

ehrwürdiges Alter haben und den jetzigen Verhältnissen absolut nicht gewachsen sind. Im Grunde sind nur die Pfarreien in Jerusalem, Jaffa und Haifa für Konvertiten zugänglich. Es sind höchstens zehn katholische Priester im Lande, die sich der Seelsorge unter den Konvertiten widmen können, davon etwa drei, die in der Lage sein dürften, Orte zu besuchen, in denen größere Gruppen von Konvertiten leben. Im Augenblick ist lediglich ein Priester da, der einige Gruppen in der Gegend von Jerusalem und Jaffa betreut. Die im Lande lebenden Konvertiten sind bisher noch nicht einmal namentlich erfaßt worden. Die besonders komplizierte Lage einerseits und die spezifischen Bedürfnisse der Konvertiten andererseits machen ihre Betreuung zu einem besonders schweren Problem. Während es für jede größere Mission Schulen gibt, die die Missionare wenigstens rein sprachlich vorbereiten, existiert für die Judenmission nichts dergleichen. (Die Kongregation Notre Dame de Sion ist im ganzen eher für die Verhältnisse des 19. Jahrhunderts gedacht.) Besonders schwierig ist die Lage bei Familien mit schulpflichtigen Kindern. In den meisten Fällen müssen diese Kinder jüdische Schulen besuchen, da die Missionsschulen nur für verhältnismäßig wenige erreichbar sind. Die Kinder werden zum mindesten in der Schule jüdisch erzogen und geraten entweder mit der Schule oder mit dem Elternhaus in Konflikt. Viele Kinder wissen aber nicht einmal, daß ihre Eltern Christen sind, obwohl sie vielleicht selbst bei ihrer Geburt getauft wurden. Nicht wenige Konvertiten versuchen durch eine erneute Auswanderung ihr Los zu erleichtern. Leider wurden viele in den neuen Einwanderungsländern von ihren Mitchristen derart kühl empfangen, daß manche aus purer Verzweiflung die Kirche wieder verließen. Es ist nicht zu erwarten, daß in baldiger Zukunft eine Besserung eintritt.

Aufgaben der Judenmission

Es ist gut möglich, daß Israel für die nächsten Jahrzehnte das fruchtbarste Feld der Judenmission wird. Die jüdische Diaspora wird in dieser Zeit viel zu sehr mit ihren Hoffnungen bezüglich dieses Landes beschäftigt sein, um durch irgendwelche religiösen Probleme abgelenkt zu werden. Erst in Israel selbst kann eine neue „Besinnung“ erfolgen. Abgesehen davon zeigen sich jetzt bereits gewisse Anzeichen dafür, daß jene Generation, die in Israel geboren wurde, für das Christentum gar nicht so unzugänglich ist, wie man annehmen sollte. Es hat sich erwiesen, daß es bloß der geeigneten Persönlichkeiten und Methoden bedarf, um die israelische Jugend für das Christentum wenigstens zu interessieren.

Für die katholische Judenmission sind die Aussichten zwar besonders günstig, aber es fehlt, wie schon gesagt, an den „Arbeitern im Weinberge des Herrn“. Die Voraussetzung für jede weitere Mission ist die Integrierung der in Israel lebenden Konvertiten in neuen Gemeinden und die Schaffung menschenwürdiger Lebensbedingungen für diese. Ein solches Projekt würde sich aber trotz aller Schwierigkeiten lohnen, da diese neuen Gemeinden in jeder Beziehung mehr Leben in die bereits erstarrten alten Gemeinden des christlichen Orients bringen würden.

Es hat sich erwiesen, daß jede Mission einer geeigneten Literatur bedarf. Der Mangel einer solchen ist besonders in Israel zu spüren. Hier dürfte gerade das Beste gut genug sein. Juden sind nicht nur äußerst kritische Leser, sondern haben auch ein gewisses Niveau allgemeiner Bil-

dung, das leider oft das Niveau des Verfassers der in Israel verteilten christlichen Schriften um vieles übertrifft. Katechismen sollten für dieses Missionsgebiet besonders bearbeitet werden — da Juden, auch wenn sie Christen werden, von einer Kollektivschuld am Gottesmord sehr wenig zu überzeugen sind. Auch scheint es, daß sämtliche Argumente der christlichen Apologetik — besonders die der Kirchenväter — dem Judenvolk gegenüber aufs genaueste und vorsichtigste überarbeitet werden müßten. In ihrer jetzigen Form dürften sie der Judenmission äußerst schädlich sein.

Es wäre vielleicht zu erwägen, ob nicht der Einsatz von Laien-Orden für die Mission in Israel am günstigsten wäre. Priester sind in ihrer Bewegungsfreiheit doch mehr oder weniger gehemmt. Außerdem legt die israelische Regierung ihrer Einwanderung möglichst viele Schwierigkeiten in den Weg. Aus den Erfahrungen einiger protestantischer Laienmissionare — die sich im übrigen auch die Sympathien ihrer jüdischen Umgebung erwerben konnten — könnte man schließen, daß dieser Form der Mission die besten Aussichten beschieden sind. Auch die Übernahme von „Patenschaften“ für die Judenmission in Israel dürfte dem Bewußtsein der Katholizität der Kirche eine reale Grundlage geben.

Als dringlichste Forderung aber bleibt die Formulierung einer klaren Konzeption für die Judenmission überhaupt. Ohne diese sind alle anderen Unternehmungen letztlich zum geistigen Scheitern verurteilt, weil wirkliche Erfolge schließlich nur dort eintreten können, wo man bewußt weiß, welche Erfolge errungen werden sollen.

Die Gestalt Jesu Christi im modernen Roman

Seit rund 50 Jahren gibt es einen modernen Jesus-Roman. Seine Vorläufer sind die zahlreichen Jesus-Biographien der Leben-Jesu-Forschung des liberalen 19. Jahrhunderts und das Erbauungsbuch, das seit Klopstock in der deutschen Literatur des vergangenen Jahrhunderts wieder einen festen Platz gefunden hatte.

Die Versuche der jüngsten Zeit, das Leben Jesu zum Inhalt des Romans zu machen, haben immer wieder die christlichen Kritiker veranlaßt, auf das Widersinnige solcher Unterfangen hinzuweisen. Die Einwände, die gegen derartige Literatur vorgebracht werden, gehen von der Überzeugung aus, daß die Evangelien nur als Einheit von der Wissenschaft der Theologie dem menschlichen Verständnis erschlossen werden können. Die Anwendung eines untergeordneten Prinzips, wie des ästhetischen, das zudem nur Teile der Schrift erfassen kann, ist ihnen nicht gemäß, da nur das ganze Evangelium den Einen Herrn Jesus Christus darstellt. Der Versuch, die Evangelien romanhaft auszuschmücken, muß daher fast immer zu grotesken, für den Christen blasphemischen Gebilden führen („Wort und Wahrheit“, 5. Jhg., S. 219f.). Dieses Dilemma wird nun dadurch vertieft, daß der Autor in einem Roman den Stoff anders darstellen muß, als seine Quelle ihn bietet. Er muß als „Dichter“ erfinden, und sei es auch nur in der Form der Auslassung oder Erweiterung. Dieses Verfahren, das an sich in der Kunst legitim ist, versagt gegenüber der Schrift, weil diese als geoffenbarte Wahrheit durch jede menschliche Änderung als Ganzes zerstört wird. Alle Er-

weiterungen, Verkürzungen und Paraphrasen der Evangelien „vertiefen“ daher nicht, sondern lenken zumindest von der Wahrheit ab, auch wenn sie nicht immer zur Verfälschung des Wortes Gottes führen. Erst wenn dieses verstümmelt oder durch den Dichter ergänzt wird, zeigt sich die Unhaltbarkeit solcher literarischer Versuche.

Versucht man von diesen in den Jesus-Romanen immer wiederkehrenden Mängeln abzusehen und die positiven Möglichkeiten der Darstellungen aufzufinden, so können diese für den Christen im wesentlichen nur in einer der geschichtlichen Wirklichkeit entsprechenden Zeichnung der Umwelt Jesu bestehen. Indem sie die Erlösergestalt in die geschichtliche Welt hineinstellen, vermögen sie etwas aufzuholen, was die christliche Katechese bis heute zuweilen vergessen hat, nämlich, daß Jesus Christus in eine ganz bestimmte, die jüdische Welt hineingeboren worden ist, die ihn als Menschen geformt hat und der er als Mensch verbunden blieb.

Es ist daher möglich, daß auch der Christ die bedeutendsten Jesus-Romane der Gegenwart, wie die der beiden Juden *Brod* und *Asch* mit Gewinn lesen wird (Max Brod: *Der Meister*, Bertelsmann 1952, und Schalom Asch: *Der Nazarener*, Bermann-Fischer 1950). Beide schildern mit einer Sachkenntnis, die längeren Aufenthalt im Heiligen Land und gründliche wissenschaftliche Forschung verrät, die Umwelt der Evangelien. Bei Asch wird indes der Wert dieser Bereicherung für den Leser durch den verschrobenen Aufbau seines Romans in Frage gestellt. Die Auseinandersetzung mit Jesus Christus wird bei ihm von einem skurrilen Philologieprofessor und einem jungen Juden getragen, die beide in der Gegenwart in Warschau leben und sich mit einem Fragment befassen, das sich als das Evangelium des Judas Iskariot erweist. Bei dieser Arbeit verfallen beide in Trance-Zustände und halten sich für Wiedergeburt; der Philologieprofessor für einen römischen Zeitgenossen Jesu, den Kommandanten der Burg Antonia in Jerusalem, und der junge, im Hebräischen bewanderte Jude für einen Schüler des Rabbi Nikodemus.

Einer solchen Mischung von Kolportage und Theologie, wie sie diese kurze Skizzierung des Romans von Asch erkennen läßt, verfallen die Autoren des modernen Jesus-Romans immer wieder. Am ehesten entgeht ihr noch Max Brod. Sein Roman überragt die anderen Jesus-Darstellungen vor allem dadurch, daß er die von den Evangelien überkommene historische Jesus-Gestalt nicht antastet. Er unterschiebt ihr nichts, weicht ihr aus und betrachtet sie nur mit den Augen der Zeitgenossen, immer auf Abstand bedacht, um sie nicht zum literarischen „Sujet“ zu erniedrigen. Trotzdem ist Jesus die zentrale Figur seines Romans. Brod erreicht das durch eine außergewöhnlich geschickte Komposition.

Er erfindet für seine Auseinandersetzung mit Jesus Romanhelden, die zugleich Repräsentanten der Alten Welt sind. Der von der klassischen Dichtung und Philosophie geprägte Grieche Meleagros, der für den Meister von Nazareth gewonnen wird, steht stellvertretend für das alte Hellas. Tuscus, der unmittelbar Verantwortliche am Tode Jesu, ist der eigentliche Repräsentant der römisch-totalitären Macht. Die beiden Juden Shoshana (die erfundene Ziehschwester Jesu, die ihr Leben hingibt, um ihn zu retten) und Judas Iskariot verkörpern das alte Juda. Brods Meisterschaft in der personhaften Verdichtung der alten geschichtlichen Mächte schützt ihn im Gegensatz zu anderen Autoren vor einem Abgleiten in die Kolportage.

Dieser Gefahr ist Mirko *Jelusich* in seinem Jesus-Buch: *Die Wahrheit und das Leben* (Pilgram-Verlag 1949) erlegen, wenn er auch stärker als Asch, fast wie Brod, eine Romanisierung der Jesus-Gestalt vermieden hat. Seine Romanhelden sind drei Römer, die, von Jesu Persönlichkeit und Lehre berührt, zu seinen ersten und wirklichen Jüngern werden und ihn mit allen Mitteln vor dem Tod zu retten suchen, auch wenn sie ihm nicht direkt „nachfolgen“. Im Gegensatz zu Asch und Brod kümmert sich Jelusich jedoch nicht um die historische Wirklichkeit der Umwelt Jesu, sondern seine Absicht geht offensichtlich dahin, dem Volk der Juden in seiner Gesamtheit die Last des „Gottesmordes“ aufzubürden, wobei ihm als Autor die Gestalt des Gottmenschen gleichgültig bleibt. Anders als bei Asch und Brod wird bei ihm nicht um theologische Einsichten gekämpft. Die grobe Simplifizierung des geschichtlichen Sachverhaltes macht eine künstlerische Gestaltung unmöglich.

Wie die Darstellung Jelusichs zu der Brods und Aschs, verhält sich die des Amerikaners *Douglas* (Lloyd C. Douglas: *Das Gewand des Erlösers*, Steinberg-Verlag 1953) zu der des Schweden *Lagerkvist* (Pär Lagerkvist: *Barabbas*, Nymphenburger Verlagsanstalt 1950). Beide unterscheiden sich von den Erstgenannten dadurch, daß sie das Leben und Geheimnis Jesu im Verhalten des gläubigen und ungläubigen Menschen enthüllen. Ihre Darstellungen setzen mit dem Tod Jesu ein. Ihren eigentlichen Inhalt bilden die Glaubensschwierigkeiten ihrer Helden. Erst durch die seelische Not, in die der Tribun bei Douglas und der Barabbas Lagerkvists nach ihrer Begegnung mit Jesus geraten, wird die umwandelnde Kraft und damit die Gestalt Jesu sichtbar gemacht. Bei diesem Verfahren bleibt Douglas mit seiner Schilderung im Bereich der pseudo-geschichtlichen Erzählung, die durch die allzu große Biederkeit einer vereinfachten christlichen Botschaft nicht immer frei von Peinlichkeiten ist. Dagegen gelingt es Lagerkvist, der für diesen Roman 1950 den Nobelpreis erhielt, in der Gestalt des Barabbas den Ungläubigen schlechthin mit all seinen Komplexen gegenüber der Erkenntnis des Glaubensmüssens festzuhalten. Auch bei diesem Typ von Jesus-Roman zeigt sich, daß die Autoren immer wieder versuchen, einen möglichst großen Abstand vom Bericht der Evangelien zu gewinnen, um den Gefahren einer romanhaften Verzeichnung der Schrift zu entgehen.

Den genannten Büchern steht ein Typ von literarischer Leben-Jesu-Darstellung gegenüber, der sich aus der erbaulichen Literatur des vergangenen Jahrhunderts erhalten hat. Er läßt sich mit dem Stichwort „Erweiterte biblische Geschichte“ charakterisieren und kann nicht im eigentlichen Sinne zur Romanliteratur gerechnet werden. Seine Verfasser wollen nichts „erfinden“, sondern erläutern und das christliche Gewissen für die Forderungen der Lehre des Evangeliums schärfen. So schildert der protestantische Bischof Bo *Giertz* (Mit eigenen Augen, Vandenhoeck und Ruprecht 1949) in enger Anlehnung an die Evangelien die Kapitel der Schrift, die die Gottheit Jesu Christi bezeugen, und erläutert an ihnen die Glaubensschwierigkeiten der Jünger. Ähnliches gilt vom Jesus-Buche *Schreyvogls* (Friedrich Schreyvogel: *Der Sohn Gottes*, Andermann-Verlag 1950). Hier tritt Jesus nicht handelnd auf, sondern bildet den Gegenstand einer Erzählung. Durch sie gewinnt 30 Jahre nach dem Tode Jesu der Apostel Bartholomäus den römischen Hauptmann, der Jesus zur Kreuzigung führte. Schreyvogel gibt einen Abriss der Synoptiker und

schildert besonders den Zusammenbruch der irdischen Messiashoffnungen der Juden. Auch er versucht durch eine Auswahl der Wunderberichte die Gottheit Jesu zu bezeugen.

Schließlich muß noch eine Darstellung genannt werden, die im eigentlichen Sinne erfundener Roman ist (Niko Kazantzakis: Die letzte Versuchung, Herbig-Verlag). Sie zeigt in besonderem Maße, daß es unmöglich ist, Jesus zu einem Romanhelden zu machen. Für Kazantzakis wird Jesus zum sittlich strebenden Menschen, der unter ständigen Versuchungen und Umnachtungen seinen irdischen Weg bis zum Kreuz zurücklegt, ein Träumer und Phantast, der von einer Angst in die andere fällt. Sein ethisches Programm wird zu einer blutleeren Lehre der Sanftmut und, nach der Begegnung mit Johannes dem Täufer, zu einem Aufruf zu sektiererischer Härte und Buße umgedeutet. Kazantzakis Phantasie beschäftigt sich vor allem mit den Versuchungen des galiläischen „Messiasanwärters“, die, ohne jede Verbindung mit denen der Evangelien, die Lust des Verfassers am Erotisch-Schillernden und Triebhaften erkennen lassen. Für den Christen ist das Buch eine Sammlung von Blasphemien, nicht nur in den Einzelaussagen, sondern seiner ganzen Anlage nach.

Sieht man von diesem Roman und den mehr erbaulichen Darstellungen Schreyvogls und Giertz' ab, so lassen schon diese kurzen Aufrisse eine Besonderheit dieser Jesus-Romane erkennen. Man vermeidet es, Jesus zum Romanhelden zu machen. Die Autoren ergänzen den Text der Heiligen Schrift nicht. Sie sind sich darüber im klaren, daß man dem historischen Jesus nur in der Peripherie seiner jüdischen und heidnischen Umwelt begegnen kann. Auf die Frage:

Für wen halten die Menschen den Menschensohn?

versuchen diese Schriftsteller je nach ihrer Überzeugung eine Antwort zu geben. Die Gestalt Jesu bleibt ihnen allen ein Geheimnis. Er wird von ihnen als „tief traurig“, „sorgenvoll“ und „undurchsichtig“ geschildert. Jesus ist bei Douglas der Helfer der Armen und der Sünder, der als Sozialreformer das Angesicht der Erde erneuern wird. Indem gerade die Mißstände der antiken Welt und die Hoffnungslosigkeit ihrer Menschen geschildert werden, erhält diese Seite der neuen Lehre ihr besonderes Gewicht. Auch in den Darstellungen, die, wie bei Jelusich, Brod, Asch und Kazantzakis mit dem Tode am Kreuze abschließen, bleibt dieser Aspekt zunächst der vorherrschende. Bei Douglas wird außerdem das Geheimnis der Ausbreitung der neuen Lehre durch ihr Gesetz der Machtlosigkeit und das wirksame Beispiel des neuen christlichen Menschen in der heidnischen Welt gezeigt. Die Machtlosigkeit als Kennzeichen des Christentums und ihr Erfolg beschäftigt auch Lagerkvist. „Er hatte sich seiner Macht auf die merkwürdigste Art und Weise bedient; sie gleichsam dadurch angewandt, daß er sie nicht anwendete“ (Lagerkvist 75). So ist für die Mehrzahl der Autoren das Geheimnis der Persönlichkeit Jesu und seiner Lehre der Verzicht auf Macht und die Liebe zu den Menschen.

Jesus und die jüdische Tradition

Mit diesen beiden Kennzeichen wird zugleich die Andersartigkeit der neuen Lehre gegenüber allen bekannten, vorhergehenden angedeutet. Verständlicherweise spricht Jesus auch von Buße (Giertz 248), und seine Lehren sind häufig

die des mosaischen Gesetzes. Auch für die jüdischen Autoren Brod und Asch ist der Rabbi von Nazareth mehr als ein gewöhnlicher Rabbi (Asch 486). Brod, der stärker als Asch die heidnische Welt mit der christlich-jüdischen konfrontiert, läßt seinen griechischen Helden das Neue der Lehre Christi erkennen. „Jesus will (für den Heiden) das Unmögliche“ (Brod 241). Die Paradoxien der Lehre Jesu machen dem Heiden den Zugang schwer. Frieden und Schwert, Sündenvergebung und Höllendrohung, das alles scheint unvereinbar. Aber nachdem der Grieche tiefer in die jüdische Welt eingedrungen ist, findet er eine Erklärung: „Die Widersprüche sind gar keine. Der Meister gibt sich eben jedem Augenblick mit der Fülle des Augenblicks hin. Diese Liebeskraft ist stärker als alle Widersprüche, sie würde noch viel mehr überwinden als solche nur im Wort, nicht in der Wirklichkeit vorhandenen Gegensätze“ (Brod 259f.). Die Paradoxie der Lehre Christi ist nach Brod nicht neu. Sie fand sich von jeher in der prophetischen Tradition des Alten Testaments. „(Jesus) berief sich auf Gott und die Propheten, vor allem auf Moses; und er konnte aus den Schriften beweisen, was er behauptete. Sie (seine Gleichnisse) begannen wie üblich, aber überrascht blickte man plötzlich an der Ecke einer ungewohnten Wendung vorbei in neue und kühne Gedanken von unergründlicher Tiefe. Und da wurde einem dann genau das Gegenteil von jener Art und Weise gelehrt, in der man sich die Dinge bisher vorgestellt hatte“ (Brod 289f.). Brod geht es bei dieser Erklärung weniger um eine Leugnung der aller menschlichen Einsicht spottenden, allein auf Glauben angewiesenen Lehre Christi als um ihre Stellung in der jüdischen Tradition. Brod und Asch überbieten sich fast darin, den Nachweis für die Traditionsgebundenheit Jesu zu erbringen. Asch sieht in dem Aufruf Christi, gegen die Ordnung der Natur um seines Namens willen Vater, Mutter und Heim zu verlassen, nichts besonderes; denn „das konnte man bei den Juden häufig beobachten. Ihre Rabbis lagen ihnen mehr am Herzen als ihre eigene Familie. Manchmal verließen sie Haus und Feld, Weib und Kind, Beruf und Nahrung, um sich einem Lehrer anzuschließen“ (Asch 165). Zu Verfälschungen werden solche Interpretationen, wenn mit ihrer Hilfe der Anspruch Jesu, Gottes Sohn zu sein, verständlich gemacht wird. Auf den Vorwurf einzelner Juden, Jesus habe gesagt, er sei der Sohn Gottes, läßt Asch antworten: „Jeder Jude hat das Recht, sich Gottes Sohn zu nennen. In der Thora steht geschrieben: Söhne seid ihr des Herrn eures Gottes“ (Asch 683).

Jesus, der Messias

Asch und Brod lassen darüber keinen Zweifel, daß auch für sie die Messias- und Erlöserfrage das Kernproblem der Auseinandersetzung mit dem geschichtlichen Jesus von Nazareth ist. Während bei Giertz und Schreyvogel diese Frage von vornherein gelöst ist, wird sie bei anderen Autoren unter bestimmten Rücksichten als möglich erwogen (bei Jelusich), bei Lagerkvist und Douglas rückläufig entwickelt und positiv beantwortet. Asch und Brod geben aber gerade bei dieser wichtigen Frage nur „Volksmeinungen“ wieder, aus denen man schließen muß, daß Jesus trotz seiner hervorragenden Eigenschaften und seiner außergewöhnlichen Stellung innerhalb der jüdischen Tradition von ihnen nicht als der verheißene Messias anerkannt oder in Erwähnung gezogen werden kann. Brod zeigt an mehreren Beispielen die Zerrissenheit des jüdi-

schen Volkes, seine Befürchtungen und Hoffnungen, die sich zunächst fast alle auf einen Erlöser vom römischen Joch beziehen. Beim Einzug in Jerusalem wird von dem engeren Freundeskreis Jesu, den Zeloten, die Messiasfrage aufgeworfen und dahin beantwortet, daß sich das jüdische Volk „in einem Stand befindet, in dem es, allen Regeln der Historie zufolge, vor dem Untergange nicht mehr zu retten ist. Vielleicht ist dieses Volk sogar der eigentliche Held der Tragödie“ (Brod 409). In dieser Situation muß sich nun das Volk bewähren — für oder gegen seine Geschichte. Den einen genügt es, für ihre Person zu überleben, andere aber sind bereit, Widerstand zu leisten: die Frommen durch das strenge Gesetz und das Erbarmen; die Zeloten mit Hilfe der Schwerter, „und jener (Jesus) glaubt mit aller Kraft seiner Liebe an die Rettung durch Umkehr allein, durch die Reinigung der Seelen. Viele schreiben ihm eine übermenschliche Kraft der Reinigung und Erlösung zu, nennen ihn deshalb den Sohn Gottes“ (Brod 409f.). Aber, wie Brod sagt, ist das nicht die allgemeine Meinung; vielmehr ist Jesus in der Vorstellung des Kephais — „der immer drängt und mißverstehet und von einem in den anderen Fehler hineintappt“ — „der gesalbte König aus dem Hause Davids, wie er uns seit Jahrhunderten verheißen ist“ (Brod 221). Brod läßt die Messiasfrage offen. Ihm geht es allein darum, zu zeigen, wie schwierig es für das jüdische Volk in der damaligen Situation gewesen sein muß, sich ein eindeutiges Urteil über Jesus von Nazareth zu bilden.

Asch geht auch bei der Beantwortung dieser Frage erheblich weiter als Brod und versucht mit literarischen Mitteln eine Antwort zu geben, die jedoch einer Verfälschung des geschichtlichen Sachverhaltes gleichkommt. So läßt er z. B. den zwölfjährigen Jesus im Tempel die Mutter fragen: „Warum zögert der Messias und kommt nicht? Wo ist der Erlöser, Mutter?“ Maria antwortet darauf: „Vielleicht bist Du es, mein Kind. Wer weiß? — Denn von jedem Juden kann das Heil kommen . . .“ (Asch 271). Asch macht Jesus zum Vorwurf, daß er sich niemals klar und eindeutig bekannt habe. „Wer bist Du — sage uns, wer Du bist?“ Aber „der Rabbi antwortete nach seiner Gewohnheit in Andeutungen: ‚Ich bin der, von dem ich zu Anfang sprach‘“ (Asch 503). Asch gibt andererseits zu, daß ein Teil der Juden den Anspruch Jesu, der Messias zu sein, recht gut verstanden hat. Unklar werden diese Selbstoffenbarungen Jesu für die Juden erst durch die Deutungen des Nikodemus (bzw. Aschs), die darauf abzielen, die Lehre Jesu und seinen Anspruch als traditionsgebunden hinzustellen. „Jeder Mensch hat das Recht, sich Gottes Sohn zu nennen“ (Nikodemus bei Asch 505).

Asch und auch Brod wollen die Messiasfrage nicht entscheiden. Was sie mit ihren Darstellungen bezwecken, ist, neben der Verteidigung des jüdischen Volkes gegenüber den Anklagen der Völker die absolute Überlegenheit des jüdischen Glaubens vor allen Völkern der Erde herauszustellen, und zwar gerade dadurch, daß der Rabbi Jesus zum Lehrmeister der Menschheit geworden ist. Daher stellen sie die Frage nicht, was der Glaube an den Gottmenschen Jesus Christus von den Menschen fordert.

Die Frage nach dem Glauben

Diese Frage stellte sich erst in voller Schärfe, nachdem Jesus durch seine Auferweckung den stärksten und nachdrücklichsten Beweis seiner Gottheit erbracht hatte. Anders als Asch und Brod machen Douglas und Lagerkvist die

Glaubensfrage zum Thema ihrer Darstellungen. Bei beiden fällt auf, daß sie ihre Helden, den Juden Barabbas und den römischen Tribun, nicht unmittelbar durch das Erleben der Geschehnisse von Golgatha glauben lassen. Beide machen unter ständiger Vergewaltigung ihrer menschlichen Vernunft schrittweise Verwandlungen durch, die bei beiden immer durch unmittelbare Wahrnehmung christlicher Glaubenshaltung vonstatten gehen; d. h. der Glaube an Christus wird ihnen nur über das Beispiel christlichen Zeugnisses geschenkt und vermittelt. Der römische Militär kennt die ganze Geschichte Jesu aus eigener Anschauung, er hat sich ernsthaft mit der Lehre der jungen Kirche auseinandergesetzt, aber erst als er Stephanus unter den Steinwürfen seiner Gegner verbluten sieht und ihn rufen hört: „Ich sehe ihn, Jesus, mein Herr, nimm meinen Geist auf“, hat er, der bis dahin zweifelte, die volle Gewißheit: „Ich habe gesehen, daß ihm jemand von oben zu Hilfe kam — dieser Galiläer ist nicht tot — er ist lebendiger als irgendeiner von uns“ (Douglas 355). Der Barabbas des Lagerkvist kann nicht glauben, daß ein Messias sich kreuzigen lassen kann. Er ist daher nicht der Messias gewesen. Die Tatsache aber, daß er ihn, Barabbas, allein zunächst vom Tode erlöst hat — er bestieg das Kreuz für ihn —, bedeutet doch, daß „er mit ihm in einer ganz anderen Art und Weise zusammengehört“ als seine Anhänger (Lagerkvist 76). Diese Einsicht verändert Barabbas; er ist nicht mehr der alte Straßenräuber. Aber glauben kann er nicht. Auch als er mit einem anderen Sklaven, einem glühenden Verehrer Jesu, im Bergwerk zusammengeschmiedet ist und er, der Ungläubige, dem Gläubigen die Geschehnisse von Golgatha erzählen kann, ändert sich nichts. Sein christlicher Mitgefangener stirbt den Kreuzestod für seinen Glauben, und Barabbas steht wieder unter dem Kreuze, und wieder gewinnt er durch den Tod eines anderen die Freiheit. Barabbas leidet dieses Mal den Tod des Freundes mit und empfindet nach dem Verlust des ihm liebsten Menschen seine Einsamkeit wie ein Totsein. Daher wirft er verzweifelt die brennenden Scheite in die Häuser Roms, um am Gottesgericht über die heidnische Welt teilzuhaben und „diesmal seinen verworfenen Bruder von Golgatha nicht im Stich zu lassen“ (Lagerkvist 209). Erst in der Stunde, da er als letzter unter den zahlreichen Christen mit am Kreuze hängt, seinen eigenen Tod erleidet, d. h. wiederum verwandelt wird, „sagt er ins Dunkel hinein, als spreche er zu ihm: ‚Dir empfehle ich meine Seele an‘“ (Lagerkvist 223).

Das Geheimnis der Bosheit

Das eigentliche Problem, mit dem sich alle Jesus-Romane befassen, ist die Frage nach der Schuld am Untergange Jesu. Diese Frage ist mit der Glaubensfrage untrennbar verknüpft. Je weniger die Autoren im Interesse ihrer Partei vom Glauben sprechen, um so sicherer ist anzunehmen, daß sie um eine Schuld aus Mangel an Glauben wissen. Aus den Darstellungen wird ersichtlich, daß das Geheimnis dieser Schuld niemals zu Gunsten der einen oder der anderen Partei wie ein Rechtsfall gelöst werden kann.

Alle Schuld den Juden

Jelusich hat seinen ganzen Roman allein auf diese Frage hin angelegt. Für ihn tragen alle Verantwortung die Juden. Pilatus wird von den Ränken der Juden förmlich

überlistet. Jelusich gibt wohl ein Versagen des Landpflegers zu, aber mit Krankheit und politischen Rücksichten sucht er ihn zu entschuldigen. Die eigentlichen Jünger Jesu sind Römer. Wohl läßt auch Jelusich eine Jesus-freundliche Partei im Hohen Rat zu Wort kommen, auch er spricht von einem Konflikt zwischen Herz und Gesetz in der Brust des Hohenpriesters, aber nur um dadurch die Schuld der verantwortlichen jüdischen Führer zu vergrößern. Die Wahrheit ist auch für Kaiphas, daß Christus, wenn auch nicht der Messias, so doch „nicht der Bösewicht ist, den wir zu sehen meinten“ (Jelusich 414). „Aber er hat etwas, was ich nicht habe: das Wort. Er tut, was ich tun will. Er ist mein begnadeter Bruder. Und wenn ich ihn töte, so tue ich dasselbe wie Kain, der seinen Bruder Abel erschlug“ (Jelusich 417).

Ähnlich, wenn auch nicht so einseitig, urteilt auch Schreyvogel. Für Schreyvogel beschränkt sich die Schuld der Juden nicht auf einige wenige, sondern „das Böse bekam Macht über alle“ (271). Auch bei ihm ist Pilatus dem Ränkespiel der Juden unterlegen. Und Schreyvogel urteilt: „Die Hierarchen hatten ihm (Pilatus) nach ihrem Recht bewiesen, daß, wer sich als Messiaskönig ausgab, auch den Kaiser bedrohte. Es war ihre Zuständigkeit, darüber zu urteilen, wie es die seine war, daraus die Folgen zu ziehen. Er sprach das Urteil, aber sie waren daran schuld“ (Schreyvogel 276).

Alle Schuld den Römern

Brod und Asch beurteilen den Justizprozeß Jesu genau umgekehrt. Ein Rabbi, wie Jesus von Nazareth, der als Schüler Hillels in der Tradition der Thora steht, kann nicht von Juden verraten werden. Die Römer sind allein verantwortlich. Brod sagt, daß die Freunde Jesu mit den Tempeldienern in Gethsemani rasch fertig geworden wären, „aber die Leute der Kohorte standen dicht hinter ihnen bereit“ (442). Asch sieht im Untergange Jesu eine notwendige Folge der römischen Politik. Sein Held, der römische Hauptmann, entwickelt immer wieder in seitenlangen Gesprächen die Gründe, die Rom zur Vernichtung Jesu zwingen. „Wohin zielt die Lehre dieses Mannes? — Er versucht alles auszulöschen und zu vernichten, was Menschen in langer Erfahrung angesammelt haben... und an dessen Stelle eine neue Welt zu setzen und eine neue Ordnung, die auf ganz entgegengesetzten Grundlagen beruht. Ich sah die Schäden voraus, die er (Jesus) uns zufügen konnte. Er war ein viel gefährlicherer Feind, als es einstmals Karthago gewesen war“ (Asch 191 ff.). Daher setzen die Römer immer wieder gegen den Willen des Volkes und der Hohenpriester Jesus nach und nehmen die Austreibung aus dem Tempel und seinen Einzug in Jerusalem zum Anlaß, offiziell die Auslieferung Jesu durch den Hohen Rat zu verlangen. Alle Schmach und Schmerzen, die dann Jesus zu erdulden hat, sind das Werk roher syrischer und germanischer Legionäre.

Das Verhältnis zwischen Jesus und den Hohenpriestern

Die Mehrzahl der Romandarstellungen behandeln die Juden als eine Einheit, wenn sie auch einzelne Parteien andeuten, die sich für den Rabbi aus Nazareth einsetzen, solange es ungefährlich ist. Asch, der, wie schon angedeutet, Jesus für das Judentum wieder zurückgewinnen will, bezeichnet das Verhältnis zwischen ihm und den Ältesten als außerordentlich günstig. Er schildert, wie die Pharisäer das Volk zu beruhigen suchen, das mit Jesu Urteil über

den Zinsgroschen nicht einverstanden ist: „Der Rabbi von Galiläa hat im Geiste der Überlieferung geantwortet. Kein geringerer als der Prophet Jeremias hat uns befohlen, für den Frieden derer zu beten, unter deren Herrschaft wir leben“ (Asch 595). Freilich muß auch Asch aus historischen Rücksichten einen Kreis von verantwortlichen Hierarchen bestehen lassen, die Jesus gegenüber versagt haben: die Sadduzäer. Für sie ist Jesus ein Narr, ein ungefährlicher Wanderprediger, der für sich in Anspruch nimmt, der Messias zu sein. In dem Augenblick, in dem Rom die Sadduzäer zwingt, Jesus auszuliefern, wird ihre Position innerhalb des damaligen Judentums offenbar. Sie besteht im Gegensatz zu der der Pharisäer darin, daß sie nicht nur aus persönlichen Gründen romhörig, sondern der hellenistisch-heidnischen Kultur als solcher zugetan sind, sich also in einem latenten Abfall von der alten, strengen mosaikischen Tradition befinden. Dieser Abfall erst schafft die Voraussetzung, daß Rom mit seinen Forderungen Erfolg hat. Asch schildert auf 14 Seiten die Vernehmung Jesu vor dem Hohenpriester als eine Auseinandersetzung zwischen sadduzäischer und pharisäischer Auffassung vom jüdischen Recht, und immer gelingt es dem Pharisäer Nikodemus, die Sadduzäer im Sinne der pharisäischen, d. h. altjüdischen Gesetzesauffassung zu überzeugen. Am Ende der Auseinandersetzung sind sich alle Beteiligten darüber im klaren, daß Jesus als jüdischer Sproß niemals den Heiden überliefert werden darf. Da aber der Befehl des Pilatus vorliegt, muß ein Weg gefunden werden, der die Hierarchen rettet. Der alte Hohepriester gibt die Lösung: „Pilatus soll das Zeichen sein“, d. h. Jesus soll sich vor Pilatus offenbaren. Für diesen Verrat jüdischen Blutes in die Hände der Heiden werden die Sadduzäer — wie die Pharisäer vorausgesagt haben — nach wenigen Jahrzehnten ausgerottet. Nach Asch hat auch die spätere junge christliche Gemeinde den Prozeß Jesu so gesehen. „Die einzige Meinungsverschiedenheit zwischen uns bestand darin, daß sie behaupteten, der Messias sei bereits einmal auf Erden erschienen und würde wiederkehren, während wir sagten, das sei unmöglich, der Messias könne nicht hier gewesen sein, da immer noch die Menschheit vom Bösen nicht erlöst und voller Gottlosigkeit sei. Wir alle gehörten der heiligen Gemeinschaft Gottes an“ (Asch 703 f.).

Brods Darstellung ist in dieser Frage zurückhaltender. Bei ihm ist Jesus ein Feind der reichen Sadduzäer; den einfachen Pharisäern steht er nahe. Sadduzäer und Römer bringen Jesus zu Fall, erstere nicht nur deshalb, weil sie „moderner“, weltoffener wären, sondern weil sie den Kern der jüdischen Lehre bereits aufgegeben haben. Für sie hat der jüdische Glaube einen Schimmer von Lächerlichkeit; denn — so sagt der sadduzäische Hohepriester zu den Römern — wer sind schon die Juden? „Ein kleiner, bedeutungsloser Volksstamm. Diesem Splitter gefällt es, sein Ende mit dem Ende der Welt gleichzusetzen. Eine dümmere Überheblichkeit konnte den pharisäischen Brüdern wahrlich nicht einfallen“ (Brod 335).

Der Verrat am Judentum ist auch hier die Voraussetzung für den Verrat an Jesus. Brod bemüht sich um keine Apologie wie Asch. Daß Jesus jüdischen Blutes ist und mit seiner Lehre in der jüdischen Tradition steht, ist ihm Verteidigung des jüdischen Volkes genug. Ja, Brod bedient sich bei seinem Werben um Verständnis für die damalige Lage des jüdischen Volkes der Worte Jesu selbst. Er gibt eine Deutung der Abschiedsworte Jesu nach Joh. 13—17,

die für ihn in dem einen Satz bestehen: Verzeihen ist alles, selbst dann, wenn man strafen muß. „Es soll unter den Menschen nur Verzeihen geben“ (Brod 438).

Der Verräter Judas

Brod verdeutlicht seine Vorstellung vom Verrat an Jesus durch die Person des Judas. Für Asch und Brod ist Judas ein Enttäuschter, der sich von Jesu Herrschaft etwas anderes erwartet hatte. Damit er aber zum Verrat an Jesus fähig wird, zeigt Brod ihn immer wieder als den zum Heidentum abgefallenen Juden, der seine jüdischen Brüder und sein eigenes Blut unauslöschlich haßt. Er ist der Nihilist, der die Auflösung aller Ordnungen herbeiwünscht. Er glaubt ein Mittel dazu in der Lehre Jesu gefunden zu haben, muß aber bald erkennen, daß „der Mann ja ein Moralprediger ist“ (Brod 372). Jesus ist ihm zu jüdisch. Als seine Erwartungen, Jesus in seinem Sinne zu beeinflussen, sich nicht erfüllen, verrät er ihn den Römern. Im Verrat entdeckt er das Mittel, um sein Lebensziel zu erreichen: das jüdische Volk zu vernichten. Denn „ich werde zu Judas, dem großen Verräter, eine Weltberühmtheit geradezu. Berühmt werden, das wollte ich freilich nicht, aber die ganze Judenheit zum Auslöschen bringen, das habe ich immer redlich gewollt. Wenn das mit dem Verrat und den 30 Silberlingen Verbreitung gewinnt, dann bringe ich nach meinem Abscheiden mit meinem bloßen Namen das über meine Mitjuden, was seit je mein heißer

ster Wunsch war und was ich eigentlich mit meinem ganzen Wirken zu Lebzeiten auf keine Weise erzielen konnte: das Ende. Sie werden verflucht und gehaßt, schließlich vernichtet werden um meines Namens willen. Einfach weil sie ‚Jehudim‘ heißen, weil sie so heißen wie ich“ (Brod 453).

Alle Menschen haben schuld

Die Frage der Schuld am Tode Jesu rollt auch Stefan Andres in einer Reihe kühn erfundener „Rundfunksendungen“ auf (Stefan Andres: Der Reporter Gottes, Knecht-Verlag 1953). Dabei versucht er, die Fragen um den Menschensohn und das Verhalten der Menschen ihm gegenüber aus der geschichtlichen Situation in eine gültige Ebene zu heben. In den 10 Rundfunksendungen kommen Ungläubige und Gläubige, Christen wie Juden, von damals und heute zu Wort. Die Antwort des Glaubens wie die des Unglaubens ist immer die gleiche. Das Pharisäertum ist unverändert. Statt die Sünde in sich selbst zu erkennen, verachtet und verfolgt der Mensch sie am Nächsten. Deshalb läßt Andres seinen Christus vom Kreuze sprechen: „Es ist nicht wahr, daß mich die Juden töteten, es waren die Menschen. Immer wieder geschah und geschieht dasselbe: die Menschen kreuzigten und kreuzigen jene, die den Mut haben, die Tünche der Humanität abzukratzen und in einer folgenschweren Naivität von übermauerten Gräbern zu reden. Fast immer ist's der Mensch, der den Menschen dahin brachte“ (Andres 219f.).

Fragen des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens

Der Staat und die Religion

In jüngster Zeit mehren sich in Deutschland Äußerungen von Politikern, aus denen die Furcht spricht, die Kirche könnte, vor allem über das Gebiet der Erziehung, einen zu starken Einfluß auf das öffentliche Leben gewinnen. Warum fürchtet man diesen Einfluß? In Deutschland ist der tiefste Grund dieser Furcht weniger offen ausgesprochen worden als in Amerika. Viele Amerikaner verteidigen den Verfassungsgrundsatz der Vereinigten Staaten, der die Trennung von Kirche und Staat ausspricht, deshalb so leidenschaftlich, weil sie fürchten, die katholische Kirche bedrohe die Gewissensfreiheit. In einem mit sehr massiven Geschichtsfälschungen arbeitenden, aber dennoch sehr erfolgreichen Buch mit dem Titel „American Freedom and Catholic Power“ hat Paul Blanshard vor wenigen Jahren seinen Landsleuten einzureden versucht, daß die Kirche zu jenen totalitären Mächten gehört, die die Freiheit des Amerikaners vernichten würden, wenn sie zur Macht kämen.

Furcht vor katholischem Totalitarismus

Es gibt in der Tat einige neuere Meinungsäußerungen hervorragender kirchlicher Persönlichkeiten in Spanien und Italien, die der Furcht vor einer kirchlichen Unduldsamkeit Nahrung geben können. Zu ihnen gehört vor allem die Rede des Kardinals Ottaviani, über die in der Herder-Korrespondenz vom April dieses Jahres (7. Jhg., S. 295) berichtet wurde und die inzwischen unter dem Titel „Do-

veri dello Stato cattolico verso la Religione“ (Rom 1953) veröffentlicht worden ist. Wenn diese Rede auch keine amtliche Kundgebung des kirchlichen Lehramtes enthält, interpretiert sie immerhin die Grundsätze des Lehramtes, die vor allem in den Enzykliken Leos XIII. niedergelegt sind, in einem Sinne, daß der Anschein eines unüberbrückbaren Gegensatzes zwischen der katholischen Staatslehre und den Grundregeln des demokratischen Systems entstehen kann.

Die Auslegung der Staatslehre Leos XIII.

Die Frage nach der richtigen Interpretation der Lehren Leos XIII. ist deshalb von hoher aktueller Bedeutung. Es gibt zur Zeit einen katholischen Theologen, der sich dieser Frage besonders annimmt, weil ihm an einer Synthese zwischen der kirchlichen Staatslehre und den Auffassungen der amerikanischen Demokratie gelegen ist: John Courtney Murray SJ. Die Herder-Korrespondenz hat schon öfters über seine Forschungsergebnisse berichtet (zuletzt 7. Jhg., S. 231 ff.) und bietet heute eine Übersicht über die zwei neuesten Arbeiten von Murray, die sich speziell mit der Auslegung der Lehren des großen Papstes beschäftigen. Sie sind als Aufsätze in den „Theological Studies“ (Bd. 13 Nr. 4 Dezember 1952, Seite 525—563, und Bd. 14 Nr. 1 März 1953, Seite 1—30) erschienen. Der erste handelt über „The Church and totalitarian Democracy“, der zweite über „Leo XIII. on Church and State, the general structure of the controversy“.