

Uriel Tal

Möglichkeiten einer jüdisch-christlichen Begegnung und Verständigung Jüdische Sicht

a) Auf dem Weg zu einer Theologie von dieser Welt

Eine der wesentlichen Entwicklungen in der gegenwärtigen katholischen Theologie ist wohl die neue Konfrontation der Kirche mit dem Bereich des Irdischen. Die Kirche, so scheint es jedenfalls einem jüdischen Beobachter, beschäftigt sich mehr und mehr mit den Tätigkeiten des Menschen, mit den Möglichkeiten des Menschen, die physische Wirklichkeit zu gestalten und deren Bezug zu metaphysischen Kriterien.

Dieser Trend in der gegenwärtigen Theologie wurde in der Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes» über die Kirche in der Welt von heute im III. Kapitel, das sich mit der theologischen Bedeutung irdischer Angelegenheiten und ihrer relativen Autonomie befaßt, klar herausgestellt. Artikel 36 erklärt: «Denn die Wirklichkeiten des profanen Bereichs und die des Glaubens haben in demselben Gott ihren Ursprung. Ja, wer bescheiden und ausdauernd die Geheimnisse der Wirklichkeit zu erforschen versucht, wird, auch wenn er sich dessen nicht bewußt ist, von dem Gott an der Hand geführt, der alle Wirklichkeit trägt und sie in sein Eigensein einsetzt.»¹

Ähnlich unterstreicht das zweite Kapitel dieser Konstitution, das Kapitel, das sich mit der theologischen Dimension der «richtigen Förderung der Kultur» befaßt: «Wenn nämlich der Mensch mit seiner Handarbeit oder mit Hilfe der Technik die Erde bebaut, damit sie Frucht bringe und eine würdige Wohnstätte für die gesamte menschliche Familie werde, und bewußt seinen Anteil nimmt an der Gestaltung des Lebens der gesellschaftlichen Gruppen, dann führt er den ... Auftrag Gottes aus.»²

Diese Beschäftigung mit dem Bereich der irdischen Dinge könnte noch eher den Weg für ein neues Verständnis des Judentums ebnen als die

Erklärung des Zweiten Vatikan Konzils, man könne «dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen».³ Während «*deicidii rea*», die Frage nach der jüdischen Schuld am Gottesmord völlig eine intern christliche Frage ist, die ontologisch und theologisch für das Judentum eigentlich unmöglich ist, hat die erneute Befassung der Kirche mit dem Bereich des Irdischen einen gemeinsamen Nenner mit dem Judentum, mit der Thora sowohl als «Gesetz und Gnade» wie auch als «Gesetz als Gnade»⁴, mit der Halacha und schließlich mit der ganzen jüdischen Lebensweise. So ist einer der wesentlichen Begriffe der jüdischen Religion der Begriff Avodah (im modernen Hebräisch wörtlich «Arbeit», «Werk»), der historisch und theologisch mit «Opfer» und in weiterer Auslegung auch mit «Verehrung», «Gottesdienst», «Gebet» und «Heiligung» zu tun hat.

b) Historische Wurzeln und Erkenntnisformen

Dieses neue und verstärkte Engagement der christlichen Theologie im Bereich der irdischen Dinge hat seine unmittelbaren historischen Wurzeln in den Lehren einer Reihe moderner Theologen, Philosophen und Initiatoren sozialer Bewegungen, wie eines Félicité Lamennais in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, eines Antonio Rosmini und eines Vincenzo Gioberti, eines Ignaz Döllinger und Wilhelm von Ketteler und Adolf Kolping ab der Mitte jenes Jahrhunderts und eines Alfred Loisy gegen Ende des 19. und zu Anfang des 20. Jahrhunderts. Thomas O'Dea hat dargelegt, wie diese Männer versuchten, für die Aussöhnung der Kirche mit der modernen Zivilisation zu arbeiten.⁵ Vom Ende des 19. Jahrhunderts an, als Leo XIII. seine Erklärungen zu sozialen Fragen abgab, zeigte sich ein wachsender Eifer, mit der modernen Welt ins Reine zu kommen. Diese Bemühungen wurden fortgesetzt, wie § 23 der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute erklärt, «da nun neuere Dokumente des kirchlichen Lehramtes die christliche Lehre über die menschliche Gesellschaft ausführlich dargelegt haben»⁶, Dokumente wie die Enzykliken Johannes XXIII., «*Mater et Magistra*» (Mai 1961) und «*Pacem in Terris*» (April 1963), und Pauls VI. Enzyklika «*Ecclesiam Suam*» (August 1964). Diese Entwicklung in der Theologie gipfelt in den vom Zweiten Vatikan Konzil promulgierten Konstitutionen, die sich mit der Beziehung der Kirche zur

Welt befassen, wie die dogmatische Konstitution über die Kirche («Lumen Gentium») und die Dokumente, «die nicht nur an die Söhne der Kirche, sondern an die ganze Menschheit»⁷ gerichtet sind, wie die Pastoralkonstitution, auf die wir schon Bezug genommen haben, und die Erklärung über die Religionsfreiheit («Dignitatis Humanae»). Diese Erklärungen sind, gerade weil sie sich in gleicher Weise an alle Menschen, Religionen, Gesellschaften und Nationen wenden, von besonderer Bedeutung für den zeitgenössischen Juden, viel mehr als die Abschnitte, in denen die alten christlich-jüdischen Spannungen noch erhalten sind. Diese veränderte Betonung könnte der gegenseitigen Kenntnis neue Wege eröffnen.

Die kognitive Struktur dieser neuen Beschäftigung der Theologie mit dem Bereich des Irdischen ist eine systematische Fortsetzung der klassischen Struktur der Kirche als einer mystischen Einheit. Nach Ignatius Martyr in seinem Brief an die Magnesier (13,2) ist die Kirche zugleich eine integrale «Societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus» und eine «Societas externarum rerum», eine Einheit, die zugleich körperlich und geistig ist. Die Bedeutung der konkreten empirischen und sozialen Wirklichkeiten und, nach §§ 73–90 der Pastoralkonstitution auch der politischen Wirklichkeiten erlangte neue Anerkennung, und die Verantwortung des Menschen für diese Welt wurde neu unterstrichen. Gleichzeitig aber betonte die Kirche ausdrücklich auch die Grenzen des Irdischen. Wegen seines ontologischen Status als einer Schöpfung Gottes und nicht des Menschen sollten Weltlichkeit, positive Einstellung zur Materie und Staatlichkeit niemals verabsolutiert werden.

Dieser ausgewogene Standpunkt, die Bestätigung der Welt verbunden mit der Warnung nach § 37 der Pastoralkonstitution: «Paßt Euch nicht dieser Weltzeit an» (Röm 12,2) bringt das Sozialengagement des zeitgenössischen christlichen Denkens in die Auseinandersetzung mit einer der delikatesten ontologischen Schwierigkeiten, die dem Monotheismus anhaften. Es ist das Dilemma zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, Empirismus und Symbolismus, Diesseitigkeit und Jenseitigkeit, auch zwischen der Begrenztheit und der Relativität der menschlichen Souveränität und der moralischen Verantwortlichkeit der menschlichen Autonomie.

Eine ganze Reihe von Theologen und Amtsträgern der Kirche hat besonders seit der Zeit Leos XIII. und seiner Enzykliken «Diuoturnum illud» über den Ursprung der Macht des Staates

vom 28. Juni 1881 und «Immortale Dei» über die Christenheit und den Staat vom 1. November 1885 und natürlich «Rerum Novarum» über die Verhältnisse der Arbeiterklasse vom 15. Mai 1891 Zweifel an der Legitimität, der Weisheit und der theologischen Tragbarkeit dieser zunehmenden Befassung mit sozialen, wirtschaftlichen und politischen Angelegenheiten erhoben. Als Beispiel für diesen inneren Konflikt in zeitgenössischen theologischen Kreisen mag die Diskussion, die einer der zentralen Begriffe in Johannes' XXIII. Enzyklika «Mater et Magistra», der Begriff «Sozialisation»⁸, hervorgerufen hat, dienen.

Nun ist es kein Geheimnis, daß die ambivalenten Gefühle um die Diesseitigkeit und die Zweifel gegenüber der wachsenden Tendenz, den evolutionären Charakter des Menschen und der Geschichte anzuerkennen, häufig durch politische Interessen, durch Machtüberlegungen oder bloß durch die weitverbreitete Angst vor Veränderung in Lehre und Gesellschaft ausgelöst werden. Es wäre jedoch ein schwerer Fehler, unsere Sicht dieses Dilemmas auf diese offensichtlich politischen Überlegungen zu beschränken. Der tiefere Aspekt dieses Problems ist ontologischer Natur.⁹ Er ist eine Schwierigkeit, wie sie jeder metaphysischen Struktur des Denkens und Erkennens, das mit begrenzten, relativen physischen Phänomenen zu tun hat, inhärent ist. Mit der ihm eigenen Lösung für diese kognitive Zwifalt, für diese Spannung zwischen der irdischen und der himmlischen Stadt, zwischen der natürlichen und der geistlichen Ordnung im Begriff der Inkarnation und Transformation steht das Christentum einzig und allein da. Aber das Bedürfnis nach einer sichtbaren Manifestation des unsichtbaren Gottes in der Welt und die damit gegebene Gefahr der Verabsolutierung der Welt, sobald Gottes Offenbarung sich manifestiert hat, wird von allen wahren Monotheisten geteilt.¹⁰

Eine sorgfältige Analyse der Dokumente des Zweiten Vatikan Konzils zeigt jedenfalls, daß die Konstitutionen und Deklarationen, in denen die menschliche Dimension bekräftigt wird, immer wieder ausgewogen werden. So erklärt § 25 der Pastoralkonstitution, daß der Mensch alle seine Gaben natürlich durch den Glauben, aber auch durch soziale Einrichtungen und das soziale Leben, durch bürgerliche und politische Gemeinschaften eingeschlossen die historischen Nationen und politischen Staaten, Kulturen, Wissenschaft, Kunst und andere Bereiche menschlicher Kreativität, entfaltet und so seine Bestimmung erreicht.¹¹

Diese Feststellung wird sorgfältig durch § 57 der gleichen Konstitution ergänzt, in dem die Kirche davor warnt, daß der Mensch den modernen Erregenschaften zuviel vertraut und «sich selbst zu genügen glaubt und darüber hinaus nichts mehr sucht». ¹² Obwohl «die Gesellschaft . . . von lebenswichtiger Bedeutung für das Reich Gottes» ¹³ ist, sollte der Mensch nicht sich, seine eigene Relativität, sondern Gott, den Absoluten anbeten.

c) Religion und menschliche Kreativität

Die menschliche Kreativität einschließlich der sozio-ökonomischen und politischen Aktivität wird darum, wie die §§ 63–90 klar erläutern, anerkannt und geheiligt, und zwar nicht unter autonomen, menschlichen Gesichtspunkten und nicht, um die Bindung des Menschen an die Erde und an sich selbst und die Gesellschaft zu verstärken, sondern um den Menschen aus seiner Bindung und aus seiner unmittelbaren und undifferenzierten Abhängigkeit vom Materialismus zu befreien.

Indem der Mensch durch seine verantwortliche Aktivität und Kreativität sich selbst befreit, wird er auch Gott näher kommen und sich darum selbst entfalten. ¹⁴

Auf dem Hintergrund eines solchen Verständnisses wurde die menschliche Kreativität in zwei Bereichen, dem personalen und dem sozialen, bekräftigt. In der personalen Sphäre überschreitet der Mensch durch die Entfaltung seiner geistigen und körperlichen Qualitäten sich selbst und reicht über sich selbst hinaus. ¹⁵ Kultur und Wissenschaft können den Menschen sowohl von seiner natürlichen, unkultivierten Umwelt befreien, wie auch – wie wir aus der Erklärung über die Religionsfreiheit wissen und aus ihrer glänzenden Kommentierung durch John Courtney Murray – aus seiner Versklavung durch seine eigene Irrationalität. ¹⁶ Menschliche und soziale Kreativität enthalten so die Möglichkeit des menschlichen Auszugs aus seinem personalen Ägypten, aus der Entfremdung vom Gottesreich. ¹⁷

In der sozialen Sphäre schließt die Arbeit des Menschen das ständige Bemühen ein, die natürliche Welt unter seine Kontrolle zu bringen. Diese verstärkte Anerkennung der religiösen Legitimität der Gesellschaft und der bürgerlichen Gemeinschaft brachte eine neue Betonung dessen, was § 53 die «soziologische und ethnologische» Rechtfertigung des Bereichs der menschlichen Kreativität nennt. Die theologische Relevanz der bürgerlichen Gemeinschaft wird überdies nicht nur einer

einzigem, sondern einer «Vielheit von Kulturen» zuerkannt, und nicht nur der von einer einzigen Tradition vermittelten Sittenordnung, sondern verschiedenen ethnischen Traditionen, so daß schließlich «jede menschliche Gemeinschaft» imstande ist, «ihr eigenes Erbe» frei und gleich zu schaffen. ¹⁸

Wenn, wie § 53 erklärt, die Anerkennung dieses ethnischen und kulturellen Pluralismus sich auf «alle Menschen aller Nationen» bezieht, und wenn der Jude von der Kirche ebenfalls als Mensch und als Bürger seiner eigenen Nation anerkannt wird, dann könnte diese neue Bestätigung der theologischen Relevanz der Welt der Schöpfung, des Lebens und Überlebens sowie der konkreten menschlichen Existenz die traditionelle Wertung des Irdischen durch die Thora und das Judentum für den Christen etwas verständlicher, wenn auch nicht notwendig annehmbarer machen.

d) Jüdische Formen der Weltlichkeit

Das Judentum als eine normative wie kontemplative Religion, als ein Volk und eine Theologie, das Judentum in seinen legalistischen und rationalistischen wie seinen mystischen und pietistischen Formen befaßt sich weniger mit dem immanenten Geheimnis Gottes als mit den Weisen, auf die Gottes Immanenz in die Geschichte eingetreten ist. Das Judentum ist einerseits vor allem mit den Wegen beschäftigt, auf denen sich Gottes einwohnende Gegenwart in einer dynamischen und sich entwickelnden Welt entfaltet, in unserem «Heiligtum, damit ich in ihrer Mitte wohnen kann» ¹⁹, andererseits mit den täglichen Geboten, mit den sich aus der Immanenz Gottes in dieser Welt, d. h. aus Gottes freiwilligem Exil in der Wirklichkeit ergebenden Verpflichtungen. ²⁰

Nach jüdischer, der christlichen entgegengesetzter Sicht ereignete sich dieser Akt der Offenbarung weder in einem Kerygma noch durch die Begründung des Gottesreiches in Christus und die Verkündigung eines fleischgewordenen Wortes, noch durch seinen Geist, der sich in der Kirche manifestiert. Der theologische Rahmen, innerhalb dessen die gleiche menschliche Realität, die nun von der Kirche bekräftigt wird, für das Judentum von vorrangiger Bedeutung ist, ist die Thora in ihrem umfassenden Sinn. Demnach umschließt die Thora die hermeneutische Entwicklung sowohl der Halacha einschließlich der religiösen, ethischen, bürgerlichen und der Strafgesetze und die Haggada, die die entsprechenden moralischen Lehren, theologischen Spekulationen, Legenden, Volksgut,

liturgische oder mystische Formen des Ausdrucks umfaßt. Der Jude ist aufgerufen, das Joch der ganzen Tradition mit Liebe auf sich zu nehmen, wie es die Abschnitte des «Höre, o Israel!-Gebets, des wichtigsten Teils des jüdischen Tagesgebets, vorschreiben²¹. Der erste Abschnitt (Deut 6,4-9) ist die Annahme des Jochs des Himmlischen Königreichs aus Liebe zum Herrn «aus all deinem Herzen, aus deiner ganzen Seele und aus allen deinen Kräften». Nur dann, wenn man die Liebe Gottes «aus seinem ganzen Herzen» erreicht hat, also mit Seele und Leib, Geist und Stoff, mit guten und schlechten Neigungen²², erst dann ist man bereit, die Disziplin des Gesetzesteils der Thora anzunehmen, wie es im zweiten Abschnitt des Gebetes angedeutet wird: «wenn ihr gegen meine Gebote gehorsam seid» (Deut 11,13-21).

Der Mensch, der die Spitze der Schöpfung ist, der Stolz des Schöpfers²³, wird durch die Worte an den ersten Mann und die erste Frau als Stellvertreter Gottes auf Erden eingesetzt: «Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde und unterwerft sie euch und herrscht über die Fische des Meeres und über die Vögel in der Luft und über alle Lebewesen auf der Erde» (Gen 1,28). Es ist des Menschen Schicksal, über die geschaffene Welt zu herrschen und sich nicht aus ihr zurückziehen oder andere von ihr abzuhalten. Es ist die Berufung des Menschen, die Herrschaft über die Wirklichkeit auszuüben, d.h. den weltlichen Bereichen – die Gesellschaft eingeschlossen und darum unausweichlich auch bürgerliche Gemeinschaften, Nationen und Staaten – Form und Ordnung zu geben und Normen festzulegen.

Die Thora und darum konsequenterweise die ganze jüdische Tradition beschränken sich darum nicht auf das, was man «Theologie» nennt, oder auf geistliche Werte. Das Judentum regelt durch das Wissen von Gott²⁴ die Beziehung des Menschen zur Schöpfung, zu den Dingen, zur Erde und nicht nur zum Himmel. Der Talmud behandelt darum die ganze menschliche Lebensführung in all ihren vielseitigen Beziehungen und Phasen, mit allen Formen des Alltagslebens, des individuellen Lebens in Heim und Familie; mit den Formen des Wachsens in Mannes- und Frauentum und schließlich des Alterns und Sterbens; mit den Formen der mitmenschlichen Beziehungen, der wirtschaftlichen Aktivität und der sozialen Gerechtigkeit; mit den Formen des Gebets, der Studien und Kreativität; mit den Formen des Ausdrucks und der Artikulation in Sachen des Glaubens und des Handelns.

e) *Auf dem Weg in die Zukunft*

Die Zukunft des christlich-jüdischen Gesprächs wird darum von der Bereitschaft der Christen abhängen, den jüdischen Partner von seinen eigenen Voraussetzungen her zu verstehen. Dies bedeutet zuerst und vorrangig, zu verstehen, daß der Jude, wenn er seiner eigenen Tradition treu bleibt, Theologie nicht als etwas versteht, was vom Bereich des Irdischen, von Mensch und Gemeinschaft getrennt oder gar verschieden ist.²⁵

In dem Ausmaß, wie eine solche Trennung in den Augen unserer christlichen Partner unvermeidlich erscheint, sollte man sich auch vergegenwärtigen, daß im Bereich der reinen Theologie das grundlegende christliche Prinzip, daß Jesus der Christus, der Messias ist, in dem «zur Verwirklichung (des Heilsplanes) in der Fülle der Zeiten... alle Dinge... das Himmlische und das Irdische...» (Eph 1,10) neu begründet und versöhnt (2 Kor 5,18) sind, für das Judentum unannehmbar ist. Das Judentum kann nicht Jesus als den Christus annehmen, in dem das Reich Gottes offenbar wird. Oder genauer gesagt, solange das Judentum der Tradition der ontologischen Universalität der Thora treu bleibt, kann es die Apostelgeschichte nicht akzeptieren, die verkündet, «mit Gewißheit erkenne also das ganze Haus Israel: Gott hat ihn zum Herrn und Messias gemacht, eben diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt» (Apg 2,36; Hebr 5,5 und Ps 2,7). Was dem Juden die Annahme dieses Prinzips unmöglich macht, ist nicht in erster Linie die Anklage wegen Gottesmord, wie die Autoren der Erklärung über die nichtchristlichen Religionen vielleicht annahmen, sondern die Erklärung des Menschen Jesus zum Herrn und Messias.

Diese Weigerung, Jesus als Messias anzuerkennen²⁶, kann nicht mit der simplen Wiederholung der alten Behauptung von der «jüdischen Halsstarrigkeit» erklärt werden. Die Erklärung ist in der struktural-kognitiven Form der Hermeneutik der Thora enthalten. Das Judentum kann keine inkarnierte Vermittlung zwischen Gott und Mensch, zwischen Schöpfer und Schöpfung, anerkennen, denn nach der Thora können Gott und seine Manifestationen nicht vermittelt, sondern nur interpretiert werden.²⁷ Nicht ein Messias, sondern die Thora mit ihrer allumfassenden Weltlichkeit, mit ihren Wurzeln in der Zeitlosigkeit und ihrer Offenbarung in der Geschichte interpretiert die Einheit von Gott und Sein, des grenzenlosen Absoluten und seiner begrenzten Geschöpfe.

Während darum Gott jenseits aller Beschreibungsmöglichkeit, Örtlichkeit oder Begrenzung ist, regiert seine schöpferische Kraft im begrenzten Universum. Während Gott verborgen ist, sind seine mächtigen Taten transparent, nicht durch einen Mittler, sondern nach Rabbi Ismael, dessen Hermeneutik durch die jüdische Geschichte Geltung hat, in der Thora, denn sie «spricht in der Sprache der Menschen»²⁸ und hält die unmittelbare Gegen-

wart Gottes inmitten seiner Schöpfung, auf Erden eher als im Himmel, fest.

An diesem Punkt, an dem Punkt unserer gemeinsamen Befassung mit dem menschlichen Bemühen, diese Welt unter seine Kontrolle zu bringen, mehr noch als im Bereich der unversöhnlichen theologischen Differenzen, entscheidet sich die Zukunft des christlich-jüdischen wie auch des hoffentlich einmal christlich-islamisch-jüdischen Dialogs.

¹ Für die Konzilstexte hat der Vf. benützt: The Documents of Vatican II, with Notes and Comments by Catholic, Protestant, and Orthodox Authorities, ed. by Walter M. Abbot SJ, Guild Press (New York 1966). Hier: 234. – Für die deutsche Übersetzung wurden die Zitate entnommen aus: Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Herder (Freiburg-Basel-Wien 1966–1968).

² aaO. 262.

³ aaO. 666.

⁴ R. J. Zwi Werblowsky, Tora als Gnade: Kairos (n.F.) 15 (1973) 157.

⁵ Thomas F. O'Dea, The Catholic Crisis (Boston 1969), Kap. 3: Earlier Catholic Attempts at Modernization, 38 ff.

⁶ aaO. 223; vgl. Werner Osypka, Arbeit und Eigentum: Reihe «Christentum und Gesellschaft», Bd. 3 (Aschaffenburg 1965) 157 ff.

⁷ aaO. 200.

⁸ aaO. 224, Anm. 74. Vgl. 286.

⁹ Vgl. Georg Schwaiger (Hrsg.), Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum (Regensburg 1970) 180 ff.

¹⁰ Vgl. Nathan Rotenstreich, Tradition and Reality. The Impact of History and Modern Jewish Thought (New York 1972) 111 ff. – Zur Relevanz dieses Dilemmas im zeitgenössischen Denken des Judentums in Israel vgl. Uriel Tal, Jewish Self-Understanding and the Land and the State of Israel: Union Seminary Quarterly Review (New York) 26 (Nr. 4, Sommer 1971) 351–367. Ders.: Zur neuen Einstellung der Kirche zum Judentum: Freiburger Rundbrief 24 (1972) Nr. 89/92, 150–160.

¹¹ aaO. 224.

¹² aaO. 263; vgl. 217, Anm. 45.

¹³ aaO. 237.

¹⁴ aaO. 233. Vgl. Wilhelm Keilbach, Der Fortschrittsglaube des Marxismus: Fortschrittsglaube, Sinn und Gefahren. Hsgg. von Ulrich Schöndorfer, Studien der Wiener Katholischen Akademie, Bd. 5 (Graz-Wien-Köln 1965) 35–52.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ aaO. 672 ff.

¹⁷ aaO. 237.

¹⁸ aaO. 259.

¹⁹ Num 5,3; vgl. Ex 25,8f.

²⁰ Jacob Neusner, Talmudic Thinking and Us: Invitation to the Talmud (New York-Toronto 1973) 223–246.

²¹ Traktat Berachoth: Mischna 2,2; Babylonischer Talmud 14b.

²² Siphrei, Deuter. 32.

²³ Genesis Rabbah, 14,1.

²⁴ Maimonides, Mishneh Torah, «Hilchot Yessode Torah», 1,1.

²⁵ Menachem Elon, Jewish Law-History, Sources, Principles (Jerusalem 1973), Teil I, Kap. 4, 5 und 7 (hebräisch!).

²⁶ In jüngster Zeit haben verschiedene am christlich-jüdischen Dialog Beteiligte das neue Interesse jüdischer Theologen, Historiker und Schriftsteller an Jesus hervorgehoben. Um mögliche Mißverständnisse hinsichtlich der theologischen Tragweite dieser Tatsache zu vermeiden, sollte man den Essai im Auge behalten, den Jacob J. Petuchowski in «Heirs of the Pharisees» (New York-London 1970) veröffentlicht hat (147 ff.). Petuchowski weist mit Recht darauf hin: «Christen würden sich jedenfalls irren, wenn sie in Bubers «entchristlichem» Jesus oder in den historischen Studien zum Leben Jesu von Claude G. Montefiore, Leo Baeck und Joseph Klausner sowie in dem «novellistischen» Jesus von Scholem Asch einen Hinweis auf die Möglichkeit einer jüdischen Anerkennung der Messiaswürde Jesu sehen wollten. Alle diese modernen jüdischen Versuche sind deutlich gekennzeichnet von einer klaren Unterscheidung zwischen dem «jüdischen Jesus» und dem «christlichen Christus.»»

²⁷ Vgl. David Weiß, Towards a Theology of Rabbinic Exegesis: Judaism 10 (New York 1961, Nr. 1) 13–20.

²⁸ Siphrei, Num. 112.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

URIEL TAL

geboren am 23. Dezember 1926 in Wien, Jude. Er studierte an der Hebräischen Universität in Jerusalem und promovierte in Geschichte, ist Professor für Jüdische Geschichte an der Tel-Aviv-Universität, dozierte am Jewish Theological Seminary in New York, am Hebrew Union College in Cincinnati und am Ökumenischen Institut Bossey (Genf). Er veröffentlichte u.a.: Christian and Jew in the Second German Reich (1870–1914) (Cornell University Press, New York 1974), und er arbeitet regelmäßig mit am «Freiburger Rundbrief» und an hebräischen Fachzeitschriften.