

Jesus in der israelischen Literatur

Von *Pinchas E. Lapidé*

»Dieses Buch wurde vor allem verfaßt, um zu zeigen, daß es möglich ist, eine Lebensgeschichte Jesu zu schreiben.« So beginnt das Buch »Jesus« von David Flusser. Seine Behauptung ist eine schroffe Absage an die heute vorherrschende Meinung der neutestamentlichen Wissenschaft.

Es ist bei weitem nicht das einzige Werk seiner Art; auch ist Flussers neuer »historischer Jesus« nicht der erste jüdische Versuch einer »Heimholung« des lang verfeimten Nazareners.

In den fünfundzwanzig Jahren seit der Staatsgeburt Israels sind allein in Jerusalem mehr jüdische Bücher über Jesus verfaßt worden als in den achtzehn vorhergehenden Jahrhunderten; allein im letzten Jahrzehnt hatten nicht weniger als 23 hebräische Werke den Zimmermannsohn aus Galiläa zum Gegenstand. Zu ihren Verfassern gehören nicht nur Wissenschaftler und Theologen, sondern auch Journalisten, ein Mitglied des Obersten Gerichtshofes, Schriftsteller, Dichter – und ein Landwirt aus den Bergen Galiläas.

Diese Tatsachen hören sich befremdlich an auf dem Hintergrund eines tausendjährigen jüdischen Schweigens über den berühmten Galiläer und den in seinem Namen begründeten Glauben. Schweigen über Jesus ist des Talmud Antwort auf die Herausforderung einer Kirche. Diese Schweigsamkeit mag zum Teil ihren Grund gehabt haben in der Furcht vor heftigen Repressalien auf jede Verunglimpfung des Nazareners – eine Furcht, die durch die häufigen Pogromanstiftungen nur allzu gerechtfertigt war. Und zum anderen Teil mag man darum geschwiegen haben, weil man früh die Richtigkeit des Wortes erkannte, daß eine schlechte Publicity besser ist als gar keine. »Ketzerei ist am besten im Vergessen aufgehoben« – das mag wohl die einzige und einzig sichere Hilfe für den Glauben einer bedrängten und verfolgten Minderheit gewesen sein.

Dieses Schweigen war aber dennoch nicht vollständig. Wie hätte das auch sein können, wenn man vier Jahrhunderte unaufhörlich Angriffe der Kirchenväter auf das »ungläubige Israel« bedenkt? Hier und da im Talmud und in der Mischna verstreut, finden wir kurze Passagen, die davon sprechen, daß Jesus Israel durch Zauberei verführt habe, daß er der uneheliche Sohn der Maria und eines römischen Soldaten, Ben Pandera genannt, gewesen sei, und daß er gelogen habe, als er göttliche Abstammung für sich beanspruchte. Aber meist wird er nur als der »Namenlose« erwähnt oder als »der Bastard«.

Geplündert von Volk und Fürsten, verachtet und dezimiert im Namen dessen, der für die Rabbiner nur ein abtrünniger Jude sein konnte, bestand die einzige Vergeltung, die Juden ausüben konnten, in Worten – und auch das nur im geheimen. So verdreht Rabbi Meir, der Tannaite, das griechische »evangelion« in »Aven-Gillayon« (hebräisch: unheilvolle Schrift), und sein Lehrgenosse Rabbi Jochanan meint mit »Avon-Gillayon« die »sündige Schrift«.

Dieser ohnmächtige Zorn floß in ein Buch, Toldot Yeshu genannt (die Abstammung Jesu) – ein Anti-Evangelium und eine Sammlung von Verleumdungen, die jahrhundertlang im geheimen zirkulierten, die aber nur in der untersten Schicht der mittelalterlichen europäischen Judenheit Leser fanden.

»Einen Auswuchs aus der Zeit der Legenden« nannte Moses Mendelsohn dieses Buch; für den jüdischen Historiker Graetz ist es eine »elende Ausgeburt der Phantasia«. Aber keine der krassen Karikaturen im »Toldot Yeshu« leugnet die Geschichtlichkeit Jesu und sein Judentum; denn nach rabbinischem Recht bleibe jeder Sohn einer jüdischen Mutter ein Jude.

Der erste jüdische Historiker, der eine umfassende Biographie Jesu schrieb, war der französische Gelehrte Joseph Salvador, dessen Werk »Jesus-Christ et sa doctrine« (»Jesus Christus und seine Lehre«) 1838 in Paris erschien. Da die französische Judenheit die erste war, die in Europa die Emanzipation erlangte, war es nur natürlich, daß ein französischer Jude Pionierarbeit leistete für die objektive Beschäftigung mit einem Gegenstand, der bis dahin für alle Söhne Israels tabu gewesen war. Der Jesus von Salvador ist sich seiner messianischen Mission voll bewußt und interpretiert sie im Licht des »nahe herbeigekommenen Himmelreichs«.

Samuel Hirsch, der deutsch-jüdische Philosoph, leugnet dagegen Jesu Messiasanspruch und sieht in ihm bloß einen großen jüdischen Reformen, dem er ein Kapitel in seiner »Religionsphilosophie der Juden« widmet, die 1842 in Leipzig erschien.

In seinem dreibändigen Werk über »Das Judentum und seine Geschichte« (Breslau 1864) greift Abraham Geiger auf Salvadors Konzept des »messianischen Anwärter« zurück, dessen tragisches Ende er mit großer Einfühlsamkeit beschreibt.

Heinrich Graetz, der Vater der jüdischen Historiographie, der Jesus ein Kapitel im 3. Band (1855) seiner monumentalen »Geschichte der Juden« widmet, sieht in ihm einen puritanischen Essener, dessen radikale Moralität sowohl das jüdische Establishment als auch alle gemäßigten Strömungen im Judentum zurückstoßen mußte. Über einem Dutzend kleinerer jüdischer Autoren gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts ist eine Auffassung gemeinsam, die man als die neobionitische bezeichnen könnte: Viele von ihnen finden in Jesu Charakter prophetische Züge; die meisten von ihnen bewundern seine intensive Liebe zum Judentum, aber alle verwerfen kategorisch seine Vergöttlichung.

Die Mehrheit machte sich das Diktum Maimonides' zu eigen, der Jesu »einen Wegbereiter für den König Messias« nannte; nicht weniger als sieben dieser Autoren zitieren zustimmend die Feststellung von Baruch Spinoza in seinem »Tractatus Theologico-politicus«: »Laßt erst die unmöglichen Dogmen zurückgezogen werden, und die Juden werden bald in Jesus einen großen und edlen Propheten erkennen!« Vierhundert Jahre später sollte diese Meinung im Staate Israel beredete Vertreter finden.

Das erste hebräische Buch, das in der Neuzeit über Jesus erschien, war Joseph Klausners wohlbekanntes »Yeschu Hanotzri« (Jesus von Nazareth), das 1922 in Jerusalem erschien und das er 1939 unter dem Titel »Miyeschu ad Paulus« (»Von Jesus zu Paulus«) fortführte.

»Wenn wir für die Geschichte von Alexander oder Caesar antike Quellen wie die der Evangelien hätten, so würden wir sie überhaupt nicht anzweifeln«: das ist Klausners Erwiderung auf Voltaire, Lessing, Renan und andere Bibelkritiker, die die Authentizität des Lebens von Jesus bestritten hatten.

Eine der wichtigsten Schlußfolgerungen, die Klausner aus der Gegenüberstellung des nachpaulinischen Christentums mit den Worten Jesu gewann, wurde formuliert, kurz bevor Hitler seine »Endlösung« an Jesu eigenem Fleisch und Blut in die Tat umsetzte: »Wenn jemals der Tag kommen sollte, an dem das ethische Gesetzbuch des Nazareners seiner Hüllen von Mythologie, Wundern und Mystizismen entkleidet sein wird, dann wird das Buch von Jesus Ethik eines der kostbarsten Schätze in der Literatur von Israel werden.« Wenn solche Urteile auch eine beträchtliche Zahl orthodoxer Juden in Israel und in der Welt erbitterte, so ist es doch bezeichnend, daß der »Jesus-Verteidiger«, wie manche Rabbiner ihn geringschätzig nannten, als einer der beiden Bewerber für die erste Präsidentschaft des Staates Israel 1949 offiziell vorgestellt wurde.

Eines der merkwürdigsten Ergebnisse der Leben-Jesu-Forschung ist zweifellos »Jeschu-ben-Hanan« von Micha Joseph Bin-Gorion, ein Buch, das erst 1959 in Hebräisch in Tel Aviv veröffentlicht wurde – achtunddreißig Jahre nach dem Tode des Autors. Bin-Gorions These lautet, daß Jesus kein anderer war als der Cassandra-ähnliche Wahrsager Jesus ben Hanan (»Ananus« bei Josephus im »Jüdischen Krieg«, VI, Kapitel 5: 3), der vier lange Jahre hindurch mit lauter Stimme immer wieder nur das eine voraussagte: den drohenden Fall Jerusalems. Diese schreckliche Prophezeiung, die der Autor mit ähnlichen Voraussagen bei Matthäus 23 und 24, Markus 13 und Lukas 21 vergleicht, wie auch die Tatsache, daß Jesus von den anderen Juden mehrmals gezüchtigt und von den Römern zur Strafe gegeißelt wurde und daß sie beide den Namen Jesus tragen, bringt Bin-Gorion zu der Schlußfolgerung, daß Ben-Hanan als Prototyp aller nachfolgenden Jesuslegenden diene.

Der Eifer des Nazareners, seine Liebe zu Israel, und sein tragischer Tod haben ihn besonders den jüdischen Denkmäler der Auschwitz-Generation nahe gebracht. Der Weg der jüdischen Geschichte ist gesäumt von tragischen Patrioten, die ihr Leben für Gott und ihr Volk hingaben, – und wenn das Judentum auch kein Pantheon besitzt, so hat es doch ein langes und unvergessenes Martyrologium, in das viele Israelis den bescheidenen Prediger von Nazareth gerne einreihen würden.

Einer der Gründe für das wachsende israelische Interesse mag wohl Martin Bubers tiefgründige vergleichende Studie über die »Zwei Glaubensweisen« sein, die 1950 erschien. In diesem Werk stellt der Verfasser von »Ich und Du« die hebräische »Emanah« (gewöhnlich als »Glaube« übersetzt, aber eigentlich das volle Vertrauen auf Gott beinhaltend) der griechischen »Pistis« gegenüber, das auch als »Glaube« wiedergegeben wird, aber in tieferem Sinn doch einen Glauben des Für-wahr-Haltens bedeutet. Buber zitiert Jesu eigene Emanah als klassische jüdische Glaubensweise, der die paulinische Konzeption von »pistis« wesentlich fremd war und immer bleiben wird. Im Vorwort zu seinem Buch legt Buber seine eigene Ansicht von Jesus dar:

»Jesus habe ich von Jugend auf als meinen großen Bruder empfunden. Daß die Christenheit ihn als Gott und Erlöser angesehen hat und ansieht, ist mir immer als

eine Tatsache von höchstem Ernst erschienen, die ich um seinen- und um meinetwillen zu begreifen suchen muß . . . Mein eigenes brüderlich aufgeschlossenes Verhältnis zu ihm ist immer stärker und reiner geworden . . . 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.«

Buber hat versucht, diese Besonderheit Jesu – weder Priester noch Prophet, noch Richter, noch Gelehrter, noch Gesetzgeber – in einem früheren Buch zu definieren. In »Kampf um Israel«, 1933 veröffentlicht, schrieb er: »Sinai genügt ihm nicht; er (Jesus) zielt auch nach der Wolke Über dem Berg, aus der Die Stimme hervortönt; er möchte in Gottes Urabsicht eindringen, in die bedingungslose Ursprünglichkeit Des Gesetzes, bevor es menschliche Gestalt annahm; er möchte Das Gesetz »erfüllen«, nämlich seine ursprüngliche Fülle beschwören, um es Wirklichkeit werden zu lassen . . .«

Ein neuerer Roman mit einem allegorischen Jesus als Helden unserer Tage ist »Schalom, Schalom« von Pinchas E. Lapide, das Kritiker »den israelischen Don Camillo« genannt haben. Im Vorwort zur französischen Ausgabe schreibt David Flusser: »Jacob Brantzkij ist ein Nicht-Held par excellence, und doch gewinnt sein Charisma nicht nur die Leser, sondern die meisten Personen, die mit ihm in Berührung kommen. Selbst die Araber, die zornig ihre Gewehre auf ihn richten, lassen am Ende des Schießens sein . . . Jacobs Liebe zu den Menschen läßt ihn darum ringen, selbst den ägyptischen Marodeur zu verstehen und mit ihm zu sympathisieren . . . Seine moralische Kraft speist sich aus der jüdischen Bibel, wenn er auch selbst vorgibt, nicht religiös zu sein; aber es ist zu spüren, daß der Autor Jesu Liebesbotschaft im Sinn gehabt hat. Typisch ist Jacobs Appell an die Kibbutz-Versammlung, die zusammengekommen war, um über das Schicksal ihrer arabischen Gefangenen zu entscheiden: »Ich habe genug Haß gesehen, daß es mir für mein ganzes Leben ausreicht, genug, eine ganze Generation zu töten. Wir Juden haben alle die Pharaos und Hitlers überlebt, jetzt laßt uns versuchen, unsere Nachbarn zu überlieben!« . . . Ein Jesus, der Kibbutz-Burschen überzeugt, der zum Friedensschlichter zwischen einem jüdischen und einem arabischen Dorf wird, das ist eine literarische Novität, die ich von Herzen begrüße.«

Auf der Generalversammlung der Union der Amerikanisch-Jüdischen Gemeinden von 1963 forderte ihr Präsident, Rabbiner Morris Eisendrath, öffentlich eine Überprüfung der Rolle Jesu als Rabbiner. »Der Mann Jesus, nicht Christus!« fügte er hinzu. Die jüdisch-christlichen Beziehungen sind vielleicht mit der tragischen Geschichte der vergangenen Jahrhunderte zu sehr belastet, um jetzt schon ein solches Heimkommen des verlorenen Sohnes zu erlauben, wie es mehrere israelische Zeitungen nannten, als sie über Eisendraths Vorschlag berichteten; aber es scheint, daß ein Jahr später die Pilgerfahrt Papst Pauls VI. manche jahrhundertealten Vorurteile abgebaut hat.

Nach Ansicht vieler Israelis war ein willkommenes Nebenprodukt der Rom-Jerusalem-Verbindung, die der päpstliche Besuch zum Ereignis werden ließ, ein plötzliches Interesse am Neuen Testament und an seinem zentralen Charakter. Viel von dem gefühlsmäßigen Abscheu gegen Kreuze, Kirchen und alle Dinge des christlichen Glaubens, den achtzehn Jahrhunderte christlicher Antijudaismus eingepflanzt

hatten, begann zu schmelzen. Es bedurfte freilich eines jüdischen Staates und einer Plattform der Gleichheit, um den Grund für dieses Tauwetter vorzubereiten, aber die drei Tage, in denen sich Papst Paul VI. im Lande der Bibel aufhielt, haben dabei anscheinend beträchtlich mitgeholfen.

Über Nacht machte das Neue Testament Schlagzeilen. Die Presse, das Radio und die Universitäten informierten ihr Publikum über christliche heilige Stätten, ihre religiöse Bedeutung und die möglichen theologischen Gründe, warum der Papst dies oder jenes gesagt habe. Innerhalb eines Jahres nach Pauls Pilgerfahrt wurden drei neue Bücher über Jesus – zwei von ihnen Romane – in Israel geschrieben, und die Zuhörerschaft in der Fakultät für christliche Studien an der Hebräischen Universität verdreifachte sich beinahe.

Der Sechs-Tage-Krieg, der den Zugang zu den hauptsächlichen christlichen Stätten wieder eröffnete, und der persönlichen Kontakt mit unzähligen christlichen Pilgern gaben der jüdischen Neugier für die »Nazarener-Affäre« – wie die Tochter-Religion in der hebräischen Muttersprache genannt wird – neuen Auftrieb.

Um diesen Durst nach Kenntnis der Quellen zu stillen, sind in letzter Zeit drei verschiedene hebräische Übersetzungen des Neuen Testaments in Jerusalem erschienen – mindestens eine von ihnen hat eine unverfrorene Bekehrungstendenz. Drei weitere Bücher über Jesus, von prominenten Jerusalemer Juden geschrieben, erschienen in rascher Folge.

»Bruder Jesus« ist für Schalom Ben Chorin der verlorene Sohn aus dem Hause Israel, dessen Rückkehr und Rehabilitierung er sein Buch mit dem gleichen Titel widmet. Indem er vorsichtig Schicht um Schicht von Mythologie, Legende und Mystifikation abträgt, die alle den historischen Jesus fast bis zur Unauffindbarkeit begraben haben, bemüht sich Ben Chorin, den Gott-erfüllten Zimmermann für seine Leser wieder auferstehen zu lassen, dessen messianischer Eifer schließlich die westliche Welt infiziert habe.

»Die Frage von Jesu Göttlichkeit existiert nicht für den Historiker und den Juden«, betont er, und »ebenso muß die Frage nach seiner Messianität ausgeschlossen werden, da sie jenseits des Gesichtskreises historischer Erkenntnis und jüdischen Glaubens liegt.« Für dringlich aber hält er eine Neubewertung des Juden, der einen großen Teil der Welt den monotheistischen Glauben schenkte, »denn dieser unser Bruder Jesus ist tot für uns gewesen und ist jetzt wieder lebendig geworden«.

Ben Chorin, der Titel und Stichwort seines Buches von Martin Buber entlehnt, mahnt, daß »Entfremdung, Mißtrauen und Haß« zwischen Christentum und Judentum nicht beseitigt oder umgewandelt werden können durch »gegenseitige Illusionen über des anderen Glauben, sondern nur durch eine klare Erkenntnis der beiden religiösen Positionen«. Darum beleuchtet er das »letzte Abendmahl«, die »Bergpredigt«, die »Hochzeit zu Kana« und andere neutestamentliche Begebenheiten, deren Bedeutung er beachtlich vertieft, vor dem Hintergrund jüdischer Gebräuche, des Rabbinischen Gesetzes und der Kenntnis von Galiläa.

Die Einzigartigkeit Jesu in der Geschichte jüdischen Denkens, die Übermacht seiner Botschaft der Liebe und ihre vitale Bedeutung für unser atomares Zeitalter sind das dreifache Anliegen von David Flusser, dessen »Jesus« geschrieben wurde, wie er in seinem Vorwort sagt, »um in erster Linie zu beweisen, daß es möglich ist, eine Biographie von Jesus zu schreiben«.

Flusser, der an die Authentizität des »Ur-Markus« glaubt, jene verschollene Quelle, die von dem Verfasser des ältesten Evangeliums benutzt wurde, macht sich die Forschungsergebnisse aus den Qumran-Rollen, der rabbinischen Literatur und den Apokryphen zunutze, um »den großen Prediger«, den er mit Sokrates zu den erhabenen Leuchten der Welt rechnet, zu enthellenisieren und zu rejudaisieren. Wenn der jüdische Gelehrte auch akzeptiert, daß Jesus nach seinem Tod dem Petrus erschienen ist, »dann den Zwölfen und dann mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal«, so endet sein Buch doch lakonisch mit der Kreuzigung: »Und Jesus starb.«

Verglichen mit Klausners »Nazarener«, ist der »Jesus« von Flusser, der der Nachfolger Klausners an der Hebräischen Universität ist, nicht allein glaubwürdiger in seiner Haltung gegenüber der Torah und in seinem radikalen Moralkonzept, sondern seine jüdische Botschaft vom »Königreich des Himmels« ist auch historisch eher erklärbar, – sowohl auf der religiösen wie auf der säkularen Ebene.

Israels Oberster Richter Haim Cohen, ein Experte der Geschichte des jüdischen Gesetzes und nach rabbinischer Tradition ein Priesterabkömmling, fühlt sich enger verwandt mit seinen Vorgängern, den Weisen des Synhedriums. Ihre Ehre glaubt er in einer wohldokumentierten Schrift retten zu müssen, die den Titel trägt: »Der Prozeß und der Tod des Jesus von Nazareth.« Im Licht bekannter Tatsachen über die rechtlichen Gebräuche und Traditionen jener Zeit analysiert Cohen die Evangelienberichte über die Passion und vertritt den Standpunkt, daß Prozeß und Verurteilung Jesu für das politische Verbrechen des Aufruhrs geschah – eine Anklage, die nur vom römischen Prokurator, aber nicht von einem jüdischen Gerichtshof behandelt werden konnte. In rechtlicher Hinsicht – so Cohen – gibt es für die Darstellung des Evangeliums keinen Beweis, daß das Synhedrium Jesus in der Nacht vor seiner Kreuzigung verhörte, verurteilte und den Römern für einen schnellen Prozeß und Tod auslieferte. Schon um des verhaßten, blutrünstigen Pontius Pilatus willen ist es höchst unwahrscheinlich, daß das Synhedrium nach Beweisen gesucht habe. Ebenso unmöglich wäre ein Verhör nach Sonnenuntergang gewesen, – besonders am Vorabend des Passahfestes, als die meisten Mitglieder des Synhedriums mit den rituellen Vorbereitungen für das Fest beschäftigt waren. Und wenn sie auch zu diesem Zweck zusammengekommen wären, so hätte nach jüdischem Recht eine Verurteilung des beschworenen Zeugnisses von mindestens zwei glaubwürdigen Zeugen bedurft. Selbst nach den Evangelien konnte keiner gefunden werden. Warum also luden die jüdischen Autoritäten Jesus vor? Nach Cohens Rekonstruktion der Ereignisse verhörte das Synhedrium zuerst die Zeugen, – nicht um Jesus zu verurteilen, sondern um Männer zu finden, die vor den Römern glaubhaft zu seinen Gunsten aussagen konnten. Als keiner gefunden werden konnte, versuchte der Gerichtshof, Jesus zu überreden, sich vor Pilatus für nichtschuldig zu erklären; aber Jesus lehnte ab. Die Schläge, die Jesus nach Matthäus von Mitgliedern des Synhedriums empfing, waren also keine Bestrafung für Gotteslästerung – die Jesus niemals ausgesprochen hatte –, sondern einfach der Ausdruck bitterer Enttäuschung.

Was aber hat es zu bedeuten, daß der Hohepriester seine Kleider zerriß, was sowohl Markus wie Matthäus berichten? »Es ist ein wohlbekannter jüdischer Brauch, seine Kleider als Zeichen des Kummers zu zerreißen«, erklärt Cohen, »sei es über den Tod eines geliebten Menschen oder über irgendein anderes Mißgeschick oder über ein schweres Unglück. Wenn der Hohepriester in jener Nacht seine Kleider zer-

riß, so geschah es, weil es ihm nicht gelungen war, Jesus zur Einsicht zu bringen, seine Hilfe anzunehmen, und wegen des drohenden Urteilspruches.« Cohen faßt zusammen: »Jesus hat sich geweigert, zu kooperieren und sich der Autorität des Synhedriums zu beugen, – und so blieb nichts mehr, um zu verhindern, daß der römische Prozeß seinen Lauf nahm.«

1968 erschien die ausgezeichnete Übersetzung eines Buches, das wahrscheinlich der beste Jesus-Roman der zeitgenössischen israelischen Literatur ist. »Der schmale Pfad« wurde 1938 von Aharon A. Kabak in Hebräisch geschrieben; es ist zweifelsohne sein Meisterwerk. Die Wahl dieses Themas erwuchs aus einer intensiven religiösen Erfahrung, die in einem Bewußtsein persönlicher Erlösung kulminiert, – ein Bewußtsein, das er mit seinem von religiöser Ekstase erfüllten Buch verbreiten will. Jesus, in seiner eigenen jüdischen Generation fest verwurzelt, gibt sich selbst hin, um seinem Volk und der ganzen Menschheit das Heil zu bringen. Der enge, unbetretene Pfad, so Kabak, führt durch die Verschmelzung von hochgespannter Menschlichkeit mit einem titanischen, himmelwärts gerichteten Auftrag, wie ihn nur wenige, zu wenige, jemals vollbringen können. Hier ist Kabaks Jesus, wie er mit seinem hellenistischen Freund Nakdimon (Nikodemus) einige Stunden vor der Kreuzigung spricht: »Jesus hob seinen Kopf, und Nakdimon war wieder betroffen darüber, wie der Mann gealtert war. Aber es umgab ihn eine einzigartige Hoheit, als ob er schon von der Welt der Geister zurückgekehrt sei. Jesus legte eine weiße, zitternde Hand auf den schwarzen Ärmel seines Begleiters. »Meine Lehren«, sagte er, »zeigen, daß kein Grund besteht, das Vergehen des Reiches von Rom oder des Reiches von Judäa zu beklagen. Selbst ich habe wie die Pharisäer ein irdisches Königreich nicht nötig. Mir genügt das Königreich des Himmels! Und wie alle Sadduzäer« – und hier zuckte ein blasses Lächeln um seine Lippen – »glaube ich nicht an eine zukünftige Welt, denn ich glaube nicht an den Tod.« Und dann, mit kräftigerer Stimme: »Es gibt keinen Tod in der Welt: Es gibt nur ein Übergehen von einem Leben in ein anderes . . . Wenn alle Menschen in allen Ländern nicht länger an den Tod glauben und ihren Glauben an Einen lebendigen Gott heften, der in ihnen und außer ihnen waltet, in dem Kreuz und in dem Gekreuzigten und auch in den Kreuzigten, dann Nakdimon, ah dann . . .«

Wenn bei dem gegenwärtigen Stand literarischer und theologischer Entwicklung eine vorläufige Zusammenfassung erlaubt ist, könnte man sagen:

Während vor ein oder zwei Jahrzehnten die israelischen Bücher über Jesus bloß akademische oder historische Wißbegierde ausdrückten, so zeigen jene zu Anfang der siebziger Jahre eine wachsende Selbst-Identifikation ihrer Verfasser mit dem Leben, Denken und Schicksal ihres galiläischen Landsmanns.

Zu einer Zeit, da der Christus des Christentums von so hervorragenden Theologen wie Dietrich Bonhoeffer zu »dem Mann für andere« und von Paul Tillich zum »wesentlichen Menschentum in der Existenz« reduziert wird; da Gerhard Ebeling ihn zu »der Grundsituation des Menschen als Wort-Situation« verdunkelt; während Bultmann und seine Schule es darauf anzulegen scheinen, ihn aus aller Realität heraus zu entmythologisieren, ist es befreiend zu sehen, wie der Jesus des Judentums in der Literatur seines Heimatlandes neue Substanz und Glaubwürdigkeit erlangt.

Wesentliche Werke jüdischer Autoren über Jesus:

- J. Salvador, Das Leben Jesu und seine Lehre. Dresden 1841.
 Samuel Krauss, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen. Berlin 1902.
 Max Brod, Heidentum, Christentum, Judentum. München 1921.
 Franz Werfel, Paulus unter den Juden. Berlin 1926.
 Robert Eisler, Jesus basileus ou basileusas, die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten. Wien 1929/30.
 Gösta Lindeskog, Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Leipzig 1938.
 Margarete Susmann, Hiob oder das Schicksal des jüdischen Volkes. Zürich 1948.
 Martin Buber, Zwei Glaubensweisen. Zürich 1950.
 Joachim Schoeps, Die großen Religionsstifter und ihre Lehren. Stuttgart 1950.
 Schalom Asch, Der Nazarener. Amsterdam 1950.
 Morris Goldstein, Jesus in the Jewish tradition. New York 1950.
 Max Brod, Der Meister. Gütersloh 1951.
 Joseph Klausner, Jesus von Nazareth. Jerusalem 1952.
 Leo Baeck, Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament. In: Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte. Frankfurt 1961, S. 99–196.
 Ascher Finkel, The teacher of Nazareth. Leiden 1964.
 Joel Carmichael, Leben und Tod des Jesus von Nazareth. München 1966.
 Schalom Ben Chorin, Bruder Jesus. München 1967.
 David Flusser, Jesus. Rowohlt's Monographien, Hamburg 1968.
 Haim Cohen, Trial and death of Jesus. Tel Aviv 1968.
 Aharon Kabak, The narrow path. Jerusalem 1968.
 Pinchas Lapide, Jesus in Israel. Gladbeck 1970.
 Frank Andermann, Das große Gesicht. München 1971.

GLOSSEN

KONFESSIONALISMUS UND SCHWEIZER Jesuiten. – Seit dem 20. Mai dieses Jahres sind die Artikel 51 und 52 der Schweizerischen Bundesverfassung, die das Verbot von Niederlassungen des Jesuitenordens und das Verbot von Neugründungen anderer Orden und Klöster enthalten, außer Kraft. Das Schweizervolk hat sich in einem Referendum gegen das seit 1848 bestehende Ausnahmerecht ausgesprochen. Die Vorlage war vom Ständerat einstimmig, vom Nationalrat mit bedeutender Mehrheit gutgeheißen und von Parteien und Kirchen zur Annahme empfohlen worden. Dennoch sprachen sich 45 Prozent der Votierenden gegen die Aufhebung der Ausnahmerechte aus. Auch wenn man in Rechnung stellt, daß nur 40 Prozent der Stimmbürger an der Abstimmung teilnahmen – immerhin ein Prozentsatz, der in den letzten Jahren nur einmal

in der Schweiz übertroffen wurde, als über die Einführung des Frauenstimmrechts zu entscheiden war –, kann man das Ergebnis vom 20. 5. nicht ganz unbeschwert als einen Sieg der Gerechtigkeit und der Toleranz feiern. Dies um so weniger, als sich die Mehrheiten für die Ja- bzw. Neinstimmen mit den konfessionellen Mehrheiten der Kantone weitgehend deckten. So entschieden sich vier der bedeutendsten protestantischen Kantone der Föderation: Bern, Zürich, Waadt und Neuchâtel *gegen* die Aufhebung der Artikel, während die katholischen Kantone der Innenschweiz, das Tessin und Valais sich *für* die Aufhebung aussprachen.

Es ist nicht ganz leicht, das Ergebnis zu begreifen. Sicher ist nur, daß das Referendum von der Masse der Stimmbürger nicht verstanden worden ist als eine Option gegen ein Ausnahmerecht, das sich mit den freiheit-