einer ganzen Generation geistiger Juden („Produktiver“, wie Kastein es nennt), die in der Fiktion eines Weltbürgertums lebten und schrieben, und an der Furchtbarkeit einer demaskierten Realität scheiterten. Das Leben geistiger Juden in dieser tragischen Fiktion beginnt im deutschen Sprachraum mit *Moses Mendelssohn*, den Kastein ein wenig wegwerfend „diese Dekorationsgestalt der jüdisch-deutschen Kulturgeschichte“ nennt. Mit dieser Etikettierung wird Kastein freilich dem „jüdischen Sokrates von Berlin“ (wie man im 18. Jahrhundert bewundernd sagte) keineswegs gerecht, wie er oft und oft durch sein Temperament und seine Vorliebe für glänzende Formulierungen zu historischen Fehlurteilen hingerissen wird. Gerade Mendelssohn erfuhr aber in allerjüngster Zeit eine wunderbar-feine Rechtfertigung in dem ergreifenden Essay von *Margarete Susman*: „Moses Mendelssohn und seine Entscheidung“ (Zur Tragödie des deutschen Judentums), den die Zürcher Zeitschrift „Neue Wege“ in ihrem August-Heft (1946) brachte.

— Kastein erreichte nie die milde Abgeklärtheit einer Margarete Susman, er blieb geistiger Kämpfer, dessen Stärke die Eristik war.

Wenngleich — so analysiert Kastein — hier und dort das jüdische Thema im Werke Stefan Zweigs auftaucht (wir könnten hier anführen die Legenden „Rahel rechet mit Gott“ und „Der begrabene Leuchter“, die Novelle „Buchmendel“, den Roman „Ungeduld des Herzens“ und die dramatische Legende „Jeremias“) — „kommt es doch wesentlich darauf an, welchen Platz das jüdische Thema im Gesamtschaffen des Einzelnen einnimmt; ob es der lebendige Mittelpunkt ist, die zentrale Kraftquelle, von der der élan vital ausgeht; oder ob es nur eine Möglichkeit ist, die von Fall zu Fall benutzt wird, um Prämissen einer ganz anderen Welt zu belegen“. Zweifelsohne trifft für Stefan Zweig (nicht nur nach der Kasteinschen Deutung) das letztere zu: sein „Jeremias“ z. B. sollte keineswegs die Sendung Israels darstellen, sondern ein pazifistischer Ruf in die Welt des Krieges von 1916 sein.

Nun geht Kastein weiter und gibt zu bedenken, daß es theoretisch möglich sei, daß ein jüdischer Dichter sich allen Themen der Welt zuwende, ohne ein jüdisches zu wählen, sie aber alle „durch das Spektrum seiner jüdischen Substanz“ sieht — ohne jemals die Worte Jude oder Judentum zu erwähnen. Theoretisch ist dies möglich — und praktisch, meint Kastein, kann das in 50 oder hundert Jahren einmal möglich werden, aber nur in Erez-Israel, dem „atmosphärischen Ort“ dieser Zukunftsmöglichkeit. Hier ist der Eristiker um der Klarheit seiner an sich richtigen Konzeption willen über das Wunder der Wirklichkeit wortlos hinweg gegangen; diese einmalige Vorwegnahme späterer Möglichkeit, die wir in dem unvergleichlichen Werke *Franz Kafkas* besitzen. Hier ist tatsächlich die Welt von einem großen, zutiefst tragischen Dichter durch das Spektrum seiner jüdischen (Galuth-) Substanz gesehen worden, ohne daß die Worte Jude und Judentum, und wir fügen hinzu — das Wort Gott, genannt würden.

„Der Jude in der Welt“ — das ist (und war in seinen Biographien) das eigentliche Thema Kasteins, das er nun im Falle Stefan Zweig noch einmal exemplifiziert. Er unterscheidet zwischen dem Schicksal jüdischer und nicht-jüdischer deutscher Emigration klar und scharf und arbeitet die verschiedene Art der Reaktion geistiger Juden auf das Schicksal der Emigration heraus. Aber auch hier wird die Wirklichkeit zugunsten der Theorie ver Gewaltigt. Er schildert die vom Judentum gänzlich abgelösten jüdischen Vertreter der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert und fährt fort: „Wenn einer von ihnen plötzlich von seinem Volke zu singen und zu sagen begann — wie *Wolfskehl* es z. B. tat — so ist das nicht Heimkehr aus tiefer Erkenntnis, kein Bußgesang aus einer lebenslänglichen Selbsttäuschung heraus, sondern eine Übersteigerung aus Trotz, die nachträgliche Überkompensierung einer vernichtenden Niederlage“. Hätte Kastein statt *Wolfskehl*

Ernst Lissauer genannt — er wäre im Recht gewesen. Aber gerade *Wolfskehl* war und ist ein Sonderfall: bewußter Jude und Zionist war er schon um 1900, in seinen „Gesammelten Dichtungen“ (1903!), die er seinem Meister *Stefan George* widmete, wird in dem großen Zyklus „An den alten Wassern“ dieselbe Stimme hörbar, die 30 Jahre später von der erschütterten deutschen Judenheit so dankbar aufgenommen wurde. Aber die deutschen Juden kehrten damals heim — und *Wolfskehl*, der sich nicht verloren hatte, wurde ihr Dichter, den sie nun hörten. Er hat für den Kritiker etwas Tragisches an sich, einen Lebenden vor einem Toten zu verteidigen — und doch ist es hier um der geschichtlichen Wahrheit willen unerlässlich. —

Illusion und Tragik des *Stefan Zweig* und seiner Generation macht *Kastein* mit glühenden Worten sichtbar und fast unbemerkt wird er am Ende dieses großen Essays autobiographisch, wenn er schreibt:

„Ein produktiver Schreiber kann seine Produktivität nur darstellen und beweisen durch das Medium der Sprache, die ihm von Kindheit an begleitet hat. Ganz selten sind die Fälle, daß einer sich in den reiferen Jahren den Zugang zu einer anderen Sprache bis zur Produktivität erkämpft hat. Im allgemeinen stolpert er mit einer geborgten Sprache daher. Aber das sollte ihn doch nicht daran hindern, in seiner eigenen Sprache produktiv zu sein? Doch; es kann ihn sehr wohl hindern. Jede geistige Schöpfung braucht, damit sie Leben wird, ihr eigenes Echo: die fruchtbare Begegnung mit dem Menschen, dem hörenden, dem schauenden, dem lesenden Menschen. Der Künstler, dessen Medium das Wort ist, kann mit voller Wirkung nur in den Raum hinein sprechen, in dem die Kenntnis seiner Sprache ein Echo hervorrufen kann. Fehlt dieser Raum, so kann er nur noch einen Monolog führen... Den Dialog mit der Welt muß er in fremden Sprachen führen, in Übersetzungen, in Duplikaten von minderer Qualität, in handwerklichen Nachahmungen, die von dem Bilde, das er zeigen wollte, den Schmelz der Originalität abstreifen“.

Stefan Zweig nannte dieses Problem, das mit einer der Gründe seines Zusammenbruchs war: „Untergang des eigenen Sprachraumes!“ Dieser Untergang des eigenen Sprachraumes war auch für *Kastein* selbst mit ein Hauptgrund seiner geistigen Vereinsamung in Erez-Israel, das er so lange und so tief mit der Seele gesucht hatte.

„Das neue Pantheon“ heißt der zweite Essai seiner Sammlung. *Kastein* geht hier davon aus, daß Israels altes Pantheon, die Bibel, nicht mehr ausreicht unseren Platz unter den Kulturvölkern zu sichern. Dieses jüdische Ewigkeitsgut ist so sehr Besitz der Menschheit geworden, daß es wohl ausreichte als Israels Kulturbeitrag, wenn das jüdische Volk untergegangen wäre, wie Griechen und Römer. Da Israel aber seine geschichtliche und religiöse Kontinuität bewahrt hat, bedarf es heute wieder eines neuen Pantheons, das

die Welt als jüdischen Nationalbesitz und zugleich als Beitrag zur Weltkultur ansehen muß. Die erste Gestalt in diesem neuen Pantheon ist für Kastein: *Theodor Herzl*. In diesem zweiten Essai wird die zweite Komponente der Kasteinschen Vereinsamung in Erez-Israel sichtbar: die religiöse. Kastein sehnte sich nach religiöser Erneuerung und stellte mit Bitterkeit fest, daß das furchtbare Gericht des letzten Jahrzehnts Israel nicht zu einer neuen prophetischen Gestaltwerdung erweckte. Hier wird das sichtbar, wovon der letzte Essai handelt: „Die Verminderung der Größe“, die sich exemplarisch dokumentiert in der belletristischen Biographie unserer Tage (deren Meister Kastein selbst war), welche psychologisierend und rationalisierend das Genie auf das Mittelmaß des Durchschnittslesers zu reduzieren bemüht ist. Kastein schließt mit dem Blick auf *Thomas Manns* Josephs-Tetralogie, wo Psychologie und Rationalismus einem großen Künstler dienend, nicht zur Verminderung der Größe Abrahams, Isaaks, Jakobs und Josephs führte, und so die neue Möglichkeit dartut, mit den Mitteln der Moderne — das Große groß darzustellen.

Mit Worten der Sehnsucht nach Größe schließt dieses tragische Buch, das die Stimme eines Einsamen aufbewahrt, der heimgefunden hatte in den Raum der Verheißung, aber um den Preis des Untergangs des Raums der eigenen Produktivität. So ist das Schicksal des Josef Kastein noch um vieles tragischer als das Schicksal des Stefan Zweig. Dieser mußte den Zusammenbruch einer Lebensfiktion erkennen, jener ging sehend in den Verlust der eigenen Produktions-Sphäre hinein. Kastein schrieb ein Buch über Jeremias. Er teilt irgendwie das Schicksal seines Helden. So wie Jeremias den Zusammenbruch seines Volkes voraussagte, ohne dieser Wahrheit dann froh werden zu können, so sagte Kastein in jedem seiner Bücher den Untergang der Galuth voraus —, ohne daß er dann in seinem Rechte beharrend, in Erez-Israel, für das er gekämpft hatte, ganz heimisch werden konnte.

Schalom Ben-Chorin, Jerusalem.

Martin Buber, Der Ort des Chassidismus in der Religionsgeschichte (in: *Theolog. Zeitschr.*, herausgegeben von der theolog. Fakultät der Universität Basel.)

Unter der Überschrift „Der Ort des Chassidismus in der Religionsgeschichte“ versucht Martin Buber darzustellen, „welche besondere religiöse Art hier (im Chassidismus) ihre historische Gestalt gefunden hat“. Er will aufzeigen, auf wie verschiedene Weise in der Religionsgeschichte verschiedene Typen das gleiche Motiv behandeln.

Nun ist es ja Bubers besondere Gabe: bei offenem Blick für alles Gemeinsame in der Mystik doch das Eigenartige jeder Erscheinung zu be-

obachten. In diesem Aufsatz aber hat er die verschiedenen Motive kaum ganz klargestellt. Wir beschränken uns hier nur auf das erste Beispiel das er anführt.

Von Rabbi Ahron von Karlin, einem Lieblingsschüler des Maggid von Meseritch, der früh gestorben ist, wird erzählt: Ein Mitschüler kam auf dem Heimweg von Meseritch um Mitternacht nach Karlin, und es verlangte ihn, seinen Freund zu begrüßen. Sogleich ging er zu dessen Haus und pochte an das erleuchtete Fenster. „Wer bist du?“ fragte es von innen, und gewiß, daß Rabbi Ahron ihn an der Stimme erkennen würde, antwortete er: „Ich“. Keine Erwiderung kam, und die Tür ging nicht auf, ob er auch wieder und wieder klopfte. Zuletzt rief er: „Ahron, warum öffnest du mir nicht?“ Da vernahm er von innen: „Wer ist es, der sich erkühnt, Ich zu sagen, wie es Gott allein zukommt!“

Nun finden sich Parallelen zu dieser Erzählung im Sufismus, in der Bahkti-Mystik und sogar in dem Chinesischen Zen-Buddhismus. Buber aber berücksichtigt nicht voll die verschiedenen Motive: in der ethnischen, einschließlich der sufischen, Erzählung wird das menschliche „Ich“ ins Pantheistische aufgelöst („im Grenzenlosen sich zu finden muß der Einzelne verschwinden“) — es ist ein Versinken im All, jenseits von Gut und Böse; in der chassidischen ist das Motiv das biblische und alt-rabbinische: die Vermeidung des hochgesteigerten Ichstils, weil Gott allein das absolute Subjekt ist. „Von einem Hochmütigen sagt Gott, Ich und er können nicht zusammen in der Welt wohnen“ (Sota 5a).

In metaphysischer Hinsicht ist der Chassidismus, besonders die chabadische Richtung desselben, mit dem Problem beschäftigt: Gott und ich — was bedeutet das? Sind wir ein Wesen, dann kann kein Verhältnis zwischen mir und ihm stattfinden. Oder meine Existenz ist nur ein Schein, und außer Gott gibt es überhaupt nichts. Dies aber widerspricht unserem Bewußtsein. Das Problem ist alt und es ist nicht meine Aufgabe, in dieser kurzen Besprechung des Buberschen Artikels, die Antwort des Chassidismus auf diese Frage darzulegen. Nur das eine sei bemerkt: wenn der Mensch sagt, „Ich bin“, sagt er es im Angesicht Gottes in dem doppelten Sinne, daß er von Gott geschaffen ist, und daß er auch immer nur durch ihn existiert. In jedem Augenblick seines Daseins, im ganzen Inhalt und Wesen seines Lebens wird er von Gott geschaffen, und erhält von ihm seine Wirklichkeit. Und gerade in diesem Sinne ist er nichts. Genauer gesagt, er besitzt das „Ich“ in der ganzen Fülle seines Inhaltes nur als ein Geschenk Gottes und nicht als ein Unabhängiges von Ihm.

Daß im Chassidismus die jüdische Mystik, die an sich, wie alle Mystik, geschichtslos ist, Geschichte geworden sei, habe auch ich in allen meinen Schriften über die chassidische Bewegung zu zeigen gesucht. Auch daß diese

Bewegung eine neue Tonart in die Lebensführung des östlichen Judentums brachte.

Was aber Buber, idealisierend, über diese Bewegung in seinem Aufsatz und anderswo sagt, könnte man eher über die urchristliche, echt „chassidische“ Bewegung sagen.

Doch, auf Buber muß man hören. Was er über diese Bewegung sagt, trifft den Kern der Sache, und die Eigenart des Buberschen Stils darf wohl bei den Lesern dieser Zeitschrift als bekannt vorausgesetzt werden.

Paul Levertoff.

Erik Peterson, Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung, 1947 (in: Theologische Zeitschrift, herausgegeben von der theologischen Fakultät der Universität Basel, III, 1).

In dieser knappen aber wohlfundierten und feinen Studie beschäftigt sich Erik Peterson mit der jüdischen Gebetsrichtung und ihrer Nachwirkung auf Christentum und Islam. Seit dem Exil — vorher läßt sich die Sitte nicht belegen — betet der Jude, indem er sich auf die heilige Stadt Jerusalem hinwendet. Dafür ist ein wichtiger Beleg die Stelle Dan. 6, 11. Spätere talmudische Bestimmungen über die Gebetsrichtung führen diese Stelle als Schriftbeweis an und leiten aus ihr die Verpflichtung ab, daß bei offenem Fenster gebetet werden soll: das Gebet soll durch Mauern nicht gehindert werden! So betet ganz Israel in der Richtung auf Jerusalem hin. Der Synagoge folgten die Judenchristen, welche diese Gebetsrichtung beibehielten. Auch die Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. konnte diese Gebetsrichtung nicht ändern; denn es erhielt sich der Glaube, daß die Gottesgegenwart an der Westmauer des Tempels geblieben war. Im Synagogengebäude drin zeigte eine Nische, in welcher sich der Tora-Schrein befand, die Qibla (= Gebetsrichtung) an. Über dieser Nische werden oft Darstellungen des Tempels oder (und) seiner Geräte gemalt. In der Katakomben Torlonia findet sich sogar ein Toraschrein in der Form des jerusalemitischen Tempels. Diese Darstellung in der römischen Katakomben ist darum besonders aufschlußreich, weil sich über dem „Tempel“ ein Stern gemalt findet. Es ist derselbe Stern über dem Tempel, welchen auch die Münzen zeigen, die der letzte jüdische Messias des Altertums, Simon bar Kokhba, prägen ließ: es ist der Stern der messianischen Hoffnungen des Volkes. Es geht nun aus Kirchenväterstellen, vor allem aber aus Bestimmungen der syrischen Kirchenordnung mit Sicherheit hervor, daß gerade um die Zeit des Simon bar Kokhba (130/135) innerhalb der christlichen Kirche entscheidende Auseinandersetzungen über die richtige Qibla stattgefunden haben. Vor allem die syrische Kirche, welche in besonderer Nähe der Judenschaft lebte, hatte Anlaß zu dieser Auseinandersetzung: es mußte der jüdischen Ge-

betsrichtung gegenüber, die die messianische Hoffnung symbolisierte, die echte christliche Hoffnung festgehalten und im Symbol ausgedrückt werden. Man fand den Schriftgrund in Matth. 24, 27: Jesus Christus wird bei seiner Parusie von Osten her erscheinen. Darum hat sich die christliche Gemeinde dem kommenden Christus entgegenzuwenden und also nach Osten hin zu beten. Wie nun in der jüdischen Synagoge und im jüdischen Haus die Gebetsrichtung durch ein Misrach-Bild angezeigt wird, so zeigt in der christlichen Basilika schon früh ein an die Wand der Apsis gemaltes Kreuz die Gebetsrichtung an. Dabei handelt es sich um eine Darstellung des „eschatologischen Kreuzes“; man nahm nämlich auf Grund von Matth. 24, 30 an, das „Zeichen des Menschensohnes“, welches vor der Parusie erscheinen werde, sei das sich jetzt im Himmel befindende Kreuz. Die Wölbung der Apsiswand, auf der das Kreuz gemalt ist, stellt somit die Himmelswölbung mit dem „Zeichen des Menschensohnes“ darauf vor. Damit hängt weiter zusammen, daß der Christ mit erhobenen Gesicht betet — auf den Himmel hinblickt —, wogegen der Jude selten diese Haltung einnimmt. — Bevor man im Judentum die Gebetsrichtung durch eine Nische in der Synagoge bezeichnete, zeigte man sie durch einen besondern Stein in der Synagogenwand an. Mandäische Quellen lassen darauf schließen, daß auch syrische Christen diesen Qibla-Stein gebraucht haben, wie er ja auch in den Islam eingegangen ist. Auch Mohammed hatte zuerst die Qibla auf Jerusalem zu, änderte sie aber später zugunsten der nach Mekka hingewandten. — So erweist es sich, daß die christliche Gebetsrichtung nach Osten nicht aus religionsgeschichtlichen Analogien zu erklären ist, sondern daß sie einen Differenzpunkt zwischen Judentum und Christentum anzeigt und sowohl historische wie theologische Gründe hat. Es zeigt sich auch in dieser scheinbaren Äußerlichkeit des religiösen Brauches, daß ihm ein Sinngehalt innewohnt, der auf die letzten Unterschiede zwischen Judentum und Christentum hinweist, daß es hier keine „Belanglosigkeiten“ gibt. Historisch bedeutsam ist die Feststellung, daß die Erschütterung durch den Bar Kokhba-Krieg außerordentlich stark gewesen sein muß; denn sie hat die Gegensätze zwischen Judentum und Christentum bis in solche Konsequenzen hinein bestimmt.

Hans Bietenhard.

Bernhard Blumenkranz: Die Judenpredigt Augustins, Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten. Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Basel 1946, Verlag von Helbing und Lichtenhahn. 218 S. Fr. 10.—

Ungefähr die Hälfte dieses 200 Seiten starken Bandes befaßt sich mit einer unter dem Namen *Tractatus adversus Judaeos* bekannten Schrift Augustins. Die ersten 60 Seiten geben einen Überblick über die altchristliche

„antijüdische“ Literatur, soweit sie in lateinischer Sprache bis zur Zeit Augustins vorliegt. Man wird bekannt gemacht mit Tertullians „Adversus Judaeos“, mit Cyprians „Testimonia ad Quirinum“, mit den „Pseudocyprianischen Schriften über die Juden“, mit Novatians „De cibis Judaicis“, mit Kommodians: „Instructiones“ und „Carmen Apologeticum“. Laktanz, Zeno, Ambrosius, Prudentius, vervollkommen die illustre Schar der Väter, die da ins Blickfeld treten. Weitere 50 Seiten sind Präliminarien zu Augustins Traktat über die Juden gewidmet, welcher der eigentliche Gegenstand dieser Schrift darstellt. Es werden Fragen geprüft wie die: pflegte Augustin persönlichen Umgang mit Juden? wie stand es mit seinem Urteil über das zeitgenössische Judentum? wie weit reichten seine Kenntnisse der hebräischen Sprache? — Dann erst folgt die Untersuchung von Augustins Tractatus adversus Judaeos.

Blumenkranz glaubt feststellen zu dürfen, daß es sich bei dieser Schrift um eine Predigt handle, die Augustin gegen das Ende seines Lebens hin gehalten habe. Als Text dürfte das ganze Kapitel 11 des Römerbriefes gedient haben. Selbstverständlich konnte diese „Judenpredigt“ von Augustin nicht vor einem jüdischen, sondern nur vor einem christlichen Auditorium gehalten sein. Es ging dabei also um eine Belehrung der Gemeinde über das Volk der Juden. Blumenkranz gibt zunächst eine Übersetzung dieser Predigt, um hernach Stück um Stück derselben zu besprechen und zu beleuchten. Gründe und Argumente, die der Kirchenvater zugunsten der Kirche und gegen das Judentum anführt, werden vor dem Leser sorgfältig ausgebreitet, wobei sich der Verfasser offensichtlich Mühe gibt, dazu in keiner Weise selber Stellung zu nehmen. In einem ausgedehnten Apparat von Anmerkungen weist er sich über eine bemerkenswerte Kenntnis der patristischen Literatur aus.

Ohne Zweifel hat der Verfasser gründlich gearbeitet und ist doch nirgends seinem Gegenstand auf den Grund gegangen. Nur so erklärt sich das katastrophale Fehlurteil, mit dem er seine Schrift schließt. Glaubt doch Blumenkranz feststellen zu müssen, Augustins Judenpredigt sei eine Frucht des Judenhasses gewesen. Mangels besserer Beweise wird uns gesagt, Augustin sei zwar in seiner Auseinandersetzung mit den Juden nicht in Tagesfragen verwickelt gewesen, es habe ihm also die Gelegenheit zu praktisch betätigtem Judenhaß gefehlt, aber er habe doch genügend Beweise seiner theoretischen Judenfeindschaft gegeben. Diese äußerst vage Behauptung nimmt sich in einer von Belegen geradezu strotzenden Schrift sehr merkwürdig aus. Blumenkranz räumt zwar ein, daß Augustin in seiner Predigt die Gemeinde ermahne, sich über die Juden nicht zu überheben, daß er sie hinweise auf den Heilswillen Gottes, der sich auch der „abgehauenen Zweige“ erbarme, daß er die Juden sogar verteidige gegenüber gewissen Häretikern wie den Marcioniten. Doch legt er auf all das nicht das geringste Gewicht. Dagegen sucht Blumenkranz in den Werken Augustins gewisse Ausdrücke zusam-

men, die im Kampf gegen den Unglauben gesprochen — nicht nur, aber auch auf die Juden angewendet — als spezielle Beschimpfung der Juden vorgeführt werden. Und diese werden zum Maßstabe von Augustins Gesinnung den Juden gegenüber genommen und herausgestellt. Warum?

Blumenkranz sucht Haß, wo Liebe ist. Blumenkranz kann die Liebe nicht verstehen, die dem Mitmenschen und nicht zuletzt auch dem Juden das Höchste geben will: die Wahrheit, das Heil. Der Verfasser dient auf diese Weise der heute von gewissen jüdischen Kreisen stark propagierten These: Judenmission ist Judenhaß, ist Antisemitismus! Man wird freilich für dieses Abweichen von der durch die wissenschaftliche Objektivität gebotenen Linie menschliches Verständnis aufbringen, wenn man dem Vorwort entnimmt, daß Blumenkranz als Flüchtling die vorliegende Untersuchung geschrieben hat. Aber darauf hinzuweisen bleibt dennoch Pflicht.

Robert Brunner

H. H. Rowley: The Relevance of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to Revelation. 2nd ed. Lutterworth Press, London and Redhill. 1947. 205 S. Geb. 8 sh. 6 d.

Die beiden Apokalypsen, die im christlichen Kanon stehen, das Buch Daniel und die Offenbarung des Johannes, gehören zu den schwierigsten Schriften nicht nur für den einfachen Bibelleser, sondern auch für den wissenschaftlichen Exegeten. Aber wenn auch viele Bibelleser an diesen Schriften vorbeigehen, so haben doch andere immer wieder ihre Zukunftshoffnungen und ihre Deutungen der Gegenwart gerade aus diesen Schriften geschöpft. So ist das Urteil über den Wert dieser Offenbarungsschriften und über den rechten Gebrauch, den man von ihnen zu machen hat, sehr gespalten. Wer aber ein wenig auf die geschichtlichen Zusammenhänge achtet, in denen Jesus und das Urchristentum stehen, der wird leicht bemerken, daß gerade in diesen Schriften viele Vorstellungen begegnen, die für Jesus und das gesamte Urchristentum von grundlegender Bedeutung waren. Kann so das richtige Verständnis der beiden kanonischen Offenbarungsschriften Wesentliches zur Erkenntnis Jesu und der Urchristenheit beitragen, so ist auch darüber hinaus in den beiden Apokalypsen mancher Gedanke und manche Botschaft enthalten, die zum Gesamtbild der biblischen Verkündigung unbedingt hinzugehören. Schon von hier aus wird deutlich, daß ein rechtes Verständnis der Apokalypsen die Zusammenhänge des Neuen Testaments mit dem Judentum entscheidend verdeutlicht. Freilich können diese beiden Offenbarungsschriften ihrerseits nur dann wirklich verstanden werden, wenn man sie im Zusammenhang mit den zahlreichen ähnlichen Schriften dieser Art sieht, die das Spätjudentum und das Urchristentum hervorgebracht haben. Diese Apokalyptik ist zwar von der Wissenschaft nicht vernachlässigt wor-

den, wohl aber sind alle diese Schriften über den engeren Kreis der Fachleute hinaus weitgehend unbekannt geblieben. Daran ist nicht nur die Schwierigkeit der Ausdrucksformen schuld, in denen diese Schriften geschrieben sind, sondern auch weitgehend das Vorurteil, daß hier nicht wirklich theologisch oder gar religiös Wertvolles zu finden sei.

Daß dieses Vorurteil falsch ist, hat der bekannte englische Alttestamentler H. H. Rowley in einer kleinen, aber äußerst wertvollen Schrift nachzuweisen unternommen. Das Buch wendet sich an gebildete Laien und möchte nicht nur eine bessere Kenntnis dieser umfangreichen Schriftengruppe, sondern auch eine verständigere Wertung der in ihnen niedergeschlagenen Geisteswelt vermitteln; doch wird auch der Theologe aus diesem Buch wertvolle Belehrung schöpfen. Entsprechend dieser Absicht sind zwei Kapitel, die die apokalyptischen Werke von Daniel bis zum Ende des 1. christlichen Jahrhunderts einzeln charakterisieren, eingerahmt von einer Darstellung der Entstehung der Apokalyptik und von einer Herausstellung ihrer bleibenden Werte; eine vorzügliche Bibliographie beschließt das Buch. Das einleitende Kapitel greift auf die alttestamentliche Prophetie zurück und betont, daß schon hier von Anfang an jede religiöse Erhebung auch politische Gedanken vertreten hat. Die prophetische Erwartung des Gerichtstages und die prophetische Hoffnung auf Erlösung eines gerechten „Restes“ sind in die Apokalyptik übernommen worden. Auch die messianische Hoffnung mancher alttestamentlichen Propheten findet sich in einem Teil der Apokalyptik wieder. Neu ist in der Apokalyptik, deren ältester vollgültiger Zeuge das Buch Daniel ist, dagegen, daß die endzeitliche Zukunft als unmittelbar an die Gegenwart herangerückt erscheint, was eine Radikalisierung der prophetischen Zukunftsweissagung bedeutet. Wenn dabei die Verfasser der Apokalypsen ausnahmslos sich unter falschen Namen aus alter Zeit verbergen, so will Rowley das daraus erklären, daß der Verfasser des Danielbuches, der in den ersten sechs Kapiteln Erzählungen über Daniel weitergibt, die Identität des Nacherzählers dieser Geschichten mit dem Offenbarungskünder der Kap. 7—12 dadurch habe sichern wollen, daß er für diesen 2. Teil seines Buches die Rolle Daniels annahm. Diese Annahme ist schwerlich überzeugend; die Pseudonymität der gesamten spätjüdischen apokalyptischen Literatur erklärt sich doch schwerlich aus der literarischen Abhängigkeit von dem Vorbild des Buches Daniel, sondern weit eher aus dem Bewußtsein, daß die Sicherheit der Voraussage der endzeitlichen Ereignisse dadurch entscheidend gefördert werde, daß die Verfasser dieser Schriften in längst vergangenen Zeiten lebten. Rowley betont aber dann auch mit Recht, daß die Apokalypsen den politisch-religiösen Verhältnissen ihrer jeweiligen Entstehungszeit und darüber hinaus außerjüdischen religionsgeschichtlichen Vorstellungen einen entscheidenden Bestandteil ihres Gedankengutes verdanken; da diese Zusammenhänge den Nichttheologen selten genauer bekannt sein werden, wäre hier eine etwas größere Ausführlichkeit dankenswert gewesen. In zwei umfangreichen, sehr lebendig geschriebenen Kapiteln bespricht dann

Rowley alle wichtigen spätjüdischen apokalyptischen Schriften der vorchristlichen Zeit und sodann die jüdischen Apokalypsen des 1. christlichen Jahrhunderts zusammen mit den beiden ältesten christlichen apokalyptischen Texten, der sog. „Synoptischen Apokalypse“ (Mark. 13 = Matth. 24 = Luk. 21) und der Offenbarung des Johannes. Dabei werden weniger die historischen Umstände als die besonderen Vorstellungsgehalte der einzelnen Schriften herausgestellt. Man erfährt, wo die Vorstellungen vom irdischen Messias oder vom himmlischen Menschensohn, von der Auferstehung und vom Antichrist usw. zuerst begegnen, daß es aber auch mehrere Schriften gibt, die keinen Messias für die Endzeit erwarten; die Fragen nach der Datierung oder der Entstehungsart einzelner Schriften wird in besonderen Anhängen in Auseinandersetzung mit der Spezialliteratur sehr besonnen erörtert. Besonders ausführlich behandelt der Verfasser die beiden christlichen Texte. Er findet in der im Evangelium aufgenommenen Form von Mark. 13 eine Anspielung auf Ereignisse unter Caligula, die also nicht direkt auf Jesus zurückgehen kann; die Erwartung des endzeitlichen Kommens des Menschensohnes möchte Rowley dagegen auf Jesus selbst zurückführen; Jesus selber habe diese Vorstellung des „Menschensohnes“ als Symbol des vollendeten Gottesvolkes gedeutet, als dessen Repräsentant er sich wußte, doch habe Jesus daneben auch sein Leiden als „Knecht Gottes“ in sein endzeitliches Erlöseramt einbezogen und mit seiner eigenen sofortigen Auferstehung gerechnet. Es ist sehr fraglich, ob man hier dem Verfasser folgen kann; denn es ist zu deutlich, daß Jesus den geheimnisvollen Würdetitel des himmlischen „Menschen“ nur in durchaus persönlichem Sinne auf sich angewandt hat, und es ist anderseits keineswegs sicher erwiesen, daß Jesus auch die Gestalt des leidenden Gottesknechts des zweiten Jesaia auf sich bezogen habe. Sehr richtig wird dagegen betont, daß die Offenbarung des Johannes trotz ihrer absonderlichen Einzelheiten nur der Herausstellung der Herrlichkeit Christi dient. Bei der Besprechung der einzelnen Bilder der Offenbarung des Johannes vertritt der Verfasser mit Recht eine vorsichtige Deutung auf zeitgeschichtliche Verhältnisse des Apokalyptikers Johannes.

Am bedeutsamsten ist das abschließende Kapitel über „Die bleibende Botschaft der Apokalyptik“. Hier wird mit überzeugender Klarheit herausgestellt, daß eine Reihe grundlegender Vorstellungen der Apokalyptik für jegliches biblisch orientierte Denken und darum auch für jedes an das Neue Testament gebundene Christentum unaufgebbar sind. Rowley rechnet dazu nicht die Annahme einer bestimmten Anzahl sich folgender, genau berechenbarer Weltperioden, wohl aber den Glauben, daß Gott die Geschichte auf ein Ziel hin lenkt, wobei Gott freilich das freie Handeln des Menschen für seine Zwecke benutzt: „Wenn wir glauben, daß die Welt Gottes Welt ist, und daß er sie mit einer Absicht schuf, müssen wir einen Weg finden, den Glauben der Apokalyptiker zu übernehmen, daß diese Absicht ausgeführt werden wird“ (S. 155). Zu den bleibenden Gedanken der Apokalyptiker rechnet Rowley weiter das Wissen um eine Zeit schweren Leidens und der

Herrschaft des Bösen vor dem Ende; die Apokalyptiker, die durchaus keine Pessimisten waren, erwarteten zwar das Beste von Gott, rechneten aber auch mit der Wirklichkeit des Bösen in der Menschheit, das nur Gott zerstören kann. Wer aber dieses Wirken Gottes erhofft, muß selbst Gottes Willen tun. Schließlich stammt auch die Hoffnung auf ein Jenseits ebenso wie die Erwartung des Endgerichts aus der Apokalyptik. Und es ist darum ganz unbestreitbar, wie Rowley zum Schluß ausführt, daß die Apokalyptik uns viel zu sagen hat, „aber wir wollen nicht vergessen, daß wir die Apokalyptiker dann im richtigen Zusammenhang sehen, wenn wir sie im Licht der Lehre Christi als ganzer sehen“ (S. 178). Man wird den Ausführungen des Verfassers in diesem Schlußkapitel weitgehend zustimmen müssen, wenn er auch vielleicht noch stärker hätte betonen sollen, daß die gesamtchristliche Anschauung von Gottes endzeitlichem Heilshandeln in Jesus Christus ihre geschichtlichen Wurzeln gerade in der Geschichtsdeutung der Apokalyptik hat, daß die rein futurische Blickrichtung der Apokalyptik freilich von Jesus und den ersten Christen durch die Einbeziehung der Gegenwart in das endzeitliche Heilsgeschehen sehr wesentlich verändert worden ist. Aber solche Wünsche zeigen nur, daß die Lektüre dieses Buches für die Besinnung über die geschichtlichen Zusammenhänge des Urchristentums mit dem Spätjudentum und über den besonderen Charakter der urchristlichen Verkündigung im Gegensatz zum Spätjudentum wertvollste Dienste leisten kann. Eine Übersetzung des Werkes ins Deutsche wäre darum sehr dankenswert.

Werner Georg Kümme l

Umschau

Der Verein der Freunde Israels, Schweizer Judenmission in Basel, beging im Rahmen des Basler Missionsfestes seine 116. Jahresfeier. *Pfr. P. Bonanomi, Langenthal*, hielt die Festpredigt, und *Pfr. Lic. R. Brunner, Basel*, gab Bericht über die Entwicklung des Werkes im abgelaufenen Jahr. An der darauf folgenden Spezialkonferenz sprach *Rev. Hans Kosmala, London*, über „Probleme der Judenmission“.

In der Nacht zum 3. September 1947 ist in Riehen bei Basel *alt Pfarrer August Gerhardt* gestorben. Der Ver-

storbene trat im Jahre 1922 in den Dienst des Vereins der Freunde Israels, dessen Leitung als Direktor er zwei Jahre später übernahm. Im Jahr 1941 trat er in den Ruhestand.

Der „internationale Rat der Christen und Juden“ eine Organisation, die vor Jahresfrist auf einer jüdisch-christlichen Konferenz in Oxford von Repräsentanten der Kirchen und des Judentums geschaffen wurde, hielt im August dieses Jahres in Seelisberg (Schweiz) seine erste internationale Arbeitskonferenz. 60 Vertreter aus 17 Ländern kamen zusammen. Die Be-