

Gewundene Wege der Rezeption

Zur neueren jüdischen Jesusforschung

Die jüdische Jesusforschung hat in der letzten Zeit sowohl für die Religionsgeschichte wie für die christliche Theologie an Bedeutung gewonnen. Aber nicht alles, was unter diesem Titel speziell im deutschen Sprachraum diskutiert wird, ist in jeder Hinsicht genau oder gar repräsentativ für das heutige jüdische Denken. Manches wird gerade auch im Blick auf eine vorurteilslose Begegnung zwischen Christen und Juden überschätzt. Mancher bedeutende Autor ist fast unbekannt geblieben. Dieser Situation versucht die folgende Darstellung des Kölner Judaisten Prof. Johann Maier vor allem gerecht zu werden. Sie bemüht sich weniger um einen geschlossenen Überblick über die gesamte Diskussion (dazu wird auf die einschlägige Literatur verwiesen), sondern nennt Schwerpunkte und Lücken und befaßt sich insbesondere mit den manchmal recht gewundenen Wegen der Rezeption jüdischer Publikationen im christlich-theologischen Raum. Der eine oder andere Hinweis dürfte dabei auch für die christologische Diskussion (vgl. HK, September 1975, 412ff.) von Nutzen sein.

Strenggenommen ist die Unterscheidung zwischen „jüdischer“ und „christlicher“ Forschung äußerst fragwürdig, da die Aufteilung der Forscher nach ihrer Zugehörigkeit zu Judentum oder Christentum noch nichts über ihre Forschertätigkeit aussagen muß, ja es kann sogar eine Mißdeutung ihrer Absichten einschließen. Nicht jeder jüdische Autor will als Jude schreiben, nicht jeder Inhaber eines Taufscheines als Christ. Es ist daher problematisch, wenn in Publikationen die Literatur nach jüdischen und christlichen Autoren getrennt aufgeführt wird. Andererseits gibt es durchaus wissenschaftliche Publikationen, die bewußt von einem jüdischen oder christlichen Standpunkt aus verfaßt sind, und sie lassen sich nicht säuberlich von Werken abgrenzen, in denen ein solcher Standpunkt mehr unbewußt als bewußt zum Zuge kommt. Man wird also in jedem Fall die Etikette „jüdisch“ (oder „christlich“) mit Vorbehalt anwenden und verstehen müssen.

Mit von Bedeutung ist auch, an welches Publikum sich ein Autor richtet. Wer hebräisch publiziert, wendet sich selbstverständlich vorrangig an eine jüdische Leserschaft, und hat eine solche Publikation ein gewisses Echo gefunden, darf man sie wohl als repräsentativ für eine breitere jüdische Meinung betrachten. Nicht ohne weiteres gilt dies für Publikationen, die heute etwa (nur) in deutscher Sprache erscheinen; sie richten sich an nichtjüdische Leser, und zwar aus verschiedenen – u. U. auch ganz persönlichen – Beweggründen. Bei englischen Publikationen ist die Frage offen, es sei denn, man kennt die Leserschaft genauer.

Die Nachfrage auf christlicher und jüdischer Seite

Auch ein christlicher Forscher wird mehr an den Entdeckungen und Argumenten einer Publikation als an der Person ihres Autors und dessen Religionszugehörigkeit interessiert sein. Gleichwohl besteht ein bis in die theologische Forschung reichendes auffälliges Interesse an „jüdischer“ Jesusliteratur. Dies gilt aber weniger der Forschung als vielmehr dem Ausdruck einer jüdischen Position. Die Ursachen dafür sind zum Teil innerchristliche. Man hat es stets begrüßt, wenn irgendeine Position in der innerchristlichen Diskussion mit jüdischen Aussagen verbunden werden konnte, sei es im Sinne der Unterstützung oder der Diffamierung einer bestimmten Ansicht. Zum Teil ist das Interesse aber grundsätzlicher begründet. Aus der Überzeugung, daß die christliche Botschaft gemäß der Heilsgeschichte in erster Linie dem erwählten Gottesvolk gilt, wird der Stellungnahme aus Israel – sei sie positiv oder negativ – erhöhte Bedeutung zugemessen: sie wird entweder als wichtige Bestätigung oder als schwerwiegende Infragestellung empfunden. Dementsprechend aufmerksam und oft auch überreizt registrierte die christliche Theologie und auch Volksmeinung, was Juden zu Jesus (Christus) äußerten, wobei natürlich solche Aussagen am meisten Beachtung finden, die christlichen Wünschen am meisten entgegen- bzw. zugute kommen oder am schärfsten widersprechen – was nicht unbedingt etwas mit der Wissenschaftlichkeit derartiger Äußerungen zu tun hat. Da es somit nicht unbedingt die wissenschaftlich bedeutsamen Veröffentlichungen sind, die auf christlicher Seite am meisten Aufmerksamkeit finden, kann sich in der christlichen Öffentlichkeit ein verzerrtes Bild von dem wirklichen Forschungsstand und von der tatsächlichen Interessenlage im innerjüdischen Bereich ergeben. Dies um so mehr, als die christlichen Theologen nur selten genügend Einblick in die innerjüdische Diskussion haben und ihnen somit die Möglichkeit fehlt, qualitative Unterschiede wahrzunehmen. So wird manches als repräsentativ für „jüdische Jesusforschung“ angesehen, was nur in der Wirkung nach außen hin ein besonderes Gewicht anzeigt.

Das jüdische Interesse an Jesus (Christus) ist weniger grundsätzlich als umständebedingt begründet. Der christliche Anspruch, der mit der Christusbotschaft an das Judentum gestellt wird, erhielt sein eigentümliches Gewicht für jüdisches Bewußtsein erst durch die Übermacht des

Christentums und durch die konkreten rechtlich-sozialen Folgen der Vorwürfe, die „den Juden“ als „Christus-“ bzw. „Gottesmördern“ gemacht worden sind. Das Hauptmotiv für jüdische Beschäftigung mit Jesus war damit von vornherein ein vorwiegend polemisch-apologetisches¹. Dies unvermeidlicherweise auch deshalb, weil das christliche Urteil über das Verhalten der jüdischen Zeitgenossen Jesu bis heute noch für Christen in der Regel als Grundlage und Musterbeispiel für die Beurteilung des Judentums überhaupt dient. Gerade dieser letztere Umstand bereitete der jüdischen Jesusforschung Probleme. Kaum schien es noch im 19. Jahrhundert als Ergebnis der Aufklärung möglich, zwischen dem Christus der kirchlichen Verkündigung und dem historischen Jesus zu unterscheiden und somit einen Großteil des traditionellen apologetischen Ballastes abzuwerfen, ergab sich eine neue, nicht minder verhängnisvolle Situation. Das liberale christliche Jesusbild, vor allem im Protestantismus, wies zwar nicht mehr den christologisch bedingten dunklen jüdischen Hintergrund („Gottesmörder“) auf, dafür aber einen sittlich-religiösen Gegensatz, der die religiös-moralische Qualität der jüdischen Zeitgenossen Jesu und von daher des Judentums allgemein in Frage stellte. Bedenkt man, daß diese Tendenz mit bestimmten antisemitischen Angriffen gegen die jüdische Moral zeitlich zusammenfiel, begreift man die Schwierigkeit, der sich jüdische Autoren gegenübersehen².

Die Wiederentdeckung der Eschatologie in der neutestamentlichen Wissenschaft und die aufkommende dialektische Theologie haben dieses liberale Jesusbild zwar wieder in Frage gestellt, doch unterbrach der Zweite Weltkrieg die Diskussion, die fortan unter dem Eindruck der Tatsache stand, daß die Christen der betroffenen Gebiete allen Ausnahmen zum Trotz doch nicht verhindert haben, was unter der NS-Herrschaft geschehen war. Dazu kam die erst nach dem Krieg voll einsetzende heftige innerchristliche Diskussion um die Entmythologisierung. Alles in allem herrschte nun eine beträchtliche Unsicherheit im christlich-theologischen Bereich und mit ihr eine erhöhte Bereitschaft, auf „jüdische“ Aussagen zu hören. Es fehlte jedoch eine ausreichende Kenntnis der Situation im Judentum. Dort waren beileibe nicht alle Forscher geneigt, dieser erhöhten christlichen Nachfrage zu entsprechen, das jüdische Angebot stand daher im Vergleich zur Nachfrage in einem Mißverhältnis.

Abgesehen davon gibt es aber auch ein *genuin jüdisches Interesse an der Gestalt Jesu*. Nachdem durch die moderne Forschung deutlich geworden war, daß das Judentum zur Zeit Jesu alles andere als eine kompakte Einheit darstellte, galt es zu entdecken, wie vielfältig es war und welches Gewicht den einzelnen Richtungen zuzumessen ist. Die Qumran-Funde haben nicht wenig zur Intensivierung dieser Fragestellungen beigetragen. In diesem Zusammenhang ist Jesus mit dem Urchristentum und mit dem folgenden „Judenchristentum“ als eine Strömung unter anderen auch für die jüdische Religionsgeschichte von Interesse³. Aber auch die Frage, wie aus den Anfängen bei

Jesus von Nazareth eine Bewegung entstehen konnte, die sich von einer innerjüdischen Richtung zu der schwersten Bedrohung des Judentums und (nach jüdischem Empfinden) zu einer Infragestellung des Monotheismus entwickeln konnte, war nicht zu übersehen. Und wenn dabei auch die alte apologetische Zwangssituation weithin nicht mehr vorhanden ist, die Frage nach der Bedeutung Jesu von Nazareth für das jüdische Schicksal ist nach zwei Jahrtausenden jüdisch-christlichen Gegenübers und nach den Erfahrungen während der NS-Herrschaft zweifellos auch innerjüdisch aktuell.

Vernachlässigung hebräischer Publikationen

Wie intensiv das christliche Interesse an jüdischer Jesusliteratur ist, zeigt die Tatsache, daß es eine ganze Reihe von zusammenfassenden Überblicksdarstellungen von christlicher Seite gibt. Besonders nützlich sind zwei Werke: *G. Lindeskog*⁴ bietet eine Übersicht aus einer ausgesprochen christlich-religiösen Sicht und sympathisiert mit dem Jesusbild der liberalen jüdischen Literatur. *D. R. Catchpole*⁵ bietet eine ausgesprochene Forschungsgeschichte zur Frage des Prozesses Jesu, auf die sich seit je die christlich-jüdische Kontroverse konzentriert hat. Sein Buch vermittelt über Lindeskog hinaus tiefere Einsichten in die Bedingungen und Zusammenhänge und weist fast durchwegs über die engere Fragestellung hinaus auf das jeweilige Jesus-Bild. Wer beide Werke gelesen hat, verfügt über eine solide Übersicht⁶. Beide Autoren führen die Fachliteratur getrennt nach jüdischen und nichtjüdischen Autoren an, ein – wie schon erwähnt – nicht unproblematisches Verfahren. Beide vernachlässigen hebräisch-sprachige Publikationen, wodurch der Blick für einen gerade theologisch interessanten Aspekt, nämlich das jüdische Jesusbild für jüdische (hebräische) Leser, außer acht bleibt. Einen Überblick über den neuesten Stand jüdischer Jesus-Deutungen enthält auch eine unlängst erschienene Publikation⁷.

Kaum über das hebräischlesende Fachpublikum hinausgedrungen ist, daß sich *Yitzhak F. Baer*, bekannt vor allem als Spezialist für die Geschichte des Judentums im Mittelalter und insbesondere Spaniens, in seinen späten Jahren auch intensiv mit dem Frühjudentum beschäftigt hat⁸. Sein Augenmerk galt vor allem den Zusammenhängen zwischen der frühen Halacha (der religionsgesetzlichen Überlieferung) und der inneren Geschichte des Frühjudentums⁹, Fragen der (individuellen) Eschatologie und des Weltbildes¹⁰, dem Problem der „frühen Chassidim“¹¹ und der Qumrangemeinde, die er für judenchristlich hielt¹², aber auch dem Neuen Testament in seinem Verhältnis zum Judentum¹³ und der frühen Kirche¹⁴. Baer versuchte, die in den tannaitischen Zeugnissen aufgegangenen frühen Überlieferungen für die innere Geschichte des Frühjudentums auszuwerten, ein Verfahren, das in den meisten Fällen auf Ermessensurteilen beruht und demgemäß ein konstruiertes Ergebnis zeitigt¹⁵. Andererseits ist

das Grundanliegen berechtigt, wie überhaupt die Geschichte der frühjüdischen gesetzlichen Überlieferungen auch für die Frage nach dem historischen Jesus und für das Verhältnis zwischen Urgemeinde und Judentum äußerst wichtig ist. Im Gegensatz zur heute vorherrschenden Meinung versuchte Baer auf diese Weise aber eine weitgehende Geschlossenheit des Frühjudentums nachzuweisen, auf der Basis der frührabbinischen Tradition und mit deutlich nationalen Akzenten. Sogar das Gegenüber von Sadduzäern und Pharisäern im Sanhedrin zieht er für die Zeit von 70 n. Chr. in Zweifel¹⁶. Die synoptischen Kontroversen zwischen Jesus und den Pharisäern spiegeln nach Baer die Situation der beginnenden Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden nach dem Jahre 70 n. Chr., die auf der Basis gesetzlicher Sachverhalte erfolgte, die so dem historischen Jesus noch nicht bekannt sein konnten. Auch die sog. „Tempelreinigung“ ist z. B. ein Reflex späterer christlicher Anschauung über den Opferkult und auch der Prozeß Jesu nach den Evangelien ist aus späterer Situation gestaltet (s. u.).

Man wird Y. Baers Bild des Frühjudentums erst einmal umfassend und in detail analysieren müssen, um die Tragweite und Bedeutung für die Jesus-Forschung genauer würdigen zu können. Manches geht geläufigen Meinungen ganz gegen den Strich und wirkt recht eigenwillig, manches verdient genaue Prüfung.

Ein Schwerpunkt: der Prozeß Jesu

Nach *Paul Winter*, dessen Buch über den Prozeß Jesu¹⁷ in der neutestamentlichen Wissenschaft viel diskutiert wurde, ist Jesus von Pilatus als politischer Delinquent verurteilt worden, ein Prozeß vor dem Sanhedrin hingegen hat nicht stattgefunden. Beide Thesen waren nicht neu, die erste hat aber mittlerweile eine Zuspitzung erfahren, indem die Behauptung *R. Eislers*, Jesus sei als Anführer einer Aufstandsbewegung gegen Rom hingerichtet worden, durch *J. Carmichael*¹⁸ und (den nichtjüdischen Autor) *S. G. F. Brandon*¹⁹ erneut zur Diskussion gestellt wurde²⁰. Während der Auseinandersetzungen über diese Publikationen blieb ein hebräisch abgefaßtes Buch des israelischen Juristen *H. H. Cohn*²¹ fast unbeachtet, obwohl eine Zusammenfassung seiner rechtsgeschichtlich begründeten Forschungen auch in englischer Sprache erschienen war²². Auch die englische Ausgabe des Buches²³ fand noch erstaunlich wenig Echo. Bei *Catchpole*²⁴ fehlt der Name *H. H. Cohn* jedenfalls noch.

Während *H. E. Goldin*²⁵ noch versucht hatte, den Prozeß gegen Jesus als rechtmäßig durchgeführtes Verfahren wegen Volksverführung (Dt 13, 7–12), Falschprophetie (Dt 13, 2–6) und Sabbatentweihung (vgl. Joh 9, 1–41) zu erweisen, geht *H. H. Cohns* Argumentation in eine ganz andere Richtung. Die Art und Weise der Verhaftung Jesu und seiner Überführung ins Haus des Kaiphas und darnach zu Pilatus, vor allem aber der Zeitpunkt vor dem Fest, deuten nach *Cohn* darauf hin, daß eine römische Initiative vorlag,

der Prozeßtermin also von Pilatus mit voller Absicht zu dem Zeitpunkt festgesetzt worden war. Die jüdische Behörde sah sich für den Fall eines solchen Verfahrens einem drohenden Prestigeverlust in den Augen der Festbesucher gegenüber und versuchte, das Debakel abzuwenden. Die im Haus des Kaiphas eiligst versammelten Sanhedrinmitglieder sollten Jesus weder verurteilen noch eine Voruntersuchung für den Prozeß vor Pilatus durchführen, sie sollten vielmehr Entlastungszeugen aufreiben, vor allem aber Jesus befragen, da nach der *Lex Julia Majestatis* – bei Anklagen wegen politischer Verbrechen – das Geständnis des Angeklagten zur Verurteilung genügte. Pilatus war gar nicht befugt, eine solche Beschuldigung etwa nicht aufzugreifen, also einen Prozeß zu vermeiden, und er hatte auch keine Vollmacht zur Begnadigung (das „Privilegium Paschale“ und somit die *Barabbas*-Szene sind darum als spätere Erfindung anzusehen). Die jüdische Behörde sah sich aber enttäuscht, es ergaben sich keine zuverlässigen Zeugen und, was entscheidend war, Jesus selbst bekannte sich als „Menschensohn“ und somit jedenfalls im Sinne der *Lex Julia* als messianischer Prätendent. Seine Verurteilung durch Pilatus war somit nicht mehr zu verhindern, der Hohepriester zerriß sein Gewand nicht nur aus Bestürzung über das feststehende Schicksal Jesu, sondern auch angesichts der damit für die jüdische Behörde verbundenen Prestige-Einbuße. Die Versammelten begannen, ihren Unmut über Jesus freien Lauf zu lassen, ihn zu beschimpfen und zu mißhandeln. Vor Pilatus verneinte Jesus die Frage, ob er der König der Juden sei, nicht, was einem Geständnis gleichkam. Folgerichtig wurde Jesus zum Tod durch Kreuzigung verurteilt. Die Passionserzählungen der Evangelien sind bereits vom Bestreben geprägt, die Schuld an Jesu Tod den Juden anzulasten, eine Tendenz, die auf heilsgeschichtstheologische, nicht auf historische Ursachen zurückgeht.

Cohn verneint auch die Möglichkeit, daß ein jüdisches Verfahren nach sadduzäischem Recht stattgefunden hat. Die Kreuzigung hält er nicht für eine jüdische Todesstrafe, obwohl dieser Punkt schon länger umstritten war. Anlaß zu Zweifeln boten einige Nachrichten in der rabbinischen Literatur, vor allem zwei Stellen. In der *Mischna*, *Sanhedrin* VI, 4, und in den Parallelen dazu wird erzählt, *Simon ben Shetach* (ein pharisäischer Gelehrter um 100 v. Chr.) habe in Askalon Hexen aufhängen lassen, und im Targum zu *Ruth* 1, 17 wird statt der rabbinischen vierten Todesstrafe, der Erdrosselung, das „Hängen an ein Holz“ genannt²⁶. Da dies dem biblischen Wortlaut mehr entspricht als die rabbinische Erdrosselung (vgl. Dt 21, 22), vermutete man hier ein Relikt sadduzäischen Rechts²⁷. *H. H. Cohn* meint allerdings, es handle sich um den Reflex einer nachtalmudischen halachischen Regelung, und die Episode mit *Simon ben Shetach* hält er für einen Ausnahmefall ohne Präzedenzcharakter. Die Kreuzigung sei von den Persern für Vergehen gegen persisches Recht eingeführt, nie aber von jüdischen Behörden wegen Vergehen gegen jüdisches Recht angewandt worden²⁸.

Nun gibt es aber eine Qumranstelle, die seinerzeit die Diskussion neu belebt hat, nämlich den *Nachum*-Kommentar

aus der Höhle 4 (4 QpNah), wo dem „Löwen des Zorns“ – Alexander Jannaj (103–76 v. Chr.) nachgesagt wird, er habe Leute „lebendig am Holz aufgehängt“²⁹. Leider folgt im Text eine Lücke, nach der es heißt: „... in Israel vorher“. In der Annahme, dem König werde diese Hinrichtungsart als neu und illegitim angelastet, haben manche die Lücke folgendermaßen ergänzt: „(was man nicht getan hat) in Israel vorher“³⁰. Diese Auffassung ist nunmehr durch einen neuen Textfund in Frage gestellt. Y. Yadin hat aus der – befremdlicher Weise der Forschung noch immer vorenthaltenen – „Tempelrolle“ von Qumran unter anderem einige Stellen mitgeteilt, die das „Aufhängen an ein Holz“ als legitime vierte Todesstrafe ausweisen³¹. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Charakterisierung des Delikts, auf das diese Todesstrafe steht, nämlich auf Vergehen gegen das Volk: Verleumdung des eigenen Volkes, Auslieferung an Fremde, dem „Volk etwas Böses antun“, sich einer drohenden Todesstrafe durch Flucht zu entziehen und unter einem anderen Volk das eigene verfluchen. Von da aus gesehen, ist tatsächlich zu vermuten, daß im Targum zu Ruth 1, 17 ältere Halacha bezeugt ist, wie es in den Targumen auch sonst vorkommt³². Zu fragen bleibt, wieweit und wann diese alte Todesstrafe gültig war, ob also für den Prozeß Jesu das rabbinische Strafrecht, wie es die Mischna (Sanhedrin) bezeugt, nicht vorausgesetzt werden darf³³. Die These, es habe sich um einen Prozeß nach sadduzäischem Recht gehandelt, erhält also neuen Auftrieb, noch mehr jene vom politischen Prozeß, nur daß sie in ein neues Licht rückt: Die politische Anklage und die Verurteilung als politischer Delinquent muß nicht unbedingt als alleinige Sache der Römer betrachtet werden. Noch stehen aber die Argumente H. H. Cohns zur Debatte, nach denen ein Prozeß zu diesem Zeitpunkt, an diesem Ort (Haus des Kaiphas!) und unter solchen Umständen als höchst unwahrscheinlich erscheinen muß. Die unsichere Quellenlage läßt in keinem Fall eine völlig gesicherte Entscheidung zu. So gilt es auch erneut zu prüfen, wieweit Joh 11, 45–57 mit entsprechenden Überlieferungen einen möglichen Ausweg bietet (wie erst E. Bammel wieder erwogen hat³⁴).

Gegen Winter, dem die meisten jüdischen Autoren in der Hauptsache folgten, wandte sich entschieden Y. Baer³⁵, indem er ihm Unkenntnis der jüdischen Tradition nachsagte. Baer meinte, die neutestamentlichen Passionsgeschichten seien durch spätere christliche Theologie und auch durch eine spätere Situation geprägt, nämlich durch die beginnende Auseinandersetzung zwischen Christentum und Judentum nach 70 n. Chr. einerseits und durch die römischen Christenverfolgungen andererseits. Was im NT vom Prozeß Jesu berichtet wird, beruht nicht auf einem jüdischen Prozeß, es entspricht vielmehr der Verfahrensweise, die in den frühesten Christenverfolgungen durch die Römer angewendet wurde (vgl. den Pliniusbrief). Der Prozeß Jesu im NT hat seinen „Sitz im Leben“ nach Baer also in der Kirchengeschichte, nicht im Leben Jesu, Jesus werde darin bereits als „Christus“ dargestellt und als Vorbild für die christlichen Märtyrer.

Die Position David Flussers

Vorrangig für ein christliches Publikum bestimmt ist auch das Jesusbuch des Jerusalemer Religionshistorikers *David Flusser*³⁶, wengleich er auch ein innerjüdisches Anliegen verfolgt. Christliche Neutestamentler empfinden angesichts der vorherrschenden methodologischen Beckmesserei in ihrer Disziplin die Darstellung Flussers als Beispiel erfrischender methodologischer Unbekümmertheit. Tatsächlich verbirgt sich dahinter eine scharfe Kritik der „Formgeschichte“, aber nicht als einer literaturwissenschaftlichen Methode – als solche nimmt Flusser sie offenbar kaum wahr –, sondern als Aushängeschild einer bestimmten theologischen Schule, nämlich der Bultmannschule. Flusser ist nicht nur Jesus-Forscher, er ist auch ebenso Jesus-Deuter mit Blick auf Judentum wie auch Christentum. Im Blick auf das Judentum bietet ihm die Jesus-Deutung die Möglichkeit eines Korrektivs gegenüber bestimmten innerjüdischen Tendenzen – wie ja auch im christlichen Bereich das jeweilige Jesusbild nicht selten Ausdruck oder Mittel innerkirchlicher Kritik war und ist. Den Hintergrund bildet die religionspolitische Szenerie in Israel, wo die institutionalisierte Religion in den Händen eines orthodoxen Rabbinats liegt. Wird in dieser Lage die Jesusgestalt als Beispiel eines legitim anders akzentuierten Judentums in Anspruch genommen³⁷, so kommt es zwangsläufig zu unterschiedlichen Reaktionen. Orthodoxe bzw. konservative Juden werden dadurch zu einer Stellungnahme provoziert, die in jedem Fall widerwillig erfolgt.

Indem Flusser Jesus als guten Juden präsentiert, zugleich als Kritiker bestimmter Erscheinungen im damaligen Judentum, die im modernen ihre Entsprechungen haben, und überhaupt Jesus eine mehr als nur historische Bedeutung zuschreibt, wird die Gegenseite gezwungen, Jesus entweder strikt abzulehnen oder über ihn zu diskutieren. Ersteres läuft einem vorherrschenden apologetischen Trend zuwider, das zweite führt auf ein Gebiet, auf dem eine unerwünschte Auseinandersetzung mit dem Christentum folgen kann. Wer indes den Dialog mit dem Christentum wünscht, begrüßt diese Entwicklung natürlich. So ist die innerjüdische Motivation der Flusserschen Jesus-Deutung sowohl im Verhältnis zu den unterschiedlichen innerjüdischen Reaktionen wie im Verhältnis zu der jeweiligen Richtung zum Christentum zu sehen. Als jüdischer Jesus-Jünger gerät Flusser unweigerlich in die Nähe von Christen, die von der traditionellen Christologie abweichend sich religiös ebenfalls am „historischen Jesus“ orientieren möchten. An einer solchen Verwischung der Grenzen kann aber Flusser angesichts seiner innerjüdischen Position nichts liegen und konsequenterweise anerkennt er als wahres Christentum nur ein möglichst konservatives, möglichst „katholisches“. Der Protestantismus erregt von vornherein seinen Argwohn, zum Teil begründet wegen der Zusammenhänge zwischen protestantischer Spätjudentumsforschung und antisemitischen Vorurteilen. Doch so einfach geht diese Rechnung nicht auf. Gerade die von Flusser so angegriffene Bultmannschule ver-

ficht ja einerseits die These, daß der historische Jesus vom Christus des Kerygmas zu unterscheiden und noch dem Judentum zuzurechnen sei, was zweifellos auch ein Anliegen Flussers ist, andererseits benützt sie den kerygmatischen Christus im Sinne existentialer Interpretation dazu, einen Gegensatz zum „Christus nach dem Fleisch“ und damit zum Judentum aufzuzeigen, was – wie Flusser konstatiert – alten und neuen Vorurteilen Tor und Tür öffnet, wobei es sich zum Teil um unerkannte Vorurteile handelt, weil die Zielrichtung nicht eigentlich dem Judentum als vielmehr einer innerkirchlichen Front gilt. Viel einfacher hat es Flusser im Fall einer traditionellen Christologie. Ihren Vertretern gegenüber kann er als Jesus-Forscher den historischen Jesus für das Judentum reklamieren und in der Christologie die feste trennende Schranke aufzeigen. Als Jude verbindet Jesus in Person und mit seinem Glauben Judentum und Christentum, als Gegenstand christlichen (christologischen) Glaubens trennt Jesus die beiden Religionen. Die Christologie unterliegt auch Flussers Kritik, sofern sie judenfeindliche Tendenzen impliziert, gestattet es aber dem jüdischen Jesus-Jünger, unangefochten Jude zu bleiben. Ein konservativer katholischer Theologe kann somit in die Lage geraten, als wahrer Christ im Vergleich zu Protestanten gelobt, durch den Verweis auf den historischen Jesus in Frage gestellt und wegen antisemitischer Implikationen der christlichen Lehre getadelt zu werden, kann sich somit zu gleicher Zeit geschmeichelt, irritiert und brüskiert fühlen.

Jesus gesehen als Repräsentant des Judentums

Flusser betont den Vorrang philologischer Kriterien, die Notwendigkeit, über das bei P. Billerbeck („Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch“) aufbereitete Auswahlmaterial hinaus die ganze jüdische Tradition unter Berücksichtigung der sprachlichen Gegebenheiten (Hebräisch, Aramäisch, Griechisch) zur Erklärung des NT heranziehen, ein Anliegen, das mehr oder minder auch in den Arbeiten von G. Dalman, A. Schlatter, M. Black, W. D. Davies oder D. Daube und anderen zum Ausdruck kam und kommt. Es sind aber nicht die so gewonnenen Einzelerklärungen, die das theologische Interesse auf sich ziehen, es sind vielmehr bestimmte Züge der Flusserschen Jesus-Deutung. So schon der im bewußten Gegensatz zu radikaler Bibelkritik vertretene Positivismus in der Quellenbewertung. Christen haben es immer als wohlthuend empfunden, wenn von jüdischer Seite die Historizität Jesu – um die Jahrhundertwende so umstritten – bestätigt wurde. Flusser meint, im „Urmarkus“, wie er in den Synoptikern verarbeitet vorliegt, und in der Redenquelle Q Jesus so zu finden, wie ihn seine Jünger gesehen haben, und daß dieses Jesusbild mit dem historischen Jesus identisch ist. Daß es die neutestamentliche Wissenschaft gerade so schwer hat, diese vordergründig so einfach aussehende „Urmarkus“-Jesusgestalt im einzelnen festzulegen, irritiert Flusser nicht, er tut so, als gäbe es da nicht einen sehr weiten Ermessensspielraum für Urteile. Dies be-

stärkt das christliche Selbstvertrauen der Zuhörer und Leser. Mittlerweile hat Flusser sich aber eine andere These zu eigen gemacht, die in einer Lukas-Grundschrift die älteste Überlieferung finden möchte.

Jesus wird bei Flusser voll und ganz als *Repräsentant des Judentums* gesehen und gewertet, eine gewisse Nähe zum Pharisäismus konstatiert, gleichzeitig aber auch eine kritische Distanz – was, wie bemerkt, einem aktuellen Anliegen Flussers in der innerjüdischen Diskussion entspricht. Die Sonderstellung Jesu im Rahmen der damaligen jüdischen Richtungen begründet Flusser mit Jesu Selbstbewußtsein³⁸ als Prophet, als Verkünder der Gottesherrschaft, was ihn zu einer prononcierten, bis zur Feindesliebe fordernden Liebesethik geführt hat. Im Lauf der Ereignisse dürfte Jesu Selbstbewußtsein sich gewandelt haben, er meinte zuletzt wohl, der kommende „Menschensohn“ zu sein und ahnte ein tragisches Ende, das er möglicherweise im Sinne der Gottesknechtstheologie gedeutet hat. Sein Einzug und sein Auftreten („Tempelreinigung“) in Jerusalem mußten die jüdischen wie römischen Behörden provozieren, Anhänger wie Gegner sahen in ihm einen messianischen Prätendenten, wie er denn auch vor Pilatus diesbezüglich nichts tat, um seine Verurteilung und Hinrichtung als „König der Juden“ zu vermeiden. Dankbar vermerken christliche Leser auch, daß Flusser die Wunder Jesu nicht schlangweg bestreitet, obschon er sich diesbezüglich gelegentlich etwas kryptisch ausdrückt, etwa zur Himmelsstimme bei der Taufe Jesu³⁹ oder zu den Erscheinungen des Auferstandenen⁴⁰. Zu Unrecht wird manchmal Flussers Betonung der sozialen Aspekte der Liebesethik Jesu hervorgehoben, denn sie erscheinen bei ihm nicht isoliert von der Grundhaltung – im Unterschied zur sozialkritischen Sicht einiger Modetheologen. In besonderem Maß fühlen sich Christen aber dadurch angesprochen, daß Flusser Jesus nicht nur als historische Gestalt der Vergangenheit wertet, sondern durch ihn die jüdische Moral in die Völkerwelt vermittelt sein läßt und darüber hinaus ihm auch eine aktuelle innerjüdische Bedeutung zuschreibt. Auch der Christus des christlichen Glaubens erfüllt nach ihm eine – man kann wohl sagen: heilsgeschichtliche – Aufgabe im Rahmen der Menschheitsgeschichte. Kein Wunder, daß sich dagegen jüdische Stimmen erheben. So schrieb S. Zeitlin⁴¹, daß Flussers Jesusbuch in manchen Passagen christliche Theologie enthalte, „... wer nicht weiß, daß der Autor Professor für Religionsgeschichte an der Hebräischen Universität ist, muß annehmen, daß das Buch von einem christlichen Fundamentalisten geschrieben wurde“⁴².

Im Unterschied zu Flusser vertreten andere jüdische Autoren den Standpunkt, daß Jesus im heutigen Judentum nur als *Gestalt der Vergangenheit* Interesse finden kann, so A. H. Wolfson⁴³, oder daß es darüber hinaus nur darum gehen kann, die christliche Umwelt besser verstehen zu können, wie S. Sandmel⁴⁴ schreibt. Jedenfalls scheint es so, als sei die manchmal geradezu enthusiastische Rezeption des jüdischen Jesus-Jüngers Flusser in christlichen

Kreisen geeignet, den Blick für die jüdische Realität etwas zu verstellen. Dies um so mehr, als christliche Theologen ohnehin dazu neigen, das Judentum vorrangig nur als „Gottesvolk“ (als Religion) und somit nur nach einem Teil der heutigen jüdischen Wirklichkeit wahrzunehmen.

Im „christlich-jüdischen Gespräch“

Dieselben Faktoren, die in bestimmten christlichen Kreisen diese eigentümliche Rezeption David Flussers verursachen, bewirken auch, daß ernsthafte jüdische Fachgelehrte so gut wie unbekannt blieben, ausgesprochen populärtheologisch-journalistische Autoren hingegen als jüdische Jesusforscher schlechthin angesehen werden. Neben dem Erwartungshorizont der betreffenden christlichen Kreise, die weithin davon ausgehen, daß die jüdische Abstammung schon grundsätzlich eine tiefere Einsicht verbürgt und judaistische Sachkunde ersetzt, spielen auch politisch-psychologische Motive eine Rolle. Die Schatten der Vergangenheit hemmen offenbar eine normale Einschätzung und Reaktion, drängen zu demonstriertem Beifall bei gleichzeitigem sachlichem Unbehagen und unterdrücktem Murren. Außerdem ist die Zahl der möglichen und willigen jüdischen Partner im „christlich-jüdischen Gespräch“ nicht sehr groß, eine Auswahl schwer zu treffen. Dieser Mangel wird aber dem breiteren Publikum nicht deutlich gemacht, im Gegenteil, es wird der Eindruck erweckt, es handle sich stets um Repräsentanten hoher jüdischer Gelehrsamkeit, zumal es gerade in christlich-jüdischen Gesellschaften üblich ist, mit dekorativen Titeln nicht sparsam umzugehen, was einen ziemlich irreführenden Eindruck von der wissenschaftlichen Wirklichkeit jüdischer Hochschulen vermittelt. Randerscheinungen des Judentums, die sich speziell im deutschsprachigen Raum in dem da vorherrschenden politisch-psychologischen Klima bemerkbar machen, werden von breiten christlichen Kreisen auf Grund solcher Fehlinformationen für maßgebende jüdische Theologie gehalten.

Was die Jesus-Deutung betrifft, so wäre an erster Stelle der Jerusalemer Journalist *Schalom Ben Chorin* zu nennen, ein Vertreter des alten liberalen deutschen Judentums mit entsprechend weitem Bildungshorizont und gutem literarischem Stil. Er bemüht sich schon seit langem, in Israel dem modernen Reformjudentum einen Platz zu verschaffen, doch bleibt der Anhang begrenzt und Ben Chorin selbst ist so stark auf Deutschland orientiert, daß er trotz der genannten Qualitäten nicht als Sprecher einer maßgebenden israelischen Gruppe anzusehen ist. Seine Jesus-Bücher⁴⁵ bezeugen ein intensives Streben nach origineller Deutung, beschränkt freilich durch eine deutliche Anlehnung an Martin Buber, und informieren auch über andere jüdische Aussagen über Jesus in einer dem Rahmen angemessenen Weise.

Problematischer sind die Publikationen von *Pinchas E. Lapide*⁴⁶, Dozent am Dolmetscher-Institut in Ramat Gan, ein rascher Schreiber, der gezielt provoziert und bewußt

Effekte anpeilt, dabei auch Entlehnungen verwertend, was z.B. Schalom Ben Chorin zu Protesten veranlaßte⁴⁷. Übertriebene Formulierungen, die ganz bestimmten christlichen Erwartungen erkennbar zu weit entgegenkommen, enthält auch seine Schrift „Jesus in Israel“⁴⁸. Im Rahmen des „christlich-jüdischen Gesprächs“, das für manche ja zu einer Berufstätigkeit geworden ist, ist mangels intensiverer innerkirchlicher und innerjüdischer Wirkung der Hang zum Sensationellen ziemlich stark geworden, und er wird auch nicht verschwinden, solange es an theologischen Fakultäten nicht mehr judaistisch ausgebildete Theologen mit Sachkunde und kritischem Urteilsvermögen gibt als zur Zeit. Ein Blick in den angelsächsischen Raum zeigt recht kraß den Unterschied zu unseren Breiten. *S. Sandmels* nüchterne Jesus-Beurteilung⁴⁹ ist zwar auch populär gehalten, aber sie dient ausdrücklich der innerjüdischen Information. Bei uns wird diese Darstellungsweise als theologisch zu unergiebig empfunden, und man zitiert lieber Autoren als „Forscher“, die man bestimmt nicht als solche bezeichnete, wären es Nichtjuden. Eine gewisse Unwahrhaftigkeit sich und anderen gegenüber kennzeichnet offenbar einige Bereiche des christlich-jüdischen Verhältnisses, und die Jesus-Gestalt ist dabei bis zu einem bestimmten Grad Mittel zum Zweck. Auf längere Sicht wird dies weder dem Christentum noch dem Judentum nützen, auf keinen Fall aber das christlich-jüdische Verhältnis fördern.

Johann Maier

¹ Für eine Übersicht siehe M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, New York 1950. ² Joseph Klausners zuerst hebräisch erschienenen Jesusbuch „Jeshu ha-notzri“, Jerusalem 1922, hat nicht bloß inhaltlich Anstoß erregt. Allein die Tatsache, daß ein Jude über Jesus in dieser Weise schrieb, erregte Bedenken. ³ Vgl. die zahlreichen Publikationen von H. J. Schoeps zu diesem Themenkomplex. Falsche Hoffnungen auf neue Erkenntnisse für die Frühzeit des Christentums haben sich z. T. an die Publikationen von S. Pines, *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source*, Jerusalem 1966, geknüpft. ⁴ G. Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum*, Uppsala 1938, Nachdruck mit einem ergänzenden Nachwort Darmstadt 1973; vgl. auch die Ergänzungen in *Judaica* 6, 1950, 190ff., 241ff. ⁵ D. R. Catchpole, *The Trial of Jesus. A Study in the Gospels and Jewish Historiography from 1770 to the Present Day*, Leiden 1971. ⁶ Demnächst erscheint auch von T. Weiss-Rosmarin, *The Jewish Expression on Jesus. An Anthology*, New York 1976. ⁷ *Jesus und das heutige Judentum*, in: *Jesus Jude-sein als Zugang zum Judentum. Eine Handreichung für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung*, hrsg. v. W. P. Eckert u. H. H. Henrix, Aachen 1976, 15–34. ⁸ In Buchform erschien: *Israel among the Nations* (hebr.), Jerusalem 1955, 144 S. ⁹ *The Historical Foundations of the Halacha* (hebr.), in: *Zion* 17, 1951/2, 1–55, 173; 27, 1961/2, 117–155; *Ha-Mishnah we-ha-historijah*, in: *Molad* 22, 1963/4, 308–328; *The Social Ideals of the Second Jewish Commonwealth*, in: *Journal of World History* 11, 1968, 69–91, wiederabgedruckt in: H. H. Ben-Sasson – S. Ettinger, *Jewish Society through the Ages*, London 1971. ¹⁰ *On the Problem of Eschatological Doctrine During the Period of the Second Temple* (hebr.), in: *Zion* 23/24, 1958/59, 3–34, 142–165, wobei im zweiten Teil wieder auf die Geschichte der Halachah eingegangen wird. ¹¹ *The Ancient Hassidim in Philo's Writings and in Hebrew Tradition* (hebr.), in: *Zion* 18, 1952/53, 91–108. ¹² *The Manual of Discipline – a Jewish Christian Document from the Beginning of the Second Century C.E.* (including a Discussion of the Damascus Document) (hebr.), in: *Zion* 29, 1963/64, 1–60. ¹³ *Some Aspects of Judaism as Presented in the Synoptic Gospels* (hebr.), in: *Zion* 31, 1965/66, 117–152. ¹⁴ *Israel, the Christian Church, and the Roman Empire*, in: *Scripta Hierosolymitana* 7, 1961, 79–149. ¹⁵ Dieselbe Problematik zeigt sich auch im Zusammenhang mit Z. W. Falk, *Introduction to Jewish Law in the Second Commonwealth*, vol. I, Leiden 1972; vgl. dazu auch A. Goldberg in *Kirjath Sepher* 45, 1969/70, 323–327 (Besprechung der hebräischen Ausgabe, *Mabo' le-dine Jisra'el*, Tel Aviv 1969). ¹⁶ Siehe a. a. O. (Anm. 10) in: *Journal of World History* 11, 1968, 83ff. und a. a. O. (Anm. 13), 146ff. ¹⁷ P. Winter, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961, 21974. Vgl. über ihn

bei Catchpole, a. a. O. (Anm. 6), die im Register S. 324 angeführten Stellen und das Verzeichnis der Rezensionen zu Winters Buch auf S. 296. ¹⁸ J. Carmichael, *The Death of Jesus*, London 1963; deutsch: *Leben und Tod des Jesus von Nazareth*, München 1965. ¹⁹ *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967; *The Trial of Jesus of Nazareth*, London 1968. ²⁰ So schon seinerzeit R. Eisler. Nebenbei sei bemerkt, daß auch im neuesten Roman des hebräischen Schriftstellers A. Megeed, *Ha-'Atalef*, Tel Aviv 1975, 114ff., Jesus so gesehen wird. ²¹ *Mishpat u-moto shel Jeshu ha-notzri*, Tel Aviv 1968. ²² H. H. Cohn, *Reflections on the Trial and Death of Jesus*, in: *Israel Law Review* 2, 3, 1967, 332–379; wiederabgedruckt in: H. H. Cohn, *Jewish Law in Ancient and Modern Israel*, New York 1971, 83–130 (im folgenden benützt). ²³ H. H. Cohn, *The Trial and Death of Jesus*, New York 1971. ²⁴ A. a. O. (Anm. 6). ²⁵ H. E. Goldin, *The Case of the Nazarene Reopened*, New York 1948. ²⁶ E. Levine, *The Aramaic Version of Ruth*, Rom 1973, 60–62. ²⁷ Zur Diskussion zuletzt Josef Heinemann, *Aggadah and its Development* (hebr.), Jerusalem 1974, 147ff. ²⁸ Vgl. a. a. O. (Anm. 23), 119f. ²⁹ Vgl. Text und Übersetzung bei B. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, Darmstadt 1964, 262f. ³⁰ Siehe J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer*, München – Basel 1960, I, 180, II, 162; G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen 1963, 128.135f. ³¹ Y. Yadin, *Peshar Nahum (4QpNahum) Reconsidered*, in: *Israel Exploration Journal* 21, 1971, 1–12. ³² A. a. O. (Anm. 28). Zuvor schon in: *Early Halakha in Palestinian Targumim*, in: *Journal of Jewish Studies* 25, 1974, 114–124. ³³ Zur Kreuzigung als Todesstrafe für politische Verbrechen siehe auch E. Bammel, *Crucifixion as a Punishment in Palestine*, in: Ders. (Hrsg.), *The Trial of Jesus*. Cambridge Studies in Honour of C. F. C. Moule, London 1970 (21971), 162–165.

Nach ihm wären die rabbinischen Todesstrafen aus bewußtem Gegensatz zu römischer Praxis geprägt, das heißt gegenüber den biblisch-frühjüdischen Todesstrafen geändert worden. Vgl. auch Josef Blinzler, *The Jewish Punishment of Stoning in the New Testament Period*, in: *ibid.* 147–161; ders., *Der Prozeß Jesu*, 3. Aufl., Regensburg 1960. ³⁴ E. Bammel, *Ex illa itaque die consilium fecerunt...*, in: Ders. (Hrsg.), a. a. O. (Anm. 34), 11–40. ³⁵ Y. Baer, a. a. O. (Anm. 13), 136ff. ³⁶ D. Flusser, *Jesus. In Selbstzeugnissen und Bild-dokumenten*, Hamburg 1968. Der Untertitel sollte nicht zu ernst genommen werden. ³⁷ D. Flusser, *Inwiefern kann Jesus für Juden eine Frage sein?*, in: *Concilium* 10, 1974, 596–599. ³⁸ D. Flusser, *Hillel's Self-awareness and Jesus*, in: *Immanuel* 4, 1974, 31–36. ³⁹ *Jesus*, Hamburg 1968, 24ff. und dazu vgl. den Artikel „Jesus“ in *Encyclopedia Judaica* 10, Jerusalem 1971, 11–14 (Sp. 11): „According to the Gospels...“ ⁴⁰ *Jesus*, Hamburg 1968, 122, und dazu wieder in *Encyclopedia Judaica* 10, 1971, Sp. 12: „... the other Gospels state that...“ ⁴¹ S. Zeitlin, *Judaism and Professors of Religion*, in: *The Jewish Quarterly Review* 60, 1969/70, 187–196. ⁴² A. a. O. (Anm. 41), 188. ⁴³ *How the Jews Will Reclaim Jesus*, New York 1925, bemerkenswerterweise in hebräisch wiedererschienen in: *Molad* 31, 1973/74, 134–137. ⁴⁴ *A Jewish Understanding of the New Testament*, Cincinnati 1957; *We Jews and Jesus*, London 1965, 21973. ⁴⁵ *Jesus im Judentum*, Wuppertal 1970 (eine Sammlung früherer Aufsätze zum Thema); *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1967, 31970. ⁴⁶ *Der Rabbi von Nazareth*, Trier 1974. ⁴⁷ *Besprechung* in: *Allgemeine jüdische Wochenzeitung* (Düsseldorf) am 28. 2. 1975. ⁴⁸ *Gladbeck* 1970. ⁴⁹ *We Jews and Jesus*, New York/London 1965 (Neuauf. 1973); vgl. auch Anm. 44.

Forum

Koreanische Krankenpflegekräfte in der Bundesrepublik

Wir haben in früheren Jahrgängen mehrmals über die Situation des asiatischen Pflegepersonals, speziell indischer Krankenschwestern, in der Bundesrepublik berichtet. Der folgende Beitrag, der einige Grundprobleme am Beispiel der koreanischen Krankenpflegekräfte beleuchtet, wurde uns von Manfred Sollich (Katholischer Akademischer Ausländerdienst) zur Verfügung gestellt.

1975 befanden sich über 8000 koreanische Krankenpflegekräfte (Schwestern und Pflegehelferinnen) im Bundesgebiet. Gleichzeitig zählte man etwa 5000 koreanische Männer, die überwiegend als Industriearbeiter tätig waren. Bei ca. 1200 Pflegekräften und bei ca. 800 Bergleuten werden 1976 die Arbeitsverträge auslaufen und bei der jetzigen Wirtschafts- und Arbeitsmarktlage aller Voraussicht nach nicht verlängert werden. Damit rückt die Frage der Rückkehr dieser Sondergruppe ausländischer Arbeitnehmer stärker als bisher ins Blickfeld. Der jahrelange Zuwachs der koreanischen Pflegekräfte in der Bundesrepublik dürfte in eine allmähliche Abnahme umschlagen. Was hat der deutsch-koreanische Kontakt erbracht? Welche Spuren und Eindrücke hinterläßt er bei jenen Koreanern, die einige Jahre in der Bundesrepublik waren, die ihre Vorstellungen mit der erlebten Wirklichkeit vergleichen? Be-

sonders bei den Krankenpflegekräften war auch die Kirche in der Bundesrepublik betroffen. Etwa 20% der Koreanerinnen arbeiten in kirchlichen Krankenhäusern. Ein Teil der neuankommenden Koreanerinnen absolvierte den Einführungskurs in kirchlichen Bildungsstätten, und nicht zuletzt war es die Kirche, die sich noch am stärksten in der Betreuung der Schwestern und Helferinnen engagierte (9 Betreuungsstellen des Caritasverbandes und 3 des Diakonischen Werkes).

Es liegen gegenwärtige Untersuchungen vor, die vor allem bei den Krankenpflegekräften Einblick in Motivation, Akkulturation und Rückkehrproblematik dieser Arbeitnehmergruppe geben: 1. Yun-Chong Shim: *Aspekte der sozio-kulturellen Einordnung koreanischer Krankenpflegekräfte in Deutschland*, Dissertation, Heidelberg 1973, 157 S. und: 2. Do-Jin Yoo: *Die Situation koreanischer Krankenpflegekräfte in der Bundesrepublik Deutschland und ihre sozialpädagogischen Probleme*, Dissertation, Kiel 1975, 473 S.

Shim betrachtete 1973 seine Untersuchung als pilot-study, weil es ihm nur möglich war, 152 Koreanerinnen im Rhein-Main-Neckar-Gebiet zu befragen. Seine Arbeit tendiert dahin, aufzuzeigen, daß auch bei den koreanischen Pflegekräften die Migration der Armen zu den Pro-