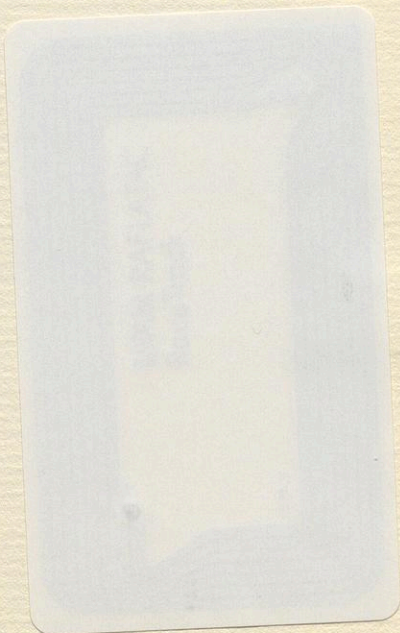
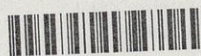




N12<513653355 021



ubTÜBINGEN



Buchbinderei
R. Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg 34

theol

N.F. 5.6

1998. 1999

1

1998

T.P.
F

REIBURGER RUNDBRIEF

NEUE FOLGE

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung

In diesem Heft:

Ruth Ahl

Feminismus im christlich-jüdischen Gespräch:
Bilanz und Perspektiven

Maria Theobald

Antijüdische Äußerungen bei Erika Mann
Anmerkungen zu erstmals edierten Briefen

Gabrielle Oberhänsli-Widmer

Die Rückkehr aus Indien - Bemerkungen zu einem Roman
von Abraham Ben Jehoschua

Silvia Käppeli

Der religiöse Umgang mit Leiderfahrung bei Juden und Christen

Versöhnungsappell von Johannes Paul II.
an Benjamin Netanyahu und Yassir Arafat

David Rosen

Der Umgang mit Vorurteilen aus jüdisch-theologischer Sicht

Alwin Renker

Kommentar zum zweiten Teil des Katholischen Erwachsenen-Katechismus (1995)
„Leben aus dem Glauben“

Erich Bloch – Ein vergessener jüdischer Jesus-Forscher

Das besondere Buch

Josef Wohlmuth, Im Geheimnis einander nahe – Theologische Aufsätze
zum Verhältnis von Judentum und Christentum

Bücherschau

TR Wöschel

5. JAHRGANG

ISSN 0344-1385

206086

27A 8881

15. DEZ. 1997

Inhalt

Zu diesem Heft	1
Ruth Ahl	
Feminismus im christlich-jüdischen Gespräch: Bilanz und Perspektiven	1
Maria Theobald	
Antijüdische Äußerungen bei Erika Mann	
Anmerkungen zu erstmals edierten Briefen	4
Gabrielle Oberhänsli-Widmer	
Die Rückkehr aus Indien	
Bemerkungen zu einem Roman von Abraham Ben Jehoschua	10
Silvia Käppeli	
Der religiöse Umgang mit Leiderfahrung bei Juden und Christen	14
Versöhnungsappell von Johannes Paul II. an Benjamin Netanyahu und Yassir Arafat	21
David Rosen	
Der Umgang mit Vorurteilen aus jüdisch-theologischer Sicht	25
Alwin Renker	
Kommentar zum zweiten Teil des Katholischen Erwachsenen-Katechismus (1995)	
„Leben aus dem Glauben“	29
Erich Bloch – Ein vergessener jüdischer Jesus-Forscher	36
Das besondere Buch	
Josef Wohlmuth, Im Geheimnis einander nahe – Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum	38
Bücherschau	42
Doron Arazi, <i>Der Sabra – ein Profil</i> (42); Naomi Bubis, Sharon Mehler, <i>Shtika</i> (43); James H. Charlesworth (Hg.), <i>The Dead Sea Scrolls</i> (45); James D. G. Dunn (Ed.), <i>Paul and the Mosaic Law</i> (46); Irene Eckler, <i>Die Vormundschaftsakte 1935-1958</i> (47); Kurt Hruby, <i>Aufsätze zum nachbiblischen Judentum und zum jüdischen Erbe der frühen Kirche</i> (49); Lydia Koelle, <i>Paul Celans pneumatisches Judentum</i> (50); Michael Krupp, <i>Der Talmud</i> (51); Aleksander Kulisiewicz, <i>Adresse: Sachsenhausen</i> (52); Pinchas Lapide, <i>Heinrich Heine und Martin Buber</i> (54); Daniel Lifschitz, <i>Auf drei Säulen ruht die Welt</i> (54); Hanno Loewy, Bettina Winkler (Hg.), <i>NS-„Euthanasie“ vor Gericht</i> (56); Gesine Palmer, <i>Ein Freispruch für Paulus</i> (57); Max Perkal, <i>Schön war draußen</i> (59); Birte Petersen, <i>Theologie nach Auschwitz?</i> (62); Oscar Pinkus, <i>Aschenwolken</i> (63); Thomas Reichert (Hg.), <i>Buber für Atheisten</i> (65); Winfried Seibert, <i>Das Mädchen, das nicht Esther heißen durfte</i> (66)	
Berichte	67
Gertrud Luckner <i>Realschule Rheinfelden</i> (67); <i>Jüdisch-christliches Gespräch an der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz, 23. bis 29. Juni 1997</i> (68); <i>Stellungnahme zur Ansprache Johannes Paul II. vor der Vollversammlung der Päpstlichen Bibelkommission</i> (70); <i>„Juden, Christen und Muslime brauchen eine Post-Holocaust-Theologie“</i> (71); <i>Der Zwölfte „World Congress of Jewish Studies“</i> (72)	
Ad multos annos	
Walter Strolz zum 70. Geburtstag	75
Notizen	75
Leser-Echo	79

these

Freiburger Rundbrief

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung

Neue Folge Heft 1 – 4 1998 (5. Jahrgang)

Inhalt und Personenregister

TR
X

Impressum

Herausgegeben vom Freiburger Rundbrief e.V. (1. Vorsitzender GProf. Msgr. Dr. Alwin Renker, 2. Vorsitzender Prälat Dr. Georg Hüssler) mit Unterstützung der Deutschen Bischofskonferenz.

Hauptschriftleiter: Prof. Dr. Clemens Thoma
geschäftsführende Schriftleiterin: Elisabeth Weidinger

Konsultorinnen und Konsultoren: Prof. Dr. Jürgen Ebach, Bochum; Pater Dr. Willehad Eckert, Düsseldorf; Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel; Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden; Prof. Dr. Hildegard Gollinger, Merzhausen; Prof. Dr. Monika K. Hellwig, Washington/USA; Akademiedirektor Hans Hermann Henrix, Aachen; Prälat Dr. Georg Hüssler, Freiburg; Prof. Dr. Franz Mußner, Passau; Dr. Gertrud Rapp, Freiburg; Prof. Dr. Martin Stöhr, Siegen; Dr. Eugen Walter, Freiburg; Prof. Dr. Erich Zenger, Münster

Der Freiburger Rundbrief Neue Folge will die judenfeindliche Vergangenheit der Christen und Nichtchristen insbesondere in der Bundesrepublik Deutschland aufarbeiten, die Erfahrungen der jüdisch-christlichen Begegnung mit Menschen aus möglichst vielen Ländern teilen und die Freundschaft mit dem jüdischen Volk vertiefen.

Bezugsbedingungen:

Der Freiburger Rundbrief Neue Folge erscheint vierteljährlich.

Als Anteil zur Deckung der entstehenden Kosten gilt eine unverbindliche Preisempfehlung von jährlich 40,- DM/sFr, 280,- öS, Einzelheft 15,- DM/sFr, 100,- öS.

Der Freiburger Rundbrief e.V. ist gemäß dem Freistellungsbescheid des Finanzamtes Freiburg vom 30. 4. 1996 als Körperschaft berechtigt, „entsprechende Spendenbescheinigungen für steuerliche Zwecke auszustellen“. Für Spenden unter 100,- DM gilt der Überweisungsträger als Beleg.

Bestellungen, Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungs-exemplare bitte an die Geschäftsstelle.

Konten: LIGA Spar- und Kreditgenossenschaft eG München, BLZ 750 903 00,
Konto-Nr. 22 158 45
Postbank Karlsruhe, BLZ 660 100 75, Postgiro Kto-Nr. 1406 00-756
Schweizerische Bankgesellschaft, Basel/Schweiz, Konto-Nr. 902570.01 V

Geschäftsstelle: Freiburger Rundbrief, Habsburgerstr. 107, D-79104 Freiburg,
Tel. (07 61) 38 67 90, Fax (07 61) 3 86 79 14, E-Mail: Fr_Ru@t-online.de

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

ZA 8881



INHALT

Leitartikel

Ruth Ahl

Feminismus im christlich-jüdischen Gespräch: Bilanz und Perspektiven 1-4

Clemens Thoma

Ende des Jahrtausends – Ende des Antisemitismus. Überlegungen zur
Papstrede (Kolloquium: Die Wurzeln des Antisemitismus) 81-84

Clemens Thoma

Vatikanische Reue – mit Einschränkungen. Kommentar zum Dokument
„Wir erinnern uns: Nachdenken über die Schoa“ 161-167

Clemens Thoma

Der Jude Jesus im Deutschen Reichstag 1904.
Konfrontation und deutsch-jüdischer Dialog 241-245

Hauptbeiträge

Eva Auf der Maur

Primo Levi – KZ Nr. 174517 246-251

Holger Banse

Konfrontation führt zum Dialog 195-198

Joel Berger

Für unser Selbstverständnis benötigen wir die Christen und ihre
Kirche nicht. (Kommentar zur Erklärung des BEFG, 255-263) 263-265

Michael Brocke

Gershom Scholem: Wissenschaft des Judentums
zwischen Berlin und Jerusalem 178-186

Roger Kardinal Etchegaray

Der andere als Geheimnis und als Herausforderung 97-103

David Flusser

Christen und Juden als Brandstifter Roms 88-90

Dagmar Hoffmann-Axthelm

Die Judenchöre in Bachs Johannes-Passion 103-111

Silvia Käppeli

Der religiöse Umgang mit Leiderfahrung bei Juden und Christen 14-21

Jochanan Koenigsmann

Hans Jonas – Ethiker der Zukunftsverantwortung 111-115

Daniel Krochmalnik

Der Nabel der Welt. Die Sonderstellung Jerusalems
in der jüdischen Tradition 187-195

Theo Mechtenberg

Gekreuzigt hätten sie nicht 252-255

Franz Mußner

Die Schoa und der Jude Jesus. Versuch einer Christologie nach
Auschwitz 272-278

Alwin Renker

Kommentar zum zweiten Teil des Katholischen Erwachsenen-Katechismus
(1995) „Leben aus dem Glauben“ 29-36

David Rosen

Der Umgang mit Vorurteilen aus jüdisch-theologischer Sicht 25-29

Walter Salmen

Orgelsynagogen zwischen 1810 und 1900 265-272

Maria Theobald

Antijüdische Äußerungen bei Erika Mann.
Anmerkungen zu erstmals edierten Briefen 4-10

Gabrielle Oberhänsli-Widmer

Die Rückkehr aus Indien.
Bemerkungen zu einem Roman von Abraham Ben Jehoschua 10-14

Mark Zonis

Juden in Thessaloniki 199-200

Dokumente

Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, Erklärung
zur Fremdenfeindlichkeit 148-149

Erich Bloch – ein vergessener jüdischer Jesus-Forscher 36-38

Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG):
„Zum Verhältnis von Juden und Christen“ 255-263

Dialogbemühungen der Evangelischen Kirchen 115-118

Die Kirche von Frankreich bittet Gott und das jüdische Volk um Vergebung . 90-97

Papst Johannes Paul II., Die Wurzeln des Antisemitismus (Ansprache)	85-87
Papst Johannes Paul II, Versöhnungsappell an B. Netanyahu und Y. Arafat	21-24
„Wir erinnern uns: Nachdenken über die Schoa“. Wortlaut des Dokumentes	167-177

Rezensionen

<i>Peter Abailard</i> , Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen (F. Niewöhner)	203-205
Oz Almog, Der Sabra (A. Feinberg)	42-43
Inge Auerbacher, Beyond the Yellow Star to America (M. Groß)	205-206
Friedrich Avemarie/Hermann Lichtenberger (Hg.), Bund und Tora (R. Oberforcher)	124-125
Leo Baeck, Werke. Band 2: Dieses Volk. Band 3: Wege ins Judentum (A. Raffelt)	201-203
Ulrike Bail/Renate Jost (Hg.), Gott an den Rändern (W. Schwendemann)	289-290
Georg Baudler, El Jahwe Abba (A. Renker)	291-292
Otto Betz, Licht vom unerschaffnen Lichte (A. Böning)	125-126
Gerhard Bodendorfer, Das Drama des Bundes (A. Vonach)	206-207
Martin Buber/Franz Rosenzweig, Die Schrift (W. Licharz)	127-128
Martin Buber/Elie Wiesel, Elias (H. Winklehner)	128-129
Naomi Bubis/Sharon Mehler, Shtika (R. Abl)	43-45
James H. Charlesworth (Hg.), The Dead Sea Scrolls. Volume 1: The Rule of the Community and Related Documents (H. A. Rapp)	45-46
Manfred Deselaers, Und Sie hatten nie Gewissenbisse? (S. Hartmann)	208-209
Detlev Claussen, Was heißt Rassismus? (E. Auf der Maur)	129-130
Walter Dietrich/Christian Link, Die dunklen Seiten Gottes (R. Oberforcher)	299-301
DKR (Hg.), Räumt die Steine hinweg (W. Schwendemann)	131
James D. G. Dunn (Ed.), Paul and the Mosaic Law (R. Oberforcher)	46-47
Irene Eckler, Die Vormundschaftsakte 1935-1958 (B. Bothe)	47-48
Eva Erben, Mich hat man vergessen (B. Bothe)	210
Hubert Frankemölle, Matthäuskommentar I und II (A. Renker)	118-124
Meta Frank, „Schalom, meine Heimat“ (H. Schernus)	294-295
Dorothee Freudenberg-Hübner/Erhard R. Wiehn (Hg.), Abgeschoben (B. Bothe)	292-293

<i>Saul Friedländer, Das Dritte Reich und die Juden. Erster Band:</i>	
<i>Die Jahre der Verfolgung 1933-1939 (H. L. Reichrath)</i>	295-296
<i>Roman Frister, Die Mütze oder Der Preis des Lebens (E. Auf der Maur)</i>	293-294
<i>Günther B. Ginzler (Hg.), Jüdisches Leben in Deutschland 1945 bis heute</i>	
<i>(R. Mack)</i>	211
<i>Manuel Goldmann, „Die große ökumenische Frage ...“ (R. Mayer)</i>	297-298
<i>Manfred Görg, Der un-heile Gott (F. Mußner)</i>	299-301
<i>Manfred Görg/Michael Langer (Hg.), Als Gott weinte (R. Oberforcher)</i>	211-212
<i>David A. Hackett (Hg.), Der Buchenwaldreport (H. Winklehner)</i>	301-302
<i>Peter Hertel (Hg.), Mit dem Gesicht zur Welt (G. Mehnert)</i>	302-304
<i>Fritz Hofmann/Peter Schmieder, Benno Elkan (W. Trutwin)</i>	304-305
<i>Kurt Hruby, Aufsätze zum nachbiblischen Judentum und zum</i>	
<i>jüdischen Erbe der frühen Kirche (H. L. Reichrath)</i>	49-50
<i>Imre Kertész, Ich – ein anderer (S. Berkholz)</i>	305-306
<i>Gaby Knoch-Mund, Disputationsliteratur als Instrument antijüdischer</i>	
<i>Polemik (F. Niewöhner)</i>	287-289
<i>Lydia Koelle, Paul Celans pneumatisches Judentum (C. Schuler)</i>	50-51
<i>Michael Krupp, Der Talmud (W. Trutwin)</i>	51-52
<i>Wolfgang Kruse (Hg.), Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext</i>	
<i>(A. Renker)</i>	212-213
<i>Aleksander Kulisiewicz, Adresse: Sachsenhausen (H. Gorbauch)</i>	52-54
<i>Nicholas de Lange, Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah (T. Decker)</i>	213-214
<i>Pinchas Lapide, Heinrich Heine und Martin Buber (W. Trutwin)</i>	54
<i>Daniel Lifschitz, Auf drei Säulen ruht die Welt (D. Krabbe)</i>	54-56
<i>Hanno Loewy, Bettina Winkler (Hg.), NS-„Euthanasie“ vor Gericht</i>	
<i>(C. Wiesemann)</i>	56-57
<i>Gabriele Mandel, Gott hat neunundneunzig Namen (U. Speckamp)</i>	215-216
<i>Anke Martiny, Israel – und du wunderst dich täglich (H. Winklehner)</i>	216-217
<i>Heinz Monz, Gerechtigkeit bei Karl Marx und in der Hebräischen Bibel</i>	
<i>(W. Zademach)</i>	217-219
<i>Soma Morgenstern, Die Blutsäule (S. Berkholz)</i>	219-220
<i>Robin Ostow, Juden aus der DDR und die deutsche Wiedervereinigung</i>	
<i>(S. Schreiner)</i>	306-307

<i>Gesine Palmer</i> , Ein Freispruch für Paulus (<i>M.-L. Gubler</i>)	57-59
<i>Max Perkal</i> , Schön war draußen (<i>E. Auf der Maur</i>)	59-62
<i>Birte Petersen</i> , Theologie nach Auschwitz? (<i>G. Bodendorfer</i>)	62-63
<i>Oscar Pinkus</i> , Aschenwolken (<i>H. Winklehner</i>)	63-65
<i>Thomas Reichert</i> (Hg.), Buber für Atheisten (<i>F. Niewöhner</i>)	65-66
<i>Hans L. Reichrath</i> , Ludwig Diehl 1894-1982 (<i>H. Schernus</i>)	221-222
<i>Gabriele Rosenthal</i> (Hg.), Der Holocaust im Leben von drei Generationen (<i>L. Rensmann</i>)	307-309
<i>Annemarie Schimmel</i> , Meine Seele ist eine Frau (<i>R. Abl</i>)	222-223
<i>Heinz Schreckenberger</i> , Die Juden in der Kunst Europas (<i>W. Trutwin</i>)	131-133
<i>Alfons Schulz</i> , Drei Jahre in der Nachrichtenzentrale des Führerhauptquartieres (<i>R. Assor</i>)	309-310
<i>Jizchak Schwersenz</i> , Die versteckte Gruppe (<i>B. Bothe</i>)	137-140
<i>Gabrielle Sed-Rajna/Ziva Amishai-Maisels</i> , Die jüdische Kunst (<i>W. Trutwin</i>)	223-224
<i>Winfried Seibert</i> , Das Mädchen, das nicht Esther heißen durfte (<i>F. Hofmann</i>)	66
<i>Lukrezia Seiler/Jean-Claude Wacker</i> , Fast täglich kamen Flüchtlinge (<i>E. Auf der Maur</i>)	133-134
<i>Jaakow Shabtai</i> , Vollendete Vergangenheit (<i>A. Feinberg</i>)	214-215
<i>Sebastian Steiger</i> , Die Kinder von Schloß La Hille (<i>G. Oberhänsli-Widmer</i>)	134-135
<i>Hilde Steppe</i> , „... den Kranken zum Troste und dem Judenthum zur Ehre ...“ (<i>S. Käppeli</i>)	224-225
<i>Werner Trutwin</i> , Wege zum Licht (<i>W. Schwendemann</i>)	136-137
<i>Josef Wohlmuth</i> , Im Geheimnis einander nahe (<i>W. Strolz</i>)	38-41
<i>Shlomo Wolkowicz</i> , Das Grab bei Zloczow (<i>B. Bothe</i>)	137-140
<i>Richard Zahlten</i> , Die Unbeherrschbaren (<i>A. Renker</i>)	140-141
<i>Erich Zenger</i> (Hg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen (<i>R. Oberforcher</i>)	142-143

Berichte

Abkommen zwischen dem Staat Israel und dem Heiligen Stuhl	146-147
Brückenbauen durch Theater (<i>A. Feinberg</i>)	234-235
Christlich-jüdische Sommeruniversität Berlin 1997 (<i>P. von der Osten-Sacken</i>)	147
Der 93. Deutsche Katholikentag in Mainz (<i>A. Renker/E. Weidinger</i>)	278-287

Emil-Frank-Institut eröffnet (<i>H. Ostry</i>)	232-233
Encyclopaedia Judaica auf CD-ROM (<i>F. B. Voll</i>)	236
Felix-Nussbaum-Haus in Osnabrück eröffnet	312-313
„Forschungsgemeinschaft 20. Juli“ (<i>G. Mehnert</i>)	230-232
Gertrud Luckner Realschule Rheinfelden (<i>G. Hüssler</i>)	67-68
Gut und Böse nach Auschwitz – Symposium in Rom (<i>D. Ansorge</i>)	144-145
Italien: Mitschuld der Kirche an der Schoa	312
Juden, Christen und Muslime brauchen eine Post-Holocaust-Theologie (<i>M. Gennert</i>)	71-72
Katholisch-jüdisches Unterrichtsprogramm in den USA (<i>F. B. Voll</i>)	233-234
„Mount Zion Award“ an eine Palästinenserin und an einen Israeli	143-144
Orientalische Juden in Zentralasien und im Kaukasus	235-236
Päpstlichen Bibelkommission: Stellungnahme zur Ansprache Johannes Paul II. (<i>E. L. Ehrlich</i>)	70-71
Slowakische Bischöfe bitten um Vergebung für Judenverfolgung	310-311
Staat Israel: 50jähriges Bestehens (<i>W. Krücken</i>)	226-230
Synagogenfund in Jericho (<i>R.-C. Goethert</i>)	233
Wiederaufgefundene Torarolle (<i>M. Groß</i>)	230
World Congress of Jewish Studies (<i>H. A. Rapp</i>)	72-74
Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz	68-70

Ad multos annos

Walter Strolz zum 70. Geburtstag	75
Clemens Thoma zum 65. Geburtstag	150-153

In memoriam

Pinchas Lapide (1922-1997)	153-155
Hermann Levin Goldschmidt (1938-1998)	314-315
Rabbiner Roland Gradwohl (1931-1998)	315

Notizen	75-78, 155-158, 237-239, 315-318
---------	----------------------------------

Leser-Echo	79, 158-159, 239, 318-319
------------	---------------------------

- Bremer, Jörg 162
 Brenner, R. R. 19
 Brenner, Rachel Feldhay 74
 Brocke, Michael 178, 179
 Brossard, Sébastien de 109, 110
 Brown, Robert McAfee 63
 Bruchfeldt 156
 Brumlik, Micha 111, 112
 Brunner, Alois 200
 Buber, Martin 38, 51, 54, 65, 66, 78, 102, 127, 128, 153, 185, 196, 229, 238, 272, 314
 Bubis, Ignatz 155, 158, 162, 317
 Bubis, Naomi 43, 44
 Büchner, Ursula 239, 319
 Buggle, Franz 292
 Bühlmann, Cecile 78
 Bünker, Michael 290
 Buren, Paul van 63
 Büttner, Ursula 231
 Buzek, Jerzy 316
 Calvin, Johannes 136
 Camon, Ferdinando 247
 Canz, August Friedrich 194
 Capovilla, Loris 156
 Carben, Victor von 73
 Carlebach, Elisheva 73
 Cassidy, Edward Idris 145, 157, 161, 163, 177
 Castritius, Helmut 73
 Celan, Paul 50, 51, 247, 248, 275–278
 Chagall, Marc 223, 275, 276, 278
 Chamberlain, Houston Stewart 130
 Charlesworth, James H. 45, 46
 Chiaretti, Giuseppe 312
 Chmielnicki, Bogdan 55
 Cicero, Markus Tullius 58
 Claussen, Detlev 129, 130
 Cohen, Hermann 314
 Cohen, Jeremy 288
 Commentucci-O'Hara, Rosalie 205
 Conegliano, Abramo da 287
 Cornet, 97
 Crüsemann, Frank 159, 289
 Cukor, George 6
 Czech, Danuta 208
 Dachs, Robert 237
 Danon, Rami 234
 Dante Alighieri 101, 215
 Dautzenberg, Gerhard 125, 142
 Dayan, Moshe 43
 Decker, Thomas 214
 Deissler, Alfons 30
 Delay, 95
 Derranger, Olivier de 90
 Derrida, J. 19
 Deselaers, Manfred 208, 209
 Devrient, Eduard 104
 Diehl, Ludwig 221, 319
 Diemling, Maria 73
 Diepgen, Eberhard 158
 Dietrich, Walter 299, 300
 Dilthey, Wilhelm 201, 203
 Dipper, Christof 231
 Dirks, Walter 219
 Dohmen, Christoph 142
 Dohnanyi, Hans von 231
 Dotan, Trudi 237
 Dreifuss, Gustav 79, 239
 Dreflen, Willi 57
 Drewermann, Eugen 292, 303
 Dschingis Khan 43
 Dubost, 97
 Dühring, Eugen 130
 Dunant, Henri 135
 Dunn, James D. G. 46, 47
 Duprey, Pierre 177
 Dwork, Deborah 238
 Dyba, Johannes 286
 Ebach, Jürgen 289
 Eberspächer, Bettina 52
 Ebert, Friedrich 216
 Eckardt, Alice 63
 Eckardt, Roy 63
 Eckert, Willehad P. 150
 Eckler, Ingrid 48
 Eckler, Irene 47, 48
 Eckler, Irma 48
 Eddy, S. K. 90
 Eder, Manfred 212
 Ego, Beate 124
 Ehrentreu, Heinrich 180
 Ehrlich, Ernst Ludwig 67, 70, 98, 153, 284
 Eid, Volker 283
 Eisenbach, Franziskus 285
 Eliade, Mircea 190
 Elieser, Rabbi 191, 192
 Eliezer der Große, Rabbi 191, 192
 Elkan, Benno 304, 305
 Epstein, Esther 284
 Epstein, Hedy 230
 Erb, Friedrich 230
 Erben, Amir 210
 Erben, Eva 210
 Erben, Peter 210
 Ernst, Hanspeter 151, 164
 Ernst, Wilhelm 30
 Etchegaray, Roger 85, 97
 Eyt, 96
 Fabry, Heinz-Josef 142
 Fackenheim, Emil 62, 71, 72, 145, 147
 Fagius, Paul 288
 Falco, di 97
 Fanon, Frantz 130
 Farhat-Naser, Sumaya 143, 144
 Faulhaber, Michael, Kardinal 165, 171
 Favreau, 97
 Feinberg, Anat 43, 215, 235
 Fest, Joachim 36
 Feurstein, Heinrich 140
 Fiedler, Peter 123, 125
 Fischer, Hedwig 8
 Fischer, Hermann 270
 Fischer, Irmitraud 142
 Fischer, Joschka 280
 Fischer, Michael 318
 Fischer, Samuel 8
 Fischhof, Erich 78
 Fischhof, Nanny 78
 Flechtheim, Alfred 304

- Fleg, Edmond 103
 Flusser, David 88, 90, 152
 Förster, Michael 57
 Fort, 96
 Fraling, Bernhard 30
 Frank, Anne 135
 Frank, Emil 232
 Frank, Meta 294, 295
 Frankel, Ludwig August 266
 Frankemölle, Hubert 118–123, 142
 Frankental, Yitzhak 143, 144
 Freud, Sigmund 5
 Freudenberg, Adolf 292
 Freudenberg, Elsa 292
 Freudenberg-Hübner, Dorothee 292
 Frey, Jörg 125
 Frick, Wilhelm 5
 Friedlander, Albert H. 201, 211, 273, 283
 Friedländer, Saul 295, 296
 Friedman, Michel 211, 232, 283
 Fries, Heinrich 212
 Frister, Roman 293, 294
 Fuchs, H. 90
 Fuchs, Ottmar 212
 Füßel, Kuno 287
 Gaillot, Jacques 281, 285
 Galinski, Heinz 211
 Gandhi, Mahatma 137
 Ganoczy, Alexandre 283
 Gans, Eduard 181
 Geck, Martin 104
 Geißler, Heiner 285
 Gennert, Michael 72
 Georgi, Dieter 290
 Gerlach, Wolfgang 231
 Gerlier, Pierre 95
 Giehse, Therese 9
 Gil, Mosche 237
 Gilon, Meir 182
 Ginzler, Günther B. 211
 Girard, René 300
 Glazar, Richard 294
 Gnilka, Joachim 273
 Gobineau, Josef Arthur, Graf 130
 Goebbels, Josef 309
 Goerdeler, Carl Friedrich 231
 Goes, Albrecht 238
 Goethe, Johann Wolfgang von 79, 158, 159, 205
 Goethert, Rolf-Christian 233
 Gogh, Vincent van 313
 Goldapper, Edith 135
 Goldhagen, Daniel J. 131, 232, 296
 Goldmann, Manuel 297, 298
 Goldmann, Shalom 73
 Goldmark, Rosa 135
 Goldschmidt, Hermann Levin 229, 314, 315
 Goodman, Martin 76
 Goodman-Thau, Eveline 71, 72, 111, 113, 115
 Gorbach, Horst 54
 Görg, Manfred 17, 211, 212, 292, 299, 300
 Göring, Hermann 309
 Gössmann, Elisabeth 285
 Gotthelf, Jeremias 314
 Govrin, Michal 74
 Gradwohl, Roland 315
 Graetz, Heinrich 185
 Graumann, Friederike 48
 Greenberg, Irving 51, 62
 Gregor der Große 76
 Gregor XVI., Papst 76
 Grinberg, Iacov 319
 Grisebach, Eberhard 314
 Grom, Bernhard 286
 Groß, Martin 206, 230
 Groß, Walter 124, 292, 301
 Grossman, David 74
 Grotz, Udo 157
 Gründer, Karlfried 179
 Grynberg, Henryk 252–255
 Guardini, Romano 137
 Gubler, Marie-Louise 59
 Guedet, 97
 Guitierrez, Gustavo 285
 Gumpert, Martin 9
 Gur, Batja 11
 Gurlitt, Wilibald 107
 Gütthoff, Elmar 34
 Haacker, Klaus 318
 Haag, Herbert 274
 Haas, Peter 144
 Hackett, David A. 301
 Hagedorn, Helmut 232
 Hahn, Hermann 140
 Hajdenberg, Henri 90
 Halkes, Catharina J. M. 303
 Halpérin, Jean 145
 Hamann, J. G. 39
 Hammer-Schenk, Harold 270
 Hannibal 43
 Harnack, Adolf von 197, 201
 Hartmann, Stephan 209
 Haumann, Heiko 316
 Hebel, Johann Peter 317
 Heidegger, Martin 112, 114
 Heine, Heinrich 54, 78, 268
 Heine, Salomon 268
 Heineman, Isaak 397
 Heller, Moshe 236
 Hellmund, Frank 234
 Heloisa 203
 Hemmerle, Klaus 226
 Hengel, Martin 47
 Hengsbach, Friedhelm 287
 Henrix, Hans Hermann 82, 111, 112, 198, 226, 283
 Herbulot, 97
 Herodes d. Gr. 233
 Hertel, Peter 302
 Herweg, Rachel Monika 3
 Herzig, Arno 227, 229
 Herzl, Theodor 227
 Herzog, Rabbi 28
 Herzog, Roman 78, 155, 237, 278, 279, 317
 Heschel, Susannah 3
 Heß, Moses 195
 Heydrich, Reinhard 310
 Hildegard von Bingen 283
 Hildesheimer, Wolfgang 301
 Himmeler, Heinrich 208, 309

Hirschfelder, Ulrike 179
 Hitler, Adolf 6, 47, 79, 84, 130, 141, 232, 245, 295, 296, 309, 311
 Hochhuth, Rolf 155
 Hoffmann, Peter 231
 Hoffmann-Axthelm, Dagmar 103, 318
 Hofius, Otfried 47, 273
 Hofmann, Fritz 66, 304
 Hommel, Fritz 180, 185
 Hopf, Friede 64
 Höppner, Reinhard 287
 Höß, Rudolf 208, 209
 Hruby, Kurt 49, 98
 Huber, Gottlieb 140
 Huber, Wolfgang 303
 Hübner, H. 47
 Hummel, Reinhart 285
 Hünermann, Peter 282
 Hüssler, Georg 68
 Ibn Arabi 223
 Immenkötter, Herbert 284
 Innozenz III., Papst 93
 Isaac, Jules 99, 156, 176, 276
 Jäck, Markus F. 239
 Jacobi, Friedrich Heinrich 159
 Jacobsohn, Bernhard 269
 Jacobson, Israel 267, 268
 Jarjoui, Emil M. 24
 Jaschke, Hans-Jochen 282
 Jehoschua, Abraham Ben 10, 11, 12, 13, 14
 Jehuda Halevi 128, 192, 193, 204, 289
 Jelzin, Boris 316
 Jepsen, Maria 285, 303
 Jessen, Nathan 210
 Jizchak der Schmied, Rabbi 191, 192
 Jochanan, Rabbi 191
 Jochum, Herbert 284
 Jodl, Alfred 309
 Johannes Paul II., Papst 21, 24, 70, 75, 76, 81, 82, 85, 91, 95, 98, 99, 152, 161, 163, 167–169, 170, 174–177, 209, 272, 287, 315, 316
 Johannes XXIII., Papst 155, 156, 176
 Jonas, Hans 51, 62, 111–115, 247
 Jonas, Lore 113
 Jonas, Regina 3
 Jordan, 97
 Joschua, Rabbi 191, 192
 Josel von Rosheim 73
 Josephus Flavius 190, 191, 274
 Jost, Renate 289
 Joyce, James 215
 Jüngel, Eberhard 281
 Jüngst, Britta 2
 Justin 49
 Kadushin, Max 297
 Kaléko, Mascha 131
 Kaniuk, Yoram 53
 Käppeli, Silvia 14, 159, 225
 Karl d. Gr. 265
 Kasper, Franz 140
 Kasper, Walter 30
 Katzav, Mosche 157
 Kaufmann, Franz-Xaver 282, 303
 Kaufmann, Walter 198

Keel, Othmar 318
 Kegl, Jürgen 290
 Kehl, Medard 286
 Keitel, Wilhelm 309
 Kellenbach, Katharina von 2
 Kertész, Imre 62, 294, 305, 306
 Kertelge, Karl 47
 Kessl, Werner 239
 Kessler, Hans 123
 Kessler, Rainer 290
 Keval, Susanna 3, 284
 Kinkel, Klaus 238
 Kittel, Gerhard 296
 Klappert, Bertold 63, 201
 Klatzkin, Jacob 236
 Klaus, Ekkehard 231
 Klein, Charlotte 4
 Klemperer, Klemens von 231, 232
 Klenicki, Leon 162
 Klüger, Ruth 78
 Knoch-Mund, Gaby 287, 288
 Koelle, Lydia 50, 51, 275–277
 Koenigsmann, Jochanan (Pseudonym) 111
 Kogon, Eugen 301
 Kohl, Helmut 78, 316, 317
 Kolb, Annette 6
 Komornicki, Leszek 53
 Kook, Abraham Isaac 28
 Kopp-Oberstebrink, Herbert 179
 Korec, Jan 311
 Korenke, Tobias 231
 Koschel, Ansgar 284
 Koschnick, Hans 78, 285
 Krabbe, Dieter 56
 Kraus, Robert 230
 Kramer, Helmut 57
 Krautz, Hans-Wolfgang 203
 Krochmalnik, Daniel 161, 187
 Krücken, Wolfgang 230
 Krupp, Michael 51, 52, 213
 Kruse, Wolfgang 212
 Kübel, Karl 78
 Kubowitzki, A. Leo 174
 Kulisiewicz, Aleksander 52, 53
 Kulka, Otto Dov 196
 Küng, Hans 154, 303
 Kuschel, Karl-Josef 50, 292, 301
 Kuster, Siegfried 158
 Lafontaine, Oskar 283
 Lagerquist, Pär 88
 Lampe, Albert 286
 Landmesser, August 47, 48
 Lange, Hartmut 301
 Lange, Nicholas de 213
 Langendorfer, Hans 281
 Langer, Michael 17, 211, 212
 Lapide, Pinchas E. 54, 153–155
 Lapide, Ruth 154
 Lau, Israel Meir 316
 Laubhardt, Placidia 238
 Lauer, Simon 151, 158, 284, 319
 Laurien, Hanna-Renate 281, 282, 285
 Lavater, Johann Kaspar 79, 158
 Lazare, Bernard 101

- Legnani, Roberto 188
 Lehmann, Georg 271
 Lehmann, Karl 30, 279–281, 283, 287
 Lehmann, Robert 271
 Leibl, Wilhelm 304
 Leibler, Gary 236
 Lenin, Wladimir I. 195
 Lentzen-Deis, Wolfgang 232
 Lenzen, Verena 284
 Leo XIII., Papst 165
 Lerner, Motti 234
 Lessing, Gotthold Ephraim 194
 Leutheusser-Schnarrenberger, Sabine 285
 Leutzsch, Martin 290
 Levi, David 146
 Levi, Lorenza 248
 Levi, Primo 62, 241, 246–251, 293, 294
 Levi, Renzo 248
 Levi-Mühlsam, Else 36
 Lévinas, Emmanuel 19, 38–41, 113, 147, 208, 209
 Levinson, Nathan Peter 150
 Levinson, Pnina Navé 3
 Levison, John R. 124
 Lévi-Strauss, Claude 130
 Levy, Amnon 234
 Lewandowski, Louis 269, 271
 Libeskind, Daniel 312
 Licharz, Werner 128, 201
 Lichtenberg, Bernhard 165, 171
 Lichtenberger, Hermann 47, 124, 125
 Lichtenstein, Roy 224
 Liefmann, Else 292, 293
 Liefmann, Martha 292, 293
 Liefmann, Robert 292, 293
 Lifschitz, Daniel 54, 55
 Lill, Rudolf 79
 Lindemann, Benedikt 143, 144
 Link, Christian 299, 300
 Liszt, Franz 266
 Loewy, Alfred 292
 Loewy, Hanno 56
 Loewy, Therese 292
 Lohfink, Norbert 150, 291
 Lombardus, Marcus 287, 288
 Lopez, Aharon 145, 147, 156
 Loshitzky, Yosefa 74
 Lovsky, Fadiev 99, 102
 Lubitsch, Ernst 6
 Lücke, Dörte 25
 Luckner, Gertrud 67, 68, 150, 153, 186, 237, 238, 284
 Ludewig 158
 Ludewig, Johannes 282
 Ludwig, Gisela 318
 Lühe, Irmela von der 4, 5, 9
 Lukas, Leopold 78
 Lustiger, Jean-Marie 91, 97
 Luther, Martin 103, 105, 107, 108, 128, 136, 198, 243, 290, 298
 Lütz, Manfred 282
 Luz, Ulrich 154
 Maas, Hermann 78
 Mack, Rudolf 211
 Mahler, Gustav 304
 Mahler, Maier 267
 Maier, Johann 45, 46
 Maimonides, Moses 28, 193, 194, 298
 Mandel, Gabriele 215
 Mann, Erika 4–9
 Mann, Katja 5
 Mann, Klaus 6, 7, 8
 Mann, Thomas 4–6, 8, 9
 Mannheimer, Isaak Noah 268
 Marcus, 96
 Maritain, Jacques 93
 Markion 99
 Marrus, Michael R. 96
 Martini, Carlo 68
 Martiny, Anke 216
 Marx, Karl 217, 218, 219, 242
 Mattheson, Johann 109, 110
 Maurer, Xaver Josef 140
 Mauriac, François 96
 Mauthner, Fritz 66
 Maybaum, Ignaz 274, 275
 Mayer, Albert 271
 Mayer, Reinhold 298
 Mechtenberg, Theo 252
 Mehler, Sharon 43, 44
 Mehnert, Gottfried 232, 304
 Meiendresch, Walter 309
 Meindre, 96
 Meir, Golda 174
 Meissner, Christina 79
 Meister, Julius 140
 Melanchthon, Philipp 136, 298
 Memmi, Albert 130
 Mendelssohn, Bartholdy, Felix 104, 111
 Mendelssohn, Moses 79, 158, 159, 187, 194, 314
 Mendes-Flohr, Paul 66
 Menzel-Severing, Hans 304
 Merkel, Angela 280
 Metz, Johann Baptist 63, 145, 212, 303
 Meusel, Rainer 279
 Meyer, Hans Joachim 278
 Meyerbeer, Giacomo 266, 268
 Michel, D. 274
 Middendorf, Heinrich 157, 158
 Mieth, Dietmar 35
 Milgrom, Jacob 46
 Mitlewski, Heiko 313
 Modigliani, Amedeo 223
 Mödl, Ludwig 30
 Mohammed 187
 Molères, 96
 Molitor, Joseph 180
 Moltmann, Jürgen 17, 63, 154, 212
 Moltmann-Wendel, Elisabeth 285
 Monléon, 96
 Montezemolo, Andrea Cordera Lanza di 146
 Monz, Heinz 217, 218
 Moore, James F. 63
 Morgenstern, Soma 219, 220
 Morpurgo, Lucia 246
 Moussaron, 95
 Müller, Christiane 103
 Müller, Johannes 108, 110
 Müller, Josef 286
 Müller, Karlheinz 142

- Müller, Ludwig, Reichsbischof 221
 Münster, Sebastian 288
 Münz, Christoph 273
 Mußner, Franz 151, 154, 212, 241, 272, 274, 278
 Mussolini, Benito 310
 Muszyński, Henryk 78
 Nachman von Bratzlaw 55
 Nathan, Joseph 174
 Naumann, Uwe 4
 Navarro-Valls, Joaquin 147
 Necker, Gerold 179
 Neef, Heinz-Dieter 124
 Neißer, Horst 211
 Nero, Kaiser 88, 89, 90
 Netanyahu, Benjamin 21, 23, 24, 75
 Netanyahu, Benzion 236
 Netzer, Ehud 233
 Newman, John Henry 31, 35
 Nickels, Christa 285
 Niewöhner, Friedrich 66, 179, 182, 185, 205, 289
 Nobel, J. 267
 Nolte, Claudia 285
 Nossol, Alfons 285
 Nussbaum, Felix 312, 313
 O'Connor, John 77
 Oberforcher, Robert 47, 125, 143, 301
 Oberhänsli-Widmer, Gabrielle 10, 135
 Oegema, Gerbern S. 125
 Oesch, Josef Marius 142
 Oesterreicher, Johannes M. 151
 Oestreicher, Paul 303
 Olmert, Aliza 234
 Orchamp, 96
 Ornellas, d' 97
 Osten-Sacken, Peter von der 49, 147, 212
 Ostow, Robin 306
 Ostry, Hardy 233
 Ott, Hugo 292
 Paepcke, Lotte 317
 Palagi, L. B. 89
 Palmer, Claus-Michael 57, 59
 Palmer, Gesine 57–59
 Panafieu, 96
 Pannenberg, Wolfhart 154
 Pascal, Blaise 202
 Pasinya, Laurent Monsengwo 279
 Pater, Wim de 120
 Paul VI., Papst 33, 34, 155
 Paul, Jean 268
 Pawlikowski, John 145
 Paxton, Robert O. 96
 Péguy, Charles 101
 Peiser, Jacob 271
 Perels, Joachim 57
 Peretti, A. 90
 Perkal, Max 59, 60–62
 Perrone, Lorenzo 248
 Persch, Martin 77
 Pestalozzi, Johann Heinrich 135
 Pestalozzi, Karl 79
 Pétain, Philippe 91
 Petersen, Birte 62, 63
 Petuchowski, Jakob J. 151, 153, 272
 Philo von Alexandrien 37, 190
 Picandet, 96
 Pieper, August 226
 Pinkus, Oscar 63, 64
 Pius IX., Papst 165
 Pius XI., Papst 79, 87, 93–95, 155, 171, 172, 227
 Pius XII., Papst 87, 155, 162, 166, 172, 174
 Plaskow, Judith 3
 Platek, Felka 313
 Platon 319
 Poliakov, Léon 96
 Pollaczek, Maximilian 271
 Pollefeyt, Didier 144
 Pollien, 97
 Popieluszko, Jerzy 252–254
 Poulain, 96
 Preissner, Jenny 68
 Pressler, Mirjam 210
 Prestel, Anna Zanco 9
 Preysing, Konrad Graf von 165
 Primor, Avi 77, 211
 Proskauer, Erwin 48
 Proust, Marcel 215
 Qimron, Elisha 46
 Quarracino, Antonio 77
 Raacke, Günter 159
 Rabin, Lea 229
 Rabin, Yitzhak 43
 Radday, Yehuda Thomas 239
 Raffelt, Albert 203
 Ragin, Sanford 147
 Rahner, Karl 39, 154, 219, 291
 Rakusa, Ilma 305
 Ramakrishna 137
 Rapoport-Albert, Ada 74
 Rapp, Hans A. 46, 72
 Raske, Michael 289
 Rathenau, Walther 304
 Ratzinger, Joseph 34, 35
 Rau, Johannes 303
 Reichert, Thomas 65, 66
 Reichgauer, Eduard 140
 Reichrath, Hans L. 50, 221, 296, 319
 Reiter, Johannes 286
 Rendtorff, Rolf 82, 198
 Renker, Alwin 29, 90, 97, 124, 141, 153, 155, 167, 213, 278, 292
 Renner, Theodor 140
 Rensmann, Lars 309
 Ribbentrop, Joachim von 310
 Ricard, 96
 Richard, Wilhelm 140
 Ricoeur, Paul 209
 Rieger, Hans-M. 125
 Ritter, August Gottfried 271
 Rödl, Wolfgang 286
 Röhm, Eberhard 296
 Römer, C. 89
 Roos, Lothar 30
 Roosevelt, Franklin D. 6
 Rosen, David 25
 Rosenberg, Albert G. 301
 Rosenberg, Alfred 141, 199
 Rosenstein, Gerson 270
 Rosenthal, Gabriele 307

- Rosenzweig, Franz 51, 78, 101, 127, 128, 153, 185, 196,
 202, 229, 272, 314
 Rosi, Francesco 249
 Röstel, Gunda 286
 Rotermund, Hans-Martin 275
 Roth, Cecil 236
 Rothko, Marc 223
 Rothschild, Lord 228
 Rotter, Hans 30
 Rouet, 96
 Rousseau, Henri 313
 Rubaschow, Salman (s. Schazar) 180, 181
 Rubenstein, Richard 62
 Rudin, James 78
 Rudnik, Ursula 74
 Sabbatai Zwi 78
 Sachs, Nelly 131
 Saint-Saëns, Camille 266
 Sala, Irene Levi 318
 Saladin, Sultan 193, 194
 Salberg, Wilhelm 144
 Salfeld, Siegmund 269
 Saliège, Jules G. 93, 95
 Salmen, Walter 241, 265, 267, 271
 Sanders, Ed Parish 125
 Sandkühler, Thomas 231
 Sarasohn, Kantor 271
 Sarell, M. 18
 Sauerbier, Edith 4
 Scarlatti, Alessandro 107
 Schäfer, Gerd 319
 Schäfer, Hans Christoph 57
 Schäfer, Peter 179, 183
 Scharping, Rudolf 281, 285
 Schatz, Andrea 179
 Schäuble, Wolfgang 281–283, 286
 Schavan, Annette 283
 Schazar (s. Rubaschow, Salman) 180, 181
 Scheffczyk, Leo 30
 Schernus, Hildegard 222, 295
 Schiffman, Lawrence 46
 Schimmel, Annemarie 222, 223
 Schirmann, Jefim Ch. 178
 Schlatter, Adolf 290, 296
 Schmid, Peter 316
 Schmidt, Albert 281
 Schmidt, Renate 286
 Schmieder, Peter 304
 Schmitz, Theodor 34
 Schmorak, Anna 182
 Schnackenburg, Rudolf 30
 Schneemelcher, W. 89
 Schneider, Reinhold 301
 Schockenhoff, Eberhard 33
 Scholem, Arthur 179
 Scholem, Betty 179
 Scholem, Gershom 51, 161, 178–186, 239
 Schönborn, Christoph 237
 Schönherr, Annemarie 303
 Schottroff, Luise 290
 Schottroff, Willy 289, 290
 Schreckenberg, Heinz 131, 132
 Schreiner, Stefan 273, 307
 Schröter, Klaus 5
 Schubert, Kurt 150
 Schuler, Christian 51
 Schulte, Ingolf 219
 Schulz, Alfons 309, 310
 Schwan, Gesine 282
 Schwarz, Leo 280, 285
 Schwarzer, Alice 285
 Schweikart, Angelika 179
 Schweitzer, Albert 105
 Schwemer, Anna Maria 124
 Schwendemann, Wilhelm 131, 137, 290
 Schwersenz, Jizchak 137–140
 Seckbach, Fern 236
 Sed-Rajna, Gabrielle 223
 Segal, George 224
 Sehn, Jahn 209
 Seibert, Winfried 66
 Seiler, Lukrezia 133
 Selge, Karl-Heinz 34
 Semrad, Ludwig 138
 Semrad, Wanda 138
 Seneca, Lucius Annaeus 89, 90
 Shabtai, Jaakow 214, 215
 Shaked, Gershon 11
 Shan, Ben 223
 Shedletsky, Itta 179
 Siegele-Wenschkewitz, Leonore 290
 Sitruck, Joseph 91
 Slawik, Kristiana 128
 Smend, Friedrich 106, 110
 Smith, Gary 183
 Sobol, Joshua 234, 235
 Sodano, Angelo 75
 Söding, Thomas 273, 278, 284
 Sölle, Dorothee 289
 Soosten, Joachim von 63
 Sophokles 41
 Soulier, 96
 Soutine, Chaim 224
 Sparr, Thomas 179
 Speckamp, Ursula 216
 Spielberg, Steven 234
 Spinoza, Baruch 187, 204
 Spitta, Philipp 105
 Staab, J. 271
 Stasiewski, Bernhard 171
 Stauffenberg, Brüder 231
 Steffensky, Fulbert 290
 Stegemann, Ekkehard 316, 317
 Steiger, Sebastian 134, 135
 Stein, Edith 238
 Steinacker, Peter 279
 Steinberg, A. 18
 Steins, Georg 142
 Steinsalz, Adin 228
 Steinschneider, Moritz 182, 183
 Stemberger, Günter 142
 Stendebach, Franz Josef 290
 Steppe, Hilde 224, 225
 Sternberg, Hazel 76
 Sternberg, Sigmund 76, 77
 Stoecker, Adolf 221, 241–243
 Stöhr, Martin 150, 154, 290
 Stolpe, Manfred 156

- Strack, Hermann L. 213
 Strauss, Richard 266
 Streicher, Julius 231
 Strolz, Walter 41, 75
 Stuckenbruck, Loren T. 46
 Stuhlmacher, Peter 154
 Sulzer, Salomon 267, 269
 Süßmuth, Rita 158, 211, 317
 Talmon, Shemaryahu 151
 Tauran, Jean-Louis 157
 Théas, 95
 Theobald, Maria 4
 Thieme, Karl 102
 Thierfelder, Jörg 296
 Thoma, Clemens 2, 17, 36, 79, 81, 85, 98, 143, 144, 150,
 151–153, 161, 164, 212, 227, 228, 241, 272, 273, 275
 Thomas von Aquin 31, 195, 298
 Thomas, 97
 Thomas, Rudolf 203
 Thomazeau, 96
 Thüsing, Wilhelm 278
 Tigellinus 89
 Tischner, Josef 209
 Tiso, Jozef 311
 Talim, Asher 74
 Toaff, Elio 145, 312
 Toland, John 57–59
 Tresmontant, Claude 102
 Troki, Isaak 289
 Trutwin, Werner 52, 54, 133, 136, 137, 224, 305
 Tryphon 49
 Tschaikowskij, Peter I. 266
 Tsur, Muki 186
 Tucholsky, Kurt 56
 Turczynski 316
 Ucko, Hans 68
 Ulrich, Hans G. 113, 114
 Urbach, Ephraim E. 178
 Vad, Petra 212
 Valentin, Carl 304
 Vansteenbergh, 95
 Vath, Ulrike 67
 Vingt-Trois, 97
 Vlk, Kardinal 280
 Vogel, Bernhard 279
 Vogt, Johann 140
 Volk, Ludwig 171
 Voll, Fritz B. 234, 236, 238, 317
 Vonach, Andreas 207
 Wachsmann, Hertha 139
 Wacker, Jean-Claude 133
 Wagner, Harald 281
 Wagner, Klaus 234
 Wagner, Richard 130
 Waldenfels, Hans 285
 Wallach-Faller, Marianne 3
 Wallenberg, Raoul 317
 Walser, Martin 35, 36
 Walter, Bruno 6, 9
 Walter, Franz 34
 Walter, Lotte 6
 Walther, Johann 110
 Walther, Johann Gottfried 109
 Wanke, Joachim 282
 Weber, Charlotte 60, 62
 Wedekind, Frank 304
 Weidinger, Elisabeth 278
 Weigelt, Horst 79
 Weinzierl, Erika 237
 Weisner, Christian 282
 Weissler, Friedrich 296
 Welte, Bernhard 209
 Werblowsky, R. J. Zwi 79, 158
 Wernstedt, Rolf 157
 Westermann, Claudia 52, 53
 Westerwelle, Guido 286
 Wetter, Friedrich 30
 Wetz, Franz Josef 114
 Wiehn, Erhard Roy 292
 Wiesel, Elie 62, 63, 128, 129, 247, 251, 294, 301, 317
 Wiesemann, Claudia 57
 Wigoder, Geoffrey 236
 Wikenhauser, Ute 223
 Wilckens, Ulrich 154
 Wild, Peter 223
 Willebrands, Johannes 161
 Willi, Thomas 49
 Wind, Renate 290
 Windisch-Graetz, Madeleine 215
 Winklehner, Herbert 65, 129, 217, 302
 Winkler, Bettina 56
 Wisliceny, Dieter 200
 Wohlmuth, Josef 38, 41
 Wohnhaas, Theodor 270
 Wolff, Edith 139
 Wolkowicz, Bella 138
 Wolkowicz, Frieda 138
 Wolkowicz, Moses 138
 Wolkowicz, Rubin 138
 Wolkowicz, Shlomo 137–140
 Wyschogrod, Edith 147
 Wyschogrod, Michael 297
 Zacharias, Thomas 16
 Zademach, Wieland 219
 Zahlten, Richard 77, 140
 Zahlten-Hall, Maria 141
 Zauzich, Maria-Christine 280
 Zeller, Dieter 120
 Zenger, Erich 142, 284
 Zevi, Tullia 312
 Zimmermann, Moshe 239
 Zonis, Mark 199, 200
 Zulehner, Paul M. 281, 286
 Zunz, Leopold 181, 183
 Zvili, Nissim 316

Zu diesem Heft

In dieser Nummer des Freiburger Rundbriefs kommen zuerst vier Frauen mit bemerkenswerten, für den christlich-jüdischen Dialog wichtigen Beiträgen zu Wort. Die sich anschließenden, von Männern verfaßten Beiträge sind Dokumentationen oder Kommentare zu Dokumentationen. Das Gesamt der Beiträge bildet ein Mosaik, das der heutigen Gesprächslage samt ihrer Schwierigkeiten und Hoffnungen Ausdruck verleiht.

Die Redaktion

Feminismus im christlich-jüdischen Gespräch: Bilanz und Perspektiven

Ruth Ahl*

Anlässlich einer Studentagung zur Mitgliederversammlung des Deutschen Koordinierungsrats der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit vom 10. bis 11. Mai 1997 in Bonn hinterfragte die Journalistin Ruth Ahl den jüdisch-christlichen Dialog in bezug auf die Frauenbewegung. Sie kritisierte den interesselosen Parallellauf und plädierte für eine Integration beider Bewegungen.

In extremen Kreisen der Frauenbewegung wurden Religionen allgemein und jüdisch-christliche Tradition im besonderen für die Minderbewertung von Frauen undifferenziert verantwortlich gemacht. Andererseits wurde in Kreisen des weitgehend von einer Männer-Elite geführten jüdisch-christlichen Dialogs die Frauenfrage bagatellisiert. Ihre Erwähnung erntete, selbst bei Frauen, Unverständnis bis Ablehnung. In den USA hatten bereits in den späten siebziger Jahren jüdische Feministinnen heftig darauf reagiert, daß sowohl christliche wie sogenannte postchristliche feministische Theologinnen das Judentum und seinen Monotheismus für den sogenannten ‚Mord an der Göttin‘ und für den ‚Sieg des Patriarchats‘ verantwortlich machten und auf dem Hintergrund eines düster gemalten frauenfeindlichen Judentums Jesus als ersten

* Ruth Ahl, geb. 1927, freie Publizistin und Vortragstätigkeit, 1947-1986 Redakteurin der Zeitschrift *Frau und Mutter*; 1990 Veröffentlichung des Buches *Eure Töchter werden Prophetinnen sein* (Herder) und Auszeichnung mit dem kath. Journalistenpreis für eine Artikelserie zur feministischen Theologie.

Feministen hochstilisierten. Diese amerikanische Auseinandersetzung wurde hier zunächst kaum rezipiert. Erst als die evangelische Theologin *Katharina von Kellenbach* diesen Fragenkomplex auch auf die deutsche Szene übertrug, kam der Stein ins Rollen. Überwiegend im evangelischen Raum wurden die zutagegetretenen theologischen Antijudaismen zur Debatte gestellt und in bemerkenswert hohem Maße auch ausdiskutiert. Dabei stellte sich heraus, daß die meisten feministischen Theologinnen antijudaistische Vorurteile unkritisch übernommen und in ihre eigenen theologischen Entwürfe mit eingebaut hatten. In Einzelfällen wurden sogar Veröffentlichungen zurückgezogen und überarbeitet. Kritisch anzumerken ist, daß diese außerordentlich wichtige Diskussion von den Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit nicht aufgegriffen wurde. *Clemens Thoma*, ein namhafter Vertreter des christlich-jüdischen Dialogs, hatte bereits Mitte der achtziger Jahre die visionäre These vertreten: „*Die Theologie der Befreiung, die feministische Bewegung und die jüdisch-christliche Begegnung werden das geistige Antlitz der Welt von morgen gestalten und verändern.*“ Er wies dabei auf die Dynamik dieser drei Strömungen hin, die darin übereinstimmten, daß sie bestehende Unrechtsstrukturen kritisierten.

Gerade die feministische Bewegung, inklusive ihrer religiösen Komponente als feministische Theologie und jüdisch-christlicher Dialog, könnten sich geschwisterlich nahe sein. In ihrem 1996 erschienenen Buch „*Auf der Seite des Todes das Leben. Auf dem Weg zu einer christlich-feministischen Theologie nach der Schoa*“¹ stellt Britta Jüngst bedauernd fest, daß sich die beiden Diskussionszusammenhänge „*getrennt voneinander zu behaupten*“ suchten. Ziel ihrer Arbeit ist, die beiden Fragestellungen aufeinander zu beziehen. Sie hofft, „*daß besonders der erfahrungsbezogene Ansatz feministischer Theologien für das krisengeschüttelte jüdisch-christliche Gespräch in der Bundesrepublik Deutschland bedeutsam werden könnte*“.

Auch im deutschen Judentum geht die Zeit der Einheitsgemeinden, wie sie in den Nachkriegsjahren sich entwickelt haben, ihrem Ende entgegen. Eine jüngere Generation von Jüdinnen beginnt, gegen den Stachel eines ihnen nicht mehr gemäß erscheinenden Frauenbildes in diesen Gemeinden zu löcken. Solche Entwicklungen im zeitgenössischen deutschen Judentum müßten von den christlich-jüdischen Gesellschaften aufgegriffen werden. Sie sollten Foren schaffen, wo sich jüdische und christliche Frauen, die über die herkömmlichen Rollenzuweisungen in ihren Denominationen hinausgewachsen sind, ohne sie verlassen zu wollen, austauschen und einander bestärken könnten.

1) Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1996, vgl. FrRu 1/1997, 52.

Ich nenne nur ein Stichwort: Die Schekkhina-Vorstellung im mystischen Strang des Judentums. So hat zum Beispiel die allzu früh verstorbene *Marianne Wallach-Faller* aus Zürich die weibliche Schekkhina-Anrede für Gott in ihre Gebets-Formulare eingebaut. Welcher Bedeutungsreichtum gerade mit der Schekkhina-Vorstellung ins Gottesbild einziehen kann, das sei hier nur angedeutet. *Pnina Navè Levinson* hat drei bedeutende Bücher zu dem hier anstehenden Fragenkomplex veröffentlicht.² In „*Eva und ihre Schwestern*“ hat sie selber den Schritt getan zum vollen Bekenntnis zu einer jüdisch-feministischen Theologie. Das Erstaunliche ist, daß nicht nur Frauen aus dem liberalen oder Reformjudentum, sondern auch orthodoxe Jüdinnen anfangen, ihre Tradition mit frauenbewußten Augen anzusehen. Pnina Navè Levinson gibt aber auch zu verstehen, wie wenig die breitere Öffentlichkeit sich dieser Problematik stellt. Höchst aufschlußreich ist auch das Buch „*Die jüdische Mutter – das verborgene Matriarchat*“ von *Rachel Monika Herweg*³, einer Schülerin von Pnina Navè Levinson.

In den USA gibt es seit fast 30 Jahren eine reiche jüdisch-feministische Literatur. Nur ganz wenig davon ist ins Deutsche übersetzt, nicht einmal der von *Susannah Heschel* vor ca. vierzehn Jahren herausgegebene und seither mehrmals wieder aufgelegte Klassiker „*On Being a Jewish Feminist*“⁴. Auch die wichtige Sammlung von jüdischen Frauen-Gebeten und spirituellen Frauen-Texten „*Miriam's Well*“⁵ gibt es nicht auf Deutsch, und schon gar nicht die seit 1979 bestehende jüdische Frauenzeitschrift *Lilith*, von der *Susanna Keval* sagt, daß sie ihr Lebensbrot sei. In „*Und wieder stehen wir am Sinai – Eine jüdisch-feministische Theologie*“ fordert *Judith Plaskow*⁶ nicht weniger als ein Zurückgehen bis zum Sinai, um den vergessenen und verdrängten Frauenanteil in der jüdischen Überlieferung herauszuarbeiten.

Abschließend soll noch an zwei Frauen erinnert werden, deren Andenken auch ein Anliegen der christlich-jüdischen Gesellschaften sein sollte: *Regina Jonas*, die erste deutsche Rabbinerin, 1935 vom liberalen Rabbiner von Offenbach ordiniert, eine Frau mit Vorbild- und Schrittmacher-Funktion für die inzwischen zahlreichen Rabbinerinnen. 1902 in Berlin geboren, wurde Regina Jonas 1942 nach Theresienstadt deportiert und ist 1944 in Auschwitz umge-

2) *Eva und ihre Schwestern – Perspektiven einer jüdisch-feministischen Theologie*, 1992; Was wurde aus Saras Töchtern – Frauen im Judentum, ³1993; *Esther erhebt ihre Stimme – Jüdische Frauen beten*, 1993; Gütersloher Verlagshaus (Gerd Mohn).

3) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, vgl. FrRu 3/1995, 226-227.

4) Schocken Books & Knopf, New York 1995.

5) Untertitel: *Rituals for Jewish Women Around the Year*. Biblio, New York 1990.

6) *Edition Exodus*, Luzern 1992.

bracht worden. Die andere ist *Charlotte Klein*.⁷ 1914 in Berlin geboren, emigrierte sie in den dreißiger Jahren nach Israel, fand dort den Weg zum Christentum und trat 1945 in Jerusalem dem Orden der Sionsschwestern bei. Sie hat ihr Jüdisch-Sein nie verleugnet. Als sie 1984 in London starb, sprachen im Totengottesdienst für diese katholische Nonne vier Rabbiner das Kaddischgebet. Rabbiner *Lionel Blue* hielt die Predigt unter dem Motto „*Ist schwer zu sein ein Yid*“. Charlotte Klein entfaltete eine breitgefächerte Dozententätigkeit in den USA und in England und veröffentlichte 1975 ein wichtiges Buch über die Antijudaismen in der zeitgenössischen christlichen Theologie, speziell der deutschen. Dieses Buch wurde von der theologischen Wissenschaft nicht rezipiert, ja totgeschwiegen – bis heute.

- 7) Das Hedwig-Dransfeld-Haus in Bendorf hat 1992 ein Erinnerungsbuch mit Texten von ihr und über sie herausgebracht: Edith Sauerbier (Hg.), Charlotte Klein – „Pionierin der Verständigung“ (vgl. FrRu 2/1995, 141-142).

Antijüdische Äußerungen bei Erika Mann

Anmerkungen zu erstmals edierten Briefen

Maria Theobald*

Thomas Manns (1875-1955) Lieblingstochter Erika (1905-1969) galt der literarischen Welt bereits in den letzten Lebensjahrzehnten ihres Vaters als dessen authentische Stimme.¹ Selbstredend wäre eine Biographie Thomas Manns aus der Feder seiner Tochter ein Dokument unermesslichen Werts gewesen. Tatsächlich erwog sie die Abfassung eines umfassenden Lebensbildes ihres Vaters; ihre eigenen Lebensumstände aber verhinderten deren Durchführung. 1996 erschien im Rowohlt Verlag posthum unter dem Titel „Mein Vater, der Zauberer“ eine kommentierte Zusammenstellung von Briefen, Essays und weiteren Kurztexten², die „eine Nahaufnahme des Schriftstellers, wie sie nur aus der Sicht einer besonders engen Vertrauten möglich ist“ (Klappentext), darstellen.

* Anglistik- und Theologiestudium in Regensburg, 1985-1990 Studienrätin an einem Berliner Gymnasium.

1) Sie redigierte seine Romane und Essays und konzipierte seine politischen Äußerungen nach 1948.

2) Erika Mann, Mein Vater, der Zauberer (hg. v. Irmela von der Lühe und Uwe Naumann), Hamburg 1996.

Am aussagekräftigsten ist Teil I des Bandes. Er dokumentiert den Briefwechsel zwischen Erika Mann und Thomas Mann bzw. den Eltern aus den Jahren 1919-1955 in Auswahl, jedoch *alle* erhaltenen Briefe und Telegramme der Tochter Erika. Zum Teil werden sie hier erstmals veröffentlicht. Nur ausnahmsweise folgt Gegenbrief auf Brief. Trotzdem wird durch die fortlaufende Lektüre nicht fortlaufend geschriebener Briefe ein hoher Spannungsbogen erzeugt und durchgehalten.³

Erika Manns Briefe fesseln durch ihren direkten und zupackenden, teils auch saloppen Stil. Inhaltlich sind sie der Spiegel einer größtmöglichen Vertrautheit zwischen Vater und Tochter, einer dichten gegenseitigen Anteilnahme am künstlerischen und schriftstellerischen Wirken sowie an den *politischen* Einstellungen. So ist es nicht verwunderlich, daß die herbe Kritik gerade der Tochter am Schweigen des Vaters zu den politischen Vorgängen in Deutschland zwischen 1933 und 1936, den ersten Jahren seines Exils, diesen tief beunruhigt.⁴ Erika Mann hatte ihr Unbehagen mit dem heraufziehenden Nationalsozialismus bereits Januar 1933 öffentlich bekannt und künstlerisch präsentiert: in den Aufführungen des Münchner literarischen Kabarets „Die Pfeffermühle“, dessen Gründerin und Leiterin sie war. *„Wand an Wand mit dem berühmten Hofbräuhaus spielte die Pfeffermühle. Während der ‚Führer‘ dort vor Parteigenossen seine Antrittsrede als Reichskanzler hielt, saß der Reichsinnenminister Frick in der Vorstellung der Pfeffermühle und machte sich Notizen.“*⁵ Es wundert nicht, daß wenige Wochen nach dem erfolgreichen Start des Kabarets Teile des Programms verboten wurden. Nach der Verhaftung von Theaterfreunden⁶ wurde die Emigration der „Pfeffermühle“ unausweichlich. Bei immer deutlicherer Politisierung des Programms im Schweizer Exil blieben Konflikte mit den rechten Frontisten nicht aus. Arbeitsbesessen und mit größter Geschicklichkeit organisierte Erika Mann „Pfeffermühlen“-Vorstellungen in vielen europäischen Ländern.⁷ Bei Vortragsreisen im ameri-

3) Nur zwei Briefe der Auswahl stammen aus der Feder Katja Manns; nichtsdestotrotz sind sie für das Gesamtbild unverzichtbar.

4) Auch viele seiner Freunde hatten eine politische Stellungnahme von Thomas Mann erwartet und gefordert. Sigmund Freud in seinem Schreiben zu Thomas Manns 60. Geburtstag 1935: „Sie werden auch in Zeiten und Lagen, die das Urteil verwirren, den rechten Weg gehen und ihn anderen weisen.“ Nach: Klaus Schröter, Thomas Mann. Rowohlt's Monographien. Hamburg, 26. Aufl. 1994, 111.

5) Irmela von der Lühe, Erika Mann. Eine Biographie, Frankfurt/New York 1993, 76.

6) „Ein Wunder, daß wir noch frei waren“, so Erika Mann im Rückblick auf März 1933, nach Irmela von der Lühe, a. a. O., 77.

7) Insgesamt gab „Die Pfeffermühle“ 1034 Vorstellungen in knapp vier Jahren. 85% der präsentierten Texte hatte Erika Mann selbst geschrieben. Vgl. Irmela von der Lühe, a. a. O., 73.

kanischen Exil machte sie das nationalsozialistische Gedankengut bekannt und warb um Verständnis für die Emigranten aus Deutschland. Sie betrieb *fund raising*, besorgte Künstlern aus Deutschland (Pseudo-)Jobs in Hollywood, knüpfte Kontakte zu F. D. Roosevelt und ermöglichte erst so das Überleben von deutschen Künstlern im Exil.⁸

So überzeugend ihre entschiedene Abscheu vor dem Nationalsozialismus generell war, so sehr frappieren *eindeutig antisemitische Äußerungen* in mehreren ihrer Briefe. Jeder der hier in ihrer chronologischen Abfolge zitierten Texte ist *erstmalig veröffentlicht*. (Die Typographie folgt den Originalen.) Am 26.11.1939 schreibt Erika Mann an Thomas Mann im Rahmen des Briefschlusses: „*Seid umhalst, – heut sprech ich bei den Judensäuen[,] und sie wollen auch noch, daß ich ihrem verfluchten Zionismus zum Munde rede. Will ihn aber nur als highly humanitarian¹⁰ preisen*“ (143).

In einem Brief vom Ostersonntag, 13.4.1941¹¹, fügt Erika Mann in einem Postscriptum eine Strategie an, Geld für die finanzielle Basis von Klaus Manns zweiter Exilszeitschrift zu beschaffen: „*Wenn man den Onkels [gemeint: Filmregisseur E. Lubitsch, 1892-1947, und Filmproduzent G. Cukor, 1899-1983] vermittelt hochpersönlicher Schmeichelei und hoch-politischen, sowohl wie kulturellen Getues, je eine Zweitausenderin aus den Juden-Nasen ziehen könnte, wäre damit nicht nur an sich viel getan – sondern es wäre vor allem überdies der Teufel Strelnin aufs äußerste zu beeindrucken – und am Ende wäre es der elenden Mühe wert*“ (152). Wieder am Ende eines Briefes (vom 22.4.1941) findet sich folgender Satz: „*Annettli [d. h. die Schriftstellerin Annette Kolb, 1870-1967] rührt mich eher und ist besser als all die Juden zusammengenommen. Vor allem ist sie leidenschaftlich an den Vorkommnissen¹² interessiert und dies mehr, als an der eigenen Person. Die Juden hingegen? Vater, omei!*“ (154). Am 20.1.1944 berichtet Erika Mann ihrem Vater Neues über Lotte Walter (1903-1970), Tochter von Bruno Walter (1876-1962): „*Lottes amant ist in die Türkei verreist, um dort etwas für die Juden zu tun, die ihrerseits, wegen des unendlich philosemitischen Aufsatzes, den ich bei Liberty ein-*

8) Im Juni 1940 gründet sie mit anderen das „Emergency Rescue Committee“, das – nach dem Einmarsch der Deutschen ins Vichy-Frankreich – mehreren hundert europäischen Hitler-Geignern die Einreise in die USA ermöglicht.

9) D. h.: Erika Mann hält einen Vortrag vor einer Gruppe amerikanischer Juden.

10) „highly humanitarian“ kann nur ironisch verstanden werden. Generell ist in den Briefen die Tendenz zu beobachten, daß Pointen eines Textes in englischen Begriffen oder Ausdrücken wiedergegeben werden.

11) Dieser Brief ist bereits in gekürzter Form veröffentlicht, jedoch ohne das Postskriptum.

12) Weder der briefliche Zusammenhang noch die Anmerkung der Herausgeber geben Aufschluß darüber, was mit „Vorkommnissen“ gemeint ist.

rücken ließ¹³, ebendort so ruinös gegen mich stänkern, daß mein Antisemitismus demnächst in den Himmel wachsen wird. Das ungeheuerliche Pack gerät außer sich über und gegen jeden, der den geringsten Zweifel daran aufkommen läßt, daß die Araber eine bössartige Erfindung der Engländer seien und sie, die Juden, die master race und genau und ausschließlich what we are fighting for“ (178/179).

Alle Äußerungen muten an als generelle ethische Verurteilung des Jüdischen, verbunden mit dem Freibrief für eine bewußte, unehrlich-heuchlerische Haltung im Umgang mit Personen jüdischer Abstammung. Auffällig ist auch die Schärfe, in der das Mittel der Ironisierung eingesetzt wird, bis hin zum blanken Sarkasmus.

Während sich der Hintergrund des dritten Briefausschnitts schwer aufhellen läßt, ist der Angelpunkt der vierten Äußerung eindeutig festzumachen: ein Artikel Erika Manns im New Yorker „Liberty Magazine“ mit dem Titel „The Powder Keg of Palestine“. Erika Mann war im Laufe des Zweiten Weltkriegs auf europäischen und außereuropäischen Kriegsschauplätzen als Kriegsberichterstatteerin tätig, im Jahre 1943 als Korrespondentin der amerikanischen Armee in Ägypten, Palästina und in Persien. Der „Palästina Aufsatz“, wie sie ihn in einem unveröffentlichten Brief an ihren Bruder Klaus vom 13.11.1943 nennt, muß ihr sehr am Herzen gelegen haben: „Liberty hat meinen schoenen Palästina Aufsatz zusammengestrichen, dass man ganz blass wird. Weil naemlich die Striche nicht der Laenge wegen, und nicht einmal aus politischen Gruenden erfolgten, sondern nur, um die pièce literarisch zu verderben und jedes stilistischen und menschlichen Charmes zu berauben. Schlecht muss es sein, sonst gefaellts ihnen nicht.“¹⁴

Tatsächlich ist der Text aus heutiger Sicht in Aufbau und Inhalt „philosemitisch“. Ausgehend von der Beobachtung vor Ort, daß Palästina ein „Pulverfaß“ ist, versucht sie, einer amerikanischen Leserschaft die Geschichte des Landes und der beiden Völker näherzubringen, tendenziell projüdisch. Das „Pulverfaß Palästina“ wird in der Einleitung dem „Arab aggressor“ zur Last gelegt. Sie plädiert für eine Fortdauer der Britischen Mandatsregierung unter verstärktem Engagement der Vereinigten Staaten. Dann stellt sie fünf mögliche Wege vor, favorisiert selbst aber den fünften: „Palestine might become an independent binational state wherein immigration would be limited according to economic considerations only.“

13) Bezug: Erika Mann, The Powder Keg of Palestine. In: „Liberty Magazine“, 8.1.1944, 15 und 58/59.

14) Zitiert nach einer Photokopie des Originalbriefs, die mir das Erika-Mann-Archiv der Stadtbibliothek München dankenswerterweise zur Verfügung stellte.

Erika Manns Brief vom 20.1.1944 läßt ahnen, daß zionistische Kreise in den Vereinigten Staaten ihren Artikel deshalb befeindeten, weil er Palästina nicht ausschließlich von einem jüdischen Staat regiert sehen wollte; möglicherweise hatte man den Aufsatz auch als antisemitisch diffamiert, was er de facto nicht ist, und somit die Autorin provoziert, im Privatkontakt mit dem Vater tatsächlich antisemitische Diktion in bestürzender Weise zu verwenden.

Brisanter noch wird der Sachverhalt, sollte die Biographin Erika Manns mit folgender Behauptung zum besagten Palästina-Aufsatz recht haben: *„Etwas indes ignorierten alle fünf Modelle, etwas, das die Reporterin empfunden, beschrieben und kritisiert hat. Der Haß der Araber auf die Juden, ihre Angst vor einer Majorisierung durch den jüdischen Bevölkerungsanteil, waren nicht nur irrational und nationalistisch, sie waren auch, und nicht zum wenigsten, Folge von Überheblichkeit und Herablassung, von Dünkel und eitlen Pioniergeist, den die Juden den Arabern gegenüber an den Tag legten. Sie hatte es selbst gespürt, und Erika Mann beschrieb und analysierte, was sie spürte. Ihr Auftraggeber, 'Liberty Magazine', strich genau das weg.“* Als Quelle wird in der Biographie Erika Manns Brief an den Bruder Klaus vom 13.11.1943 angegeben. Aber eben dieser Brief spricht von Kürzungen *„nicht der Laenge wegen, und nicht einmal aus politischen Gruenden [...]“*.

Im Kontext der zitierten antijüdischen Ausfälle sind weitere Beobachtungen von Interesse. Sie kreisen alle um Gottfried Bermann (1897-1995), Schwiegersohn des jüdischen Verlegers Samuel Fischer (1859-1934). Thomas Manns Verleger Bermann-Fischer hatte im September 1933 den Schriftsteller aufgefordert, sich von der Emigrantenzeitschrift „Die Sammlung“, die von Thomas Manns Sohn Klaus im Querido-Verlag Amsterdam herausgegeben wurde, in deutlicher Weise zu distanzieren.¹⁵ Im Hintergrund stand die nicht zu gefährdende, unmittelbar bevorstehende Veröffentlichung des ersten Bandes von Thomas Manns Tetralogie „Joseph und seine Brüder“. Auch hinsichtlich der „Pfeffermühle“ hatte der S. Fischer Verlag Thomas Mann aufgefordert, Distanz zu bewahren. In einem privaten Brief an Hedwig Fischer weist Thomas Mann dieses Ansinnen brüsk zurück und drückt seine Hochachtung vor der politischen Gesinnung seiner Tochter Erika aus (Teilabdruck des Briefes auf S. 470). Anfang 1936 war der S. Fischer Verlag in die Schlagzeilen der Europäischen Zeitungen geraten. Ein Artikel in der Pariser Emigrantenzeitschrift „Das Neue Tage-Buch“ vom 11.1.1939 stellte die Behauptung auf, Gottfried Bermann-Fischer und sein Verlag gingen mit Genehmigung der

15) Thomas Mann empfand dies als „empörende Erpressung“ (Tagebucheintrag vom 12.9.1933).

NS-Behörden ins Ausland als Pseudo-Emigrantenverlag, Bermann-Fischer sei „Schutzjude des nationalsozialistischen Verlagsbuchhandels“. Dies war in Wirklichkeit eine bössartige Verleumdung. Erika Mann war von der Richtigkeit dieser Äußerungen überzeugt und konnte somit die öffentliche Ehrenerklärung ihres Vaters¹⁶ für Bermann-Fischer nur verurteilen: *„Doktor Bermann ist, soviel ich weiß, die erste Persönlichkeit, der, seit Ausbruch des dritten Reiches, Deiner Auffassung nach, Unrecht geschieht, zu deren Gunsten Du Dich öffentlich äusserst ... Er selbst ist unbedeutend bis zum Rührenden. Sein Einfluß allein ist bedeutend, – der Einfluß eines gesichtslosen Geschäftsjuden ...“* (92/93, Brief vom 19.1.1936)¹⁷.

Es bleibt unbestritten, daß Erika Manns öffentlich gesprochenes und schriftlich publiziertes Wort politisch eindeutig ist: Voller Engagement kämpft sie gegen politische Lethargie, Apathie, gegen Gefühlskälte und – gegen die Einschüchterung und Verfolgung von Künstlern, auch von Juden.¹⁸ Zeitweilige Lebensgefährten Erika Manns, die Schauspielerin Therese Giehse (1898-1975), der Schriftsteller und Arzt Martin Gumpert (1897-1955), waren jüdischer Abstammung, ebenso Bruno Walter: die große Liebe ihres Lebens, eine Liebe in Verborgenheit zum ursprünglich väterlichen Freund¹⁹. Es ist nur zu verständlich, daß in den bisher veröffentlichten Briefen Erika Manns Äußerungen, die als jüdenfeindlich eingestuft werden könnten, ausgespart wurden. Im Gegensatz zu Thomas Manns Briefen, die schon in der Entstehung ein größeres Publikum im Blick haben²⁰, sind Erika Manns Briefe Gelegenheitschriften, veranlaßt durch eine konkrete private oder politische Situation, oft provozierte Antwort und nur für den Empfänger bestimmt.

Trotzdem befremdet es den Leser, wenn er mit einem antisemitischen Vokabular konfrontiert wird, das er Erika Mann nicht zuordnen will. Kann es möglich sein, daß eine gebildete, politisch hoch sensible Frau sich derart in

16) Abdruck a. a. O., 168.

17) Der Brief Erika Manns an Thomas Mann vom 19.1.1936 ist zweifellos der dramatische Höhepunkt im schriftlichen Dialog Erika Manns mit Thomas Mann. Er ist in der Mann-Literatur vielfach zitiert worden, doch immer auf der Basis der Ausgabe von Anna Zanco Prestel, Erika Mann. Briefe und Antworten. Band I, München 1984, 72-74. Darin *fehlt* auffälligerweise die Passage „der Einfluß eines gesichtslosen Geschäftsjuden ...“. In der letzten Konsequenz führt diese Affäre zu einer Erleichterung für Erika Mann und die Emigration: Thomas Mann formuliert eine klare öffentliche Absage an das Dritte Reich und ein eindeutiges Bekenntnis zur Emigration. Siehe a. a. O., 169-174.

18) Vgl. Irmela von der Lühse, a. a. O., 72-97 zu Programm und Geschichte der „Pfeffermühle“.

19) Vgl. ebd., 219.

20) Vgl. Tagebucheintrag Thomas Manns vom 23.1.1936, in dem er die Abfassung eines Briefes an seine Tochter vermerkt.

Wortwahl und Diktion verirrt? Müßte sie angesichts ihrer Sprachbeherrschung und Sprachgewalt nicht genügend adäquate Möglichkeiten finden, Enttäuschung, Empörung und Wut zu artikulieren? Im Rückgriff auf bösar-tige, diskriminierende Apostrophierungen von einzelnen Juden, bzw. des ganzen jüdischen Volkes, bedient sie sich des Vokabulars einer gesellschaftli-chen Gruppe, deren Optionen sie aber sonst nicht teilt, ja sogar bekämpft: möglicherweise ein *Indiz dafür, wie tief die deutsche bürgerliche Kultur in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts durch Antijudaismen imprägniert war.*

Die Rückkehr aus Indien

Bemerkungen zu einem Roman von Abraham Ben Jehoschua

*Gabrielle Oberhänsli-Widmer**

„*Ein privatisierender Roman in einer politisch brisanten Zeit.*“ Diesen Vorwurf mußte sich Abraham B. Jehoschua von mehr als nur einem Rezensenten gefallen lassen, als 1994 – nur kurze Zeit, nachdem der Friedensprozeß in Gang gekommen war – sein Roman „*baShiva meHodu*“ erschien, zu deutsch etwa „*Die Rückkehr aus Indien*“¹. In der Tat kommt die Handlung vordergründig als psychologischer Beziehungskonflikt daher, wobei jedoch hinter der Liebesgeschichte die Aufzeichnungen signifikanter Geistesströmungen des heutigen Israel stehen, welche auch von religionswissenschaftlichem Interesse sind. Grundriß bildet eine Art ‚Éducation sentimentale‘ vierer chrono-logisch scheinbar in Unordnung geratener Teile: 1. Verliebtheit, 2. Heirat, 3. Tod, 4. Liebe. Protagonist und Ich-Erzähler in einem ist dabei Benjy Rubin, ein junger Assistenzarzt auf der chirurgischen Abteilung eines Tel Aviver Krankenhauses, der im Konkurrenzkampf um einen Weiterbildungsposten an dieser Abteilung das Nachsehen hat. Gleichsam als Trostpflaster erhält Benjy in Sondermission die Aufgabe, den leitenden Direktor des Krankenhauses, Lazar, und dessen Frau Dori nach Indien zu begleiten, um deren Tochter Ei-nat heimzuholen, die auf ihrer Indienreise an Hepatitis erkrankt ist. Alles scheint nun darauf angelegt, daß der junge Arzt und Einat ein Paar werden,

* Dozentin für Hebräisch und Religionswissenschaft an der Universität Zürich.

1) Aus dem Hebräischen übersetzt von Ruth Achlama. Piper, München/Zürich 1996. Deutsche Übersetzung und Seitenangaben nach der hebräischen Originalausgabe.



Bucheinband
– Ausschnitt

und tatsächlich nimmt die Liebe ihren Anfang in Indien. Doch verliebt sich Benjy nicht in die Tochter, sondern in die Mutter, eine Juristin, dicklich, symbiotisch mit ihrem Mann verbunden und – wie stereotyp wiederholt wird – „eine Frau, die nicht allein sein kann“. Zurück in Israel kommt es zwischen den beiden zu einer kurzen Affäre, die bei Benjy indes so sehr zur Obsession ausartet, daß sie fortan sein Leben bestimmt. Bestrebt, mit Lazars Frau selbst im Zivilstand eine Patt-Situation zu schaffen, heiratet Benjy Michaela, eine eigenbrötlerische, selbständige junge Frau, welche die Schule kurz vor der Reifeprüfung verlassen hatte und mit Einat nach Indien gereist war. Das junge Paar hat eine Tochter: *Shiva* – der Name oszilliert zwischen der Bezeichnung der hinduistischen Gottheit und der hebräischen Bedeutung ‚Rückkehr‘. Als kurz darauf Lazar an den Folgen einer Herzoperation stirbt, intensiviert sich die Beziehung zwischen Benjy und Dori wieder, wobei Benjy versucht, auf der ganzen Linie in die Fußstapfen Lazars zu treten und schließlich seiner Frau Michaela ein Geständnis macht. Als Reaktion nimmt Michaela die kleine Tochter und reist kurzerhand mit ihr nach Indien. Diese

Situation – von der Geliebten zurückgestoßen, von der Frau verlassen, der Tochter beraubt – weckt in Benjy eine gefährliche Todessehnsucht, aus der ihn unvermutet seine Mutter rettet. Sie fährt Michaela nach und holt Shiva aus Indien zurück. Der Schluß mündet nicht in ein Happy-End, verklingt aber in der Vision einer möglichen gereiften Liebe.

Was hier als grobes Handlungsgerüst zusammengetragen ist, wird kaum die Spannung an der Lektüre nehmen, denn die Größe des Romans liegt – wie auch in den früheren Werken Jehoschuas – in der subtilen Konstruktion psychologischer Skurrilitäten, in der differenzierten Beschreibung an sich unpoe-tischer Begebenheiten (die literarische Beschreibung der Operation am offenen Herzen Lazars sucht in der Weltliteratur ihresgleichen) und im reizvollen Kontrast stereotyper Epitheta gegenüber nuancierter Handlungsmotivationen.

„Die Rückkehr aus Indien“ ist von maßgebenden israelischen Literaturkritikern als psychologisch-privatisierend eingestuft worden. Batja Gur („*ha'arez*“ vom 8. April 1994) und Gershon Shaked („*Modern Hebrew Literature*“ 14, 1995) interpretieren den Roman als Umsetzung eines psycho-

analytischen Grundstoffes, charakterisieren die Liebe Benjys zur wesentlich älteren Dori in nicht sehr origineller Weise mit dem Schlagwort des Ödipus-Komplexes. Daß aber die Dimensionen dieser Geschichte weit über den intimen Rahmen der Protagonisten hinausreichen, möchte ich anhand zweier Elemente zeigen, einerseits am formalen Aspekt, andererseits an einer möglichen zweiten Übersetzung von „*haShiva meHodu*“: „*Der indische Shiva*“, eine Übersetzung, die bedeutsame Dimensionen zu Raum und Ideologie des Romans eröffnet.

Abraham B. Jehoschua ist ein Autor, der es immer wieder versteht, den vorgeblichen ‚Realismus‘ seiner Romane mit stilistischen Innovationen zu relativieren. So versucht er in „*haShiva meHodu*“ eine neue Erzähldimension einzubringen mit fünfzehn in den Hauptfluß des Romans eingestreuten, kursiv gedruckten Einschüben. Diese Texte – aus der Perspektive eines allwissenden Erzählers betrachtet – kontrastieren erheblich zu den Bekenntnissen des Ich-Erzählers und sind als Textsorte nicht einfach einzustufen: eine Art ‚*poèmes en prose*‘, religiös-philosophische Allegorien, Verschlüsselung oder Schlüssel des Romans. Auf jeden Fall legt Abraham B. Jehoschua seine Hauptbotschaft in ebendiese schwer interpretierbaren Einblendungen. Mit ihrer Thematik von Liebe, Tod und Trennung, Schicksal, Bindung und Freiheit steht die vergeistigte Poesie dieser Passagen in krassem Gegensatz zur säkularisiert-klinischen Welt des Ich-Erzählers, wobei diese Geistigkeit ihre religiösen Sinnbilder aber gerade nicht dem Judentum entlehnt, sondern vielmehr den indischen Religionen, allen voran dem Hinduismus.

An dieser Stelle muß man nun auch die Zweideutigkeit des Romantitels einbeziehen: „*haShiva meHodu*“ als „Die Rückkehr aus Indien“ und als „*Der indische Shiva*“. Denn es sind vorerst die eingeblendeten Symbolpassagen, welche den fernöstlich religiösen Sinnstrang verdichten, beispielsweise mit Elementen wie dem dritten Auge, den göttlichen Figurinen und vor allem mit dem ständig wiederkehrenden Bild der Vögel, das der Text in direkten Zusammenhang mit dem Seelenwanderungsgedanken bringt.

Daß diese Idee die jüdische Vorstellung des *Dibbuk* übersteigt und das hinduistische Konzept der Seelenwanderung zum Modell nimmt, zeigt namentlich die Szene, in der Benjy seiner Frau den Ehebruch gesteht. Und als in ebendieser Szene eine tanzende Shiva-Statuette zerbricht, faßt Michaela den spontanen Plan, nach Indien zurückzukehren.

Damit sind wir bei der räumlichen Strukturierung des Romans, welche, wie kaum ein anderes Erzählelement, den synkretistischen Flirt des israelischen Schriftstellers ausdrückt. Da ist zunächst eine grobe Einteilung in den aufgeklärt säkularisierten Westen, zu dem auch Israel geschlagen wird, gegenüber

dem geheimnisvoll vergeistigten Indien. Der geheimnisvolle Kontinent wird ausdrücklich *mechos chefáz* genannt (436): Stätte des Sehnsens und Ziel der Wünsche. Varanasi, die heilige hinduistische Stadt am Ganges, fungiert dabei nicht nur als „Herz Indiens“ (433), sondern als heiliger Ort schlechthin. Und in beinahe schon vermessener Manier vergleicht Benjy hinduistisches mit jüdischem Erbe, indem er sagt: *„Es existiert hier etwas sehr Starkes, es ist schwierig zu erklären, etwas sehr Altes, nicht wie die historischen Ruinen bei uns, das hier ist nicht historisch, es ist greifbar wirklich“* (69).

Nicht nur, daß diese Valorisierung alarmierend ist, vielmehr noch fällt hier die Raumverteilung, verglichen mit der traditionellen hebräischen Literatur, völlig aus dem Rahmen. Über die Jahrhunderte wurden die jüdischen Dichter nicht müde, Israel und vor allem Jerusalem als Inbegriff aller Heiligkeit, als erhabenste und schönste aller Städte zu besingen. Religionsphänomenologisch betrachtet, trägt das Jerusalem der Diaspora-Literatur alle möglichen Erhöhungstopoi: Nabel der Welt, Weltenberg, Berührungspunkt zwischen Himmel, Hölle und Erde etc. Seit der im 19. Jahrhundert einsetzenden jüdischen Besiedlung des Heiligen Landes und in erster Linie seit der Eigenstaatlichkeit Israels 1948 löst sich indes in der hebräischen Literatur die räumliche Fixierung vom goldenen Jerusalem. Neue Brennpunkte der Sehnsucht werden anvisiert, und bedeutende Autoren zeichnen die heilige Stadt in ihrer religiösen Ambivalenz als Heil- und Unheilbringerin. Dieses literarische Phänomen richtet sich nun nach einem religionsphänomenologischen Grundsatz. Die Distanz entfacht die ungebrochene Erhöhung, die unmittelbare Nähe weckt das Gefahrenpotential.

Kaum ein Autor illustriert dies anschaulicher als Abraham B. Jehoschua. Bereits in seiner 1970 verfaßten Erzählung *„Drei Tage und ein Kind“* bildet Jerusalem auf sehr eigenwillige Art Dekor und Handlungsspiegel zugleich. Jehoschua biegt hier den überstrapazierten Topos des goldenen, lichtüberfluteten Jerusalem mit seinen beseelten Steinen in seine Negativvariante um: eine unheilvolle Stadt von scharfer Kühle, mit nackten Felsen. In *„haShiva meHodu“* geht Jehoschua noch einen Schritt weiter und verläßt Jerusalem, indem er die echte Spiritualität ins ferne Indien projiziert. Dies wiederum bestätigt nun zwei weitere Gesetzmäßigkeiten sowohl der Religionsgeschichte als auch der Literatursoziologie. Einerseits kann der heilige Ort nicht in der Nähe, sondern lediglich aus der Ferne sehnsuchtsvoll erfahren werden. Andererseits erlaubt nur die Sicherheit eines eigenen Territoriums, einem gewissen Synkretismus zu frönen. Das Judentum, welches sich während mehr als zwei Jahrtausenden Diaspora fremden Religionen gegenüber hermetisch abgeriegelt hat, kann sich nun im Schutz seines Staates Israel anderen Kulturen ge-

genüber unbeschadet öffnen. In Abraham B. Jehoschuas jüngstem Roman, den man durchaus als zuverlässige Gesellschaftsstudie gewisser intellektuell-säkularisierter Schichten Israels lesen kann, wird diese Öffnung eindrücklich veranschaulicht mit der Faszination indischen Götterfiguren gegenüber. Unnötig, auf das Bildverbot hinzuweisen, kennen wir im Judentum solche Statuetten doch nur von den biblischen Baalen und Ascheren, also aus der Epoche des antiken Staates Israel-Juda. Und doch ist „*haShiva meHodu*“ keine schwärmerische Huldigung an den Hinduismus, sondern vielmehr – wie es der Titel sagt – eine Rückkehr. Wenn man sich auch über den literarischen Wert der hypersymbolischen Passagen streiten kann, so muß man darin doch den Willen des Autors sehen, seinen Roman als Allegorie religiöser Geistesströmungen des modernen Israel zu lesen, Geistesströmungen, welche sich in einem kosmopolitischen Sinn anderen Kulturen gegenüber öffnen, um nicht zuletzt die eigenen Werte neu zu beleben und vertieft zu erfahren.

Der religiöse Umgang mit Leiderfahrung bei Juden und Christen

Silvia Käppeli*

Krebskranke Juden und Christen deuten ihr Leiden innerhalb derselben religiösen Motive, verleihen ihren Deutungen aber mittels unterschiedlicher Bilder Ausdruck. Dies zeigt eine wissenschaftliche Untersuchung, in welcher 100 Jüdinnen/Juden (N 29) und Christinnen/Christen (N 71) über das Religiöse in ihrer Leidenserfahrung befragt wurden.¹ Anlaß dieser Untersuchung waren meine Wahrnehmungen in der Pflege krebskranker Juden und Christen vom unterschiedlichen Umgang mit Leiden. Die Kranken erzählten spontan, wie Religion und religiöse Empfindungen in ihr Leiden hineinwirken. Ihre Geschichten klären einen Lebensbereich, der bisher von Tabus verschleiert war: von der Annahme, Religion sei eine gegenstandslose Worthülse gewor-

* Silvia Käppeli promovierte 1984 im Fach Pflegewissenschaft an der Medizinischen Fakultät der Universität Manchester und 1997 an der geisteswissenschaftlichen Fakultät der Hochschule Luzern in den Fächern Judaistik in Kombination mit Pflegewissenschaft. Seit 1989 leitet sie das Zentrum für Entwicklung, Forschung und Fortbildung am UniversitätsSpital in Zürich.

1) Käppeli S., *Zwischen Leiden und Erlösung, Religiöse Motive in der Leidenserfahrung krebskranker Juden und Christen*, Dissertation, Hochschule Luzern, 1997.

den, von der Befangenheit vieler Menschen, außerhalb der Kirche über Religiöses zu sprechen und von der bei Nichtjuden verbreiteten Annahme, Juden seien *ganz anders*. Obwohl mich meine Beobachtungen gelehrt haben, daß alle diese Annahmen so nicht stimmen, beschränke ich meine Ausführungen auf Erkenntnisse, welche die vermeintliche *Andersartigkeit religiösen Erlebens der Juden* entmystifizieren. Ich berichte über Gemeinsamkeiten und Unterschiede im religiösen Erleben der befragten Kranken.

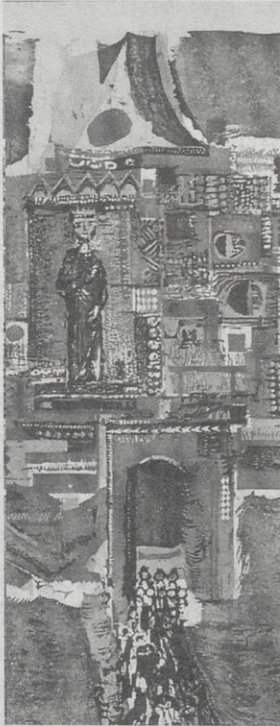
Urerfahrungen

Nur wenige Kranke konnten in ihrer Auseinandersetzung mit dem Sinn ihrer Krankheit auf theologisches oder philosophisches Wissen zurückgreifen. Sie waren auch kaum vertraut mit den Leidenstraditionen ihrer Religion. Aus ihren Leidensgeschichten geht hervor, daß die Krebsdiagnose sowohl die jüdischen als auch die christlichen Kranken vorerst auf *archaisch-creatürliche* Art erschüttert. Die Diagnose „Krebs“ wirkt wie eine „Ohrfeige“, wie ein „Erdbeben“ oder wie ein „gähnender Schacht“, in dessen Dunkel und Tiefe die Betroffenen zu stürzen drohen². Das zutiefst Aufwühlende und Transzendente dieser existentiellen Bedrohung löst bei Juden und Christen eine religiöse Reflexion aus. Sie suchen nach Ursachen, Erklärungen und Sinn ihres Schicksals. Daß sie eine *bösartige* Krankheit haben, bedeutet für viele nicht nur, daß sich maligne Zellen in ihrem Körper breitmachen. ‚Bösartig‘ hat für sie auch einen moralisch verwerflichen Beigeschmack. Eine Betroffene, die sich dadurch gekränkt fühlte, sagte: „Was hat eine Krankheit mit ‚bös‘ zu tun? Nicht einmal vom Tod sagt man, er sei böse.“ Die Krankheit, die Möglichkeit einer bevorstehenden schweren Leidenszeit oder des absehbaren Sterbens trifft die Kranken *zuerst als Menschen* und erst in zweiter Linie als Juden oder Christen. Die Art, wie der einzelne Mensch sein Leiden konkret erlebt, hängt von biographischen, lebensweltlichen und kontextuellen Faktoren ab. Seine formale Zugehörigkeit zur jüdischen oder christlichen Gemeinschaft ist nur *ein* Element innerhalb dieser Bestimmungsgrößen. Was wirkt, ist nicht die Religion, sondern die Berührung mit dem Numinosen. Dies zeigt sich in der reichhaltigen Verwendung von Naturphänomenen, mittels welcher die Kranken ihr Erleben beschreiben. Eine Frau stellte sich beispielsweise als Birke im Kastanienwald dar, um zu illustrieren, daß sie in einer feindlichen Umgebung lebt. Eine andere säte Tomatensamen in der Hoffnung, die reifen Früchte zu

2) Die in Anführungszeichen gesetzten Ausdrücke sind Zitate aus den Leidensgeschichten der Kranken.

erleben. Ein kranker Mann umarmte eines Tages einen Baum in seinem Garten, damit dessen Lebenskraft in ihn überströmen möge. Mit Bildern von sonnendurchfluteten Landschaften, erhabenen Berggipfeln und klarer Alpenluft beschreiben die Kranken Momente der Erleichterung. Die Berührung mit Krebs gleicht einer mit den Sinnen nicht faßbaren *Urerfahrung*.

Tradition wirkt



Thomas Zacharias,
Das himmlische Jerusalem
(Offb 21,2-4)

Die religiösen Motive, welche sowohl religiöse wie säkulare Kranke als Deutungsrahmen für ihre Leidenssituation herbeiziehen, können auf jüdisch-christliche Leidenstraditionen zurückgeführt werden. Die Tatsache, daß auch religiös ‚unbelastete‘ Kranke ihre Leidensgeschichten mit solchen Motiven assoziieren, kann allerdings Indiz dafür sein, daß diese Motive eher archetypisch-religiösem Empfinden als kulturellem Gedankengut entspringen. Eine Mehrzahl der Betroffenen erkennt die Krankheit als gerechtfertigte Strafe oder Belehrung von Gott her, deutet sie also aus einem *Vergeltungsmotiv*. (Vgl. Dtn 28,1: ‚Wenn du auf die Stimme des Herrn, deines Gottes, hörst, indem du auf alle seine Gebote, auf die ich dich heute verpflichte, achtest und sie hältst, wird dich der Herr, dein Gott, über alle Völker der Erde erheben‘; ebenso Dtn 28,47 f.) Viele Patienten empfinden Krankheit als *Gnade* oder *Verfügung Gottes*, der sie sich bereitwillig hingeben. Diese Haltung orientiert sich an biblischen Gestalten wie Abraham und Isaak (vgl. Gen 22), dem stellvertretend leidenden Gottesknecht (vgl. Jes 52,13-53,12), an Jesus (vgl. Mk 14,36) und an verfolgten Christen (vgl. Mt 6,10).

Vereinzelte deuten Kranke ihr Leiden innerhalb eines *apokalyptisch-messianischen Rahmens* (vgl. Dan 11,40-12,13). Bei manchen löst die Diagnose Empörung und *Vorwürfe gegen Gott* aus, weil sie als ungerechte Strafe empfunden wird (vgl. Ps 10,12-15; Mt 27, 46). Anderen Betroffenen gelingt es, ihr Leiden *mystisch zu überhöhen* (vgl. 1 Kor 15,28 ‚Gott alles in allem‘) oder sie deuten es innerhalb eines *magischen Weltverständnisses* (vgl. mSan X,1b, Die rabbinische Exkommunikationsformel für Magier, die den Namen Gottes zur

Kranken- und Wundheilung mißbrauchten). Beide, Juden und Christen, nehmen diese tief verwurzelten Sinnfindungen zu Hilfe, weil sie ihnen in ihrer Situation nicht nur als Orientierungshilfe nützlich sind, sondern weil sie ihnen auch Orte der Zuflucht, Anleitung zum Weiterleben und Hoffnung auf Erlösung vermitteln.

Entdeckungen

Jüdische und christliche Kranke thematisieren dieselben Glaubensinhalte, wenn sie über religiöse Aspekte ihrer Leidenserfahrung berichten. Dabei sind Fragen zu *Gott, zu ihrem Lebenswandel und zum Wert ihres Lebens* zentral. Juden und Christen unterscheiden sich kaum bezüglich ihrer *Gottesvorstellung*. Sie schreiben Gott dieselben Attribute, Daseins-, Verhaltens- und Wirkungsweisen zu. Angesichts ihrer Krankheit fragen beide, ob Gott gut oder schlecht, allmächtig oder in seinem Handeln beschränkt ist. Beide erkennen Gott als Schöpfer, Lenker, Richter oder Beistand. Beiden kann er zum Gegner werden. Hingegen erwägt niemand, ob Gott mit ihm leide.³ Wenn jüdische Kranke von Gott sprechen, spezifizieren sie ihre Gottesvorstellung. Sie betonen Gottes Abstraktheit, gestehen aber gleichzeitig, daß sie ihn personifizieren müssen, um zu ihm zu beten und um ihr Schicksal mit ihm zu verhandeln. Im Gegensatz dazu vernachlässigen die meisten Christen eine genaue Bestimmung ihrer Gottesvorstellung so weit, daß sie kaum zwischen Gott und Jesus unterscheiden. Tendenziell erscheint der ‚jüdische Gott‘ strenger als der ‚christliche‘. Der ‚liebe Gott‘ scheint eher eine christliche Kreation zu sein. Aber für Juden und Christen ist *die Existenz Gottes* wichtiger als seine Gestalt. Beide glauben an einen Gott, der gleichzeitig gegenwärtig und lebendig und auch verborgene Macht ist. Sie sind auch überzeugt davon, daß alle Menschen gleich sind und daß es für alle nur *ein und denselben Gott* gibt. Für alle Befragten gilt: „*Es gibt nur einen Herrgott, und der ist für alle da.*“ Daß diese Aussage ihr Bekenntnis zu ihrer eigenen Religion kompromittieren könnte, kümmert die Juden nicht.

Jüdische Kranke assoziieren ihre Vorstellungen von einer *moralisch-ethisch verantwortbaren Lebensweise* fast ausschließlich mit Handlungen der Nächstenliebe (*Mizwot*), welche für sie ein eindeutiges religiöses Konzept darstellen. Die Christen umschreiben die damit gemeinten Inhalte weniger

3) Vgl. Thoma C., *Biblischer und rabbinischer Glaube an Gott vor und nach der Schoa*, 41 f.; Moltmann J., „Die Grube – wo war Gott?“ 51 ff., beide in Görg M., Langer M., *Als Gott weinte, Theologie nach Auschwitz*, Regensburg 1997.

spezifisch mit „richtig oder anständig leben“. Das ‚*Wir-sind-noch-einmal-davongekommen-Syndrom*‘ stimmt alle Befragten versöhnlich und bewirkt, daß sie sich vornehmen, sich in Zukunft ihren Mitmenschen gegenüber großzügiger und altruistischer zu verhalten. Dies hängt damit zusammen, daß sie infolge der Krankheit den Wert ihres Lebens neu und höher einschätzen als zuvor. Durch die Aussagen mancher Juden schimmert die Beachtung des Gebotes der Erhaltung des Lebens unter allen Umständen. Verschiedene jüdische Kranke, die im Verlauf ihrer Krankheit „den Geist aufgeben“ wollten, wurden von ihren Angehörigen gezwungen, sich weiter behandeln zu lassen. In Israel machten die Ärzte ihnen klar, daß sie aufgrund der halachisch (religions-gesetzlich) begründeten jüdischen Medizin-Ethik⁴ die Behandlung nicht abbrechen durften. Juden und Christen betonten einmütig, daß sie den Reichtum ihres Lebens aufgrund der Krankheit dankbarer genießen als zuvor.

Gemeinsamkeiten in der Leidenserfahrung der Befragten betreffen nicht nur religiöse Fragen und Vorstellungen. Juden und Christen durchlaufen auch vergleichbare *Prozesse der Sinnsuche*. Sie leuchten so lange Erklärungsmöglichkeiten für ihre Krankheit aus, bis sie bei *dem* Motiv ankommen, welches dem in ihnen schlummernden ‚Religionsgut‘ entspricht. Juden und Christen interpretieren ihr Leiden gleich häufig in einem religiösen Rahmen, bzw. mit Blick auf Gott.

Zur Vertiefung der jüdisch-christlichen Gegenüberstellung verglich ich die Leidensdeutungen eines deutschen Juden, der vor dem Naziterror ins Ausland flüchten konnte, einer jüdischen Frau, die den Krieg in einem Versteck in Südfrankreich überlebte, und einer aus dem Warschauer Getto entkommenen Kranken mit den Leidensinterpretationen von jüdischen und christlichen Kranken, welche aus anderen Gründen ‚Katastrophenbiographien‘ vorwiesen.

Diese Gegenüberstellung zeigt, daß Holocaustüberlebende und Kranke dieselben Motive verwenden. Die Beobachtung stimmt überein mit den Ergebnissen einer in Israel ausgeführten Untersuchung der Religiosität bei krebserkrankten ehemaligen KZ-Häftlingen und bei anderen Juden.⁵ Jene Studie zeigte jedoch zusätzlich, daß die Überlebenden der Schoa unter dem ‚Survivor’s Syndrome‘ litten. Das heißt, daß ihr Krebsleiden vergangene Traumata reaktivierte und daß dadurch eine erfolgreiche Bewältigung der Krebskrank-

4) Steinberg A., *The terminally ill – secular and jewish ethical aspects*, Israel J Med Sci, 30 (1994) 130-135.

5) Baider L., Sarell M., *Coping with cancer among holocaust survivors in Israel: an exploratory study*, Jerusalem 1984.

heit behindert wurde. Dies deutet darauf hin, daß schwere Krisen den religiösen Glauben leidgeprüfter Menschen nicht notwendigerweise zerstören.⁶ Aber religiöser Glaube kann gewisse psycho-soziale und körperliche post-traumatische Reaktionen auch nicht durchweg kompensieren. Wie bei anderen Kranken, ist bei den Opfern des Holocaust die Krankheitsverarbeitung multifaktoriell bestimmt. Auch bei diesen Menschen ist die Leidenserfahrung eines jeden so geartet und so schwer, wie er sie subjektiv erlebt. Die Vielfalt des individuell-religiösen Erlebens der befragten Kranken ergibt einerseits eine so große Heterogenität, daß kaum mehr erkennbar ist, welcher religiösen Tradition die Betroffenen angehören. Andererseits werden Juden und Christen bezüglich den ihnen dienlichen Bewältigungsmotiven eins. Wenn es ums (Über)leben geht, treten sowohl ‚Synagoge‘ als auch ‚Kirche‘ im Bewußtsein der Leidenden in den Hintergrund. Dogmen der angestammten Religion verblassen zugunsten von konkreten religiösen Erfahrungen, Fragen und Vorstellungen, welche die einzelnen Kranken unmittelbar beschäftigen. Auch jüdisch-christliche Dispute sind nicht Themen der Kranken. Sie bilden *eine Leidensgemeinschaft*. Angesichts dieses Befundes werden auch polemische Versuche von politischer oder wissenschaftlicher Seite, das Besondere des einen oder anderen Glaubens hochzustilisieren oder zu disqualifizieren, höchst fragwürdig.⁷

Existentielles Leiden führt nicht nur zu einer Versöhnung von Vertretern verschiedener religiöser Bekenntnisse, sondern auch zu einer Art *Kristallisationsprozeß*, der dazu führt, daß Menschen auch in religiöser Hinsicht mehr und mehr „sich selbst“ werden. Ihre religiösen Anliegen können im terminalen Lebensabschnitt betonter hervortreten. Dies war beispielsweise der Fall bei einem katholischen Priester jüdischer Herkunft, welcher sein Engagement im jüdisch-christlichen Dialog seiner Nachwelt in seiner Todesanzeige zur Erinnerung hinterließ. Es traf in umgekehrter Richtung zu bei einem neuapostolischen ‚Evangelisten‘, dessen glühender Wunsch war, daß doch „die Juden endlich einsehen würden, daß Jesus der Messias ist“.

In verschiedenen Leidensgeschichten gibt es Anzeichen dafür, daß sich das *Leidensbewußtsein* der Juden von dem der Christen unterscheidet. Eine jüdische Kranke beschrieb die Juden aufgrund ihrer kollektiven Leidensgeschichte als „leidbegabtes“ Volk. Möglicherweise sind die von mir in der Krankenpflege festgestellten Unterschiede im Erscheinungsbild leidender Ju-

6) Vgl. auch Brenner R. R., *The faith and doubt of holocaust survivors*, New York 1980.

7) Vgl. J. Derridas *Essay über das Denken Emmanuel Lévinas*, in Derrida J., *Die Schrift und die Differenz*, 6. Aufl., Frankfurt a. M. 1974, 12-235.

den im Vergleich zu demjenigen der Christen in solchen Selbstwahrnehmungen begründet.⁸ Auch die *religiöse Unzufriedenheit* enttäuschter kranker Juden und Christen bezieht sich auf analoge Themen. Juden kritisieren besonders die dogmatische Enge und Sturheit des „schwarzen und immer schwärzer werdenden orthodoxen Judentums“ und die durch sie bedingten aufoktroierten Einschränkungen ihres Alltags. Trotz beschränken sie ihre ursprünglich traditionelle Lebensweise in der Folge auf „kein christliches Fleisch essen“ und auf die Einhaltung weniger Gebote, deren Übertretung die Nachbarn „im Getto“ brüskieren würde. Auch die religiös enttäuschten christlichen Kranken begründen ihren Abstand zur Kirche oder zum Seelsorger hauptsächlich mit Kritik am ‚System‘. Dazu gehört auf protestantischer Seite die fehlende Sinnhaftigkeit in Kirche und Liturgie, katholischerseits gilt sie beispielsweise der Finanzpolitik des Vatikans. Mehrere Juden und Christen begründen ihren Abstand von den Vertretern ihrer religiösen Institutionen (jedoch nicht vom Religiösen) mit deren theologischer oder sozialer Inkompetenz, die mehr Unbehagen als Trost vermittelt. Trotz dieser Parallelen haben Synagoge und Rabbiner bei den Juden weniger Gewicht als Kirche und Priester/Pfarrer bei den Christen.

Religiosität nicht Religion

Der kleine Einblick in die Leidenserfahrung krebserkrankter Juden und Christen zeigt, daß Leiden nicht primär jüdisch oder christlich, sondern *menschlich* ist. Als existentielles Geschehen veranlaßt es davon Betroffene dazu, nach Sinn zu suchen. Die Motive, die sie zur Erklärung ihrer Situation verwenden, sind Produkte ihrer religiösen Bewegtheit und Reflexion, die für Juden und Christen sowohl Archaisches als auch bewahrte, aber neu erlebte und neu interpretierte Tradition beinhalten. Nicht die Religion, sondern die Berührung durch eine göttliche Gegenwart bewirkt, daß das Religiöse im Leben vieler Kranken neue Bedeutung gewinnt. Dies erklärt möglicherweise, warum sich die Leidenserfahrungen der befragten Juden und Christen, soweit sie sich in religiösen Motiven ausdrücken, nicht unterscheiden. Aufgrund dieses Ergebnisses kann nicht von Säkularisierung im Sinne eines Verlustes an Religion gesprochen werden, obwohl die Kranken Religiöses von sich aus kaum angesprochen hätten. Meine Untersuchung liefert zwar keine Begründung für meine in der Pflege beobachteten Unterschiede im Erscheinungsbild leiden-

8) Vgl. auch S. Ben-Chorins Unterscheidung christlicher und jüdischer Haltung gegenüber dem Leiden in Schalom Ben-Chorin, *Jüdischer Glaube*, 2. Aufl., Tübingen 1979.

der Juden und Christen. Aber indem sie die Rezeption traditioneller religiöser Motive durch die Kranken sichtbar macht, zeigt sie, daß Religion auf jüdischer und auf christlicher Seite in Form lebendiger und kraftvoller Religiosität weiterbesteht. Hilfreiche Ansätze in der Begleitung leidender Juden und Christen können demzufolge nicht in ‚allgemeingültigen‘ oder von Dogmen geleiteten Ansätzen liegen. Verstehen geschieht eher in der situationsbezogenen Annäherung auf den kranken Menschen hin. Damit erledigt sich das Problem, ob mit leidenden Juden anders umzugehen sei als mit leidenden Christen.

Versöhnungsappell von Johannes Paul II. an Benjamin Netanyahu und Yassir Arafat

In den Schreiben vom 16. Juni 1997 an Netanyahu und an den Vorsitzenden des Autonomie-rates Yassir Arafat hat der Papst beide Seiten zu gegenseitigem Vertrauen, zu Kompromißbereitschaft und zur Wiederaufnahme des Friedensprozesses nach den jüngsten Spannungen im Heiligen Land aufgefordert.¹

Wortlaut des Papstbriefes an Ministerpräsident Benjamin Netanyahu

In den vergangenen Monaten habe ich eine Hoffnung gehegt, die jeden Tag neu wird: und zwar, daß das Wort „Frieden“ im Nahen Osten – und vor allem im Heiligen Land – wieder zum Hauptbezugspunkt der politischen Tätigkeit und des Engagements aller wird, sowohl in der Region selbst als auch in der internationalen Gemeinschaft. Ich weiß, daß viele Anstrengungen unternommen worden sind und daß viele Leute ihre Hilfe angeboten haben, aber ich habe leider feststellen müssen, daß Schwierigkeiten verschiedener Art bis heute unüberwindbar erscheinen. Wir müssen zugeben, daß der Dialog zwischen den Parteien, vor allem zwischen der Regierung unter Ihrem Vorsitz und den Verantwortlichen des palästinensischen Volkes, auf den so viele Hoffnungen gesetzt wurden, praktisch zum Stillstand gekommen ist.

Diese Tatsache war für mich der Anlaß, Ihnen zu schreiben im Vertrauen auf die Freundschaft zwischen dem Apostolischen Stuhl und dem Staate Israel und in dem Geist der Offenheit und Herzlichkeit, der unser Treffen im ver-

1) Der Originaltext beider Briefe in englischer Sprache findet sich in L'Osservatore Romano vom 27. Juni 1997.

gangenen Februar gekennzeichnet hat. Gleichzeitig schreibe ich an Präsident Yassir Arafat, denn ich möchte Ihnen beiden meine große Sorge ausdrücken, sowohl für die Gegenwart als auch für kurz- und langfristige Projekte, falls diese Situation andauern sollte.

Sie werden verstehen, Herr Ministerpräsident, daß dieses Ansinnen meinerseits nicht von Interessen politischer Art motiviert ist oder auf den Vorschlag praktischer Lösungen abzielt, sondern daß es von einer tiefen Empfindung des Leids herrührt, und ich glaube, daß dieses Gefühl sicherlich der Traurigkeit und vielleicht sogar der Frustration der Mehrheit der Israelis und Palästinenser entspricht. Die israelischen und palästinensischen Verantwortungsträger wissen, wie viele Menschen auf den Frieden gewartet haben und immer noch darauf warten, in der Hoffnung auf eine Zukunft, die wirklich besser für sie sein wird. Ich schließe mich ihnen an in ihrem Wunsch, zu neuen Horizonten schauen zu können, wo die Leiden, Ängste und Unsicherheiten der Vergangenheit und Gegenwart durch gegenseitiges Verständnis, Vertrauen und friedliches Zusammenleben ersetzt sein werden. Dieser Aufruf meinerseits ist in erster Linie moralischer Natur. Ich richte ihn vertrauensvoll an all jene, die sich der Suche nach dem Wohl ihrer Völker verschrieben haben. Im Namen Gottes und des Glaubens an Ihn, der uns alle eint, mögen alle Seiten eine Zunahme der Spannung und Frustration vermeiden. Die Geschichte, vor allem die des Heiligen Landes, lehrt uns: Wenn große Hoffnungen lange Zeit unerfüllt bleiben, dann können sie zu weiteren, unvorhersehbaren Provokationen und unkontrollierbaren Situationen der Gewalt führen. Das israelische und das palästinensische Volk tragen schon jetzt eine allzu schwere Last des Leidens. Diese Last darf nicht noch erschwert werden; sie verdient im Gegenteil größte Bemühungen, um Wege zu nötigen und mutigen Kompromissen zu finden. Die Anstrengungen in diese Richtung werden Ihnen sicher die Dankbarkeit der zukünftigen Generationen und der ganzen Menschheit eintragen. Denn nur wenn das Heilige Land im Frieden lebt, wird es in der Lage sein, die vielen tausend Pilger würdig zu empfangen, die im Laufe des großen Jubiläums 2000 zum Beten dahin kommen möchten.

In dem Vertrauen darauf, daß diese Worte nicht unbeachtet bleiben werden, grüße ich Sie, Herr Ministerpräsident, herzlich und versichere Ihnen, daß dieser Apostolische Stuhl immer für die Verantwortlichen der Israelis und der Palästinenser offen ist sowie für all jene, die aufrichtig und mit gutem Willen ihre Unterstützung bei der Friedenssuche anbieten möchten. Auf die Entschlossenheit und die Anstrengungen aller Parteien bei ihren Bemühungen um das Wohlergehen Ihrer Völker rufe ich den Segen und Beistand Gottes in Fülle herab.

Wortlaut des Papstbriefes an den Vorsitzenden des Autonomierates Yassir Arafat

Die gegenwärtige Lage des Friedensprozesses im Nahen Osten und insbesondere die Unterbrechung „de facto“ des Dialogs zwischen den Palästinenservertretern und der israelischen Regierung veranlassen mich, Ihnen und gleichzeitig Herrn Benjamin Netanyahu, dem Ministerpräsidenten des Staates Israel, zu schreiben. Ich wende mich an Sie, Herr Präsident, im Gedenken an die gegenseitige Wertschätzung und Aufgeschlossenheit, die unsere vielen Begegnungen immer ausgezeichnet haben. Außerdem bewegt mich meine ständige Sorge um das Wohlergehen des palästinensischen Volkes. In den vergangenen Monaten hatte ich aufrichtig gehofft und jeden Tag dafür gebetet, daß der Frieden im Heiligen Land weiterhin das wichtigste Ziel eines offenen und konstruktiven Dialogs zwischen den Parteien sowie auch das Ziel eines dauerhaften und vernünftigen Engagements seitens der internationalen Gemeinschaft bleiben werde. Ich weiß, daß es an Anstrengungen und Versuchen nicht gefehlt hat, aber leider scheint es, daß sie bis heute vergeblich waren. Ich befürchte, daß – falls diese Situation andauern sollte – es immer schwieriger sein wird, die Suche nach dem Vertrauen wiederzubeleben, das für jede Verhandlung wesentlich ist. Ich bin tief besorgt und teile die Qual jener – vor allem Palästinenser und Israelis, die sich im Stich gelassen und frustriert fühlen, sich aber trotzdem nicht der schrecklichen Versuchung hingeben, den Konflikt wieder anzufachen und ihn noch gehässiger und gewalttätiger zu machen. Sie wissen, Herr Präsident, daß ich bei der Mitteilung meiner tiefen Sorge an Sie und an den Ministerpräsidenten von Israel allein von Beweggründen der sittlichen Ordnung veranlaßt bin, in der Gewißheit, verstanden und – so wage ich zu hoffen – im Namen der Menschlichkeit und im Namen des Glaubens an den Schöpfer, Gott, der uns allen gemein ist, gehört zu werden. Im Namen Gottes appelliere ich an die palästinensischen und israelischen Verantwortlichen, vor allem das Wohl ihrer Völker und die Zukunft der jüngeren Generationen in Betracht zu ziehen. Jene Generationen sollen nicht ihrerseits das übermäßige Leid erfahren müssen, das diese beiden Völker getroffen hat. Sie müssen fähig sein, vertrauensvoll nach vorne zu schauen, in der Hoffnung auf eine bessere Zukunft, in der Provokation, Spannung und Gewalt abgelöst werden von einem neuen Zusammenleben, das für alle von Vorteil ist. Die schmerzliche Geschichte der Vergangenheit darf nicht vergeblich und nutzlos gewesen sein, aber dies ist nur durch den Weitblick der Verantwortungsträger von heute möglich, der es ihnen erlauben wird, um jeden Preis das nötige Ver-

trauen und die Kompromißbereitschaft wiederherzustellen. Ich bin mir durchaus der praktischen und technischen Schwierigkeiten bewußt, die gewiß bei jedem Abschnitt dieses Weges auftauchen werden, aber ich bin der Ansicht, daß sie mit Mut und Entschlossenheit angegangen werden müssen.

Diese Tugenden sind denen eigen, die für den Frieden arbeiten in einem Land, das sowohl für die dort ansässigen Völker als auch für die ganze Menschheit heilig ist. Millionen Gläubige, Juden, Christen und Muslime aus allen Teilen der Welt schauen auf dieses Land. Viele von ihnen wollen eine Pilgerreise dorthin unternehmen. Auch und besonders aus diesem Grund sollte dort Frieden herrschen, damit der Sinn des herannahenden großen Jubeljahrs 2000 vollkommen sei.

Ich grüße Sie herzlich, Herr Präsident, und beteuere erneut meine Nähe zu Ihnen und zum palästinensischen Volk. Ich versichere Ihnen, daß der Heilige Stuhl immer bereit ist, die Vertreter der Palästinenser und Israelis willkommen zu heißen, die guten Willens und vertrauensvoll den Frieden aufbauen möchten. Der Heilige Stuhl wird dieselbe Aufgeschlossenheit gegenüber denen zeigen, die ihren notwendigen Beitrag aufrichtig leisten wollen. Der Allmächtige Gott segne jene, die Frieden säen und das Wohl aller Völker suchen.

Laut Information des *Osservatore Romano* in deutscher Sprache vom 1. August 1997, zwei Tage nach dem Bombenanschlag auf dem Mahane-Jehuda Markt in Jerusalem, der 17 Tote und mehrere Dutzend Verletzte gefordert hatte, **dankte Ministerpräsident Netanyahu Johannes Paul II. für dessen offenen Brief** vom 16. Juni und bezeichnete den Friedensappell des Papstes als vorbildlich. Netanyahu betonte, er teile mit dem Papst die Sorge über die Verzögerungen im Friedensprozeß. Seine Regierung tue alles in ihrer Macht Stehende, um Hindernisse auf dem Weg zum Frieden zu beseitigen. Netanyahu lobte den Appell des Papstes als „offen und doch ohne Einmischung“. Er sei vorbildlich für die Region und verdiene die volle Aufmerksamkeit aller, an die er gerichtet sei. Der israelische Ministerpräsident erklärte, seine Regierung habe sich nicht durch „negative Entwicklungen wie das wiederholte Auftreten von Gewalt auf der Straße“ von der Suche nach Frieden abschrecken lassen. Am 4. September erfolgte ein weiterer Selbstmordanschlag in Jerusalem mit acht Toten und mehr als hundert Verletzten.

Von palästinensischer Seite empfing der Papst am 16. September 1997 eine hochrangige Delegation unter der Leitung von Dr. Emil M. Jarjoui, Mitglied des Exekutiv Ausschusses der PLO und Mitglied des palästinensischen Legislativrates für Jerusalem. In seiner Ansprache betonte der Papst, daß „niemand die Tragödien vergessen sollte, die die Geschichte des palästinensischen Volkes gekennzeichnet haben“. Zugleich forderte er Sicherheit für den Staat Israel, „in der tiefen Überzeugung, daß Sicherheit, Gerechtigkeit und Frieden Hand in Hand gehen“, und rief alle Verantwortlichen im Nahen Osten auf, „den Mut zu Brüderlichkeit, Dialog, Ausdauer und Frieden aufzubringen“.

Der Umgang mit Vorurteilen aus jüdisch-theologischer Sicht

David Rosen* (übersetzt von Dörte Lücke)

Vom 20. bis 21. Juni 1996 fand in Neve Ilan, Israel, eine von der Israel Interfaith Association (IIA) und der Konrad-Adenauer-Stiftung organisierte Tagung statt zum Thema „Stolz und Vorurteil. Der Umgang mit Vorurteilen aus theologischer Sicht“. Die Hauptredner behandelten das Thema aus jüdischer, christlicher und islamischer Perspektive. Der folgende Beitrag aus dem Dokumentationsbericht (Israel Interfaith Association, Israel 1997) bringt, in etwas verkürzter Form, den Standpunkt des jüdischen Referenten.

Jede Religion hat ein spezifisches Selbstverständnis. Darum besteht die Gefahr, daß *besonders* in der Religion Arroganz und Engstirnigkeit entstehen. Dennoch ist auch wahr, daß alle unsere Religionen, sicherlich die abrahamitischen Religionen – sogar alle großen Weltreligionen – eine universale Vision und ein Gefühl von Verantwortung haben.

Alle Religionen haben also ihre eigene spezifische Identität, aber auch eine universale Verantwortung gegenüber dem Menschen. Die Schwierigkeit besteht darin, ein Gleichgewicht zwischen Vision und Verantwortung halten zu können: einerseits die eigene Identität zu wahren und gleichzeitig dem Nächsten gegenüber offen zu sein.

Im Blick auf die jüdische Lehre möchte ich besonders jene Prinzipien und Lehren betrachten, die universale Verantwortung fordern. Das erste und grundsätzlichste Prinzip des Judentums ist, daß die Tora auf Genesis gründet. Das Verständnis der Natur des menschlichen Wesens, das in Genesis deutlich wird, basiert auf einem Verständnis der Natur Gottes, das in ihrem Kontext revolutionär ist. Wir kennen die abrahamitische Revolution, nicht die Revolution des Glaubens an *einen* Gott, sondern die Revolution des *ethischen* Monotheismus. Dieses Konzept geht von einem moralischen Gott, von einer moralischen Absicht der Schöpfung und einer moralischen Absicht der Existenz aus. Es ist die Rede vom Menschen, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Diese Qualität von Göttlichkeit, verstanden auf unterschiedliche Weise von verschiedenen Kommentatoren, wird in der menschlichen Fähigkeit gesehen,

* Ehemaliger Oberrabbiner von Irland, Professor für Jüdische Studien am „Jerusalem Center for Near Eastern Studies“, Vertreter der ADL (Antidefamation League) in Israel für das Interreligiöse Gespräch und Repräsentant Israels in der internationalen jüdischen Dialoggruppe im Gespräch mit dem Vatikan und dem Weltrat der Kirchen (IJCIC).

Gutes und Böses zu unterscheiden und sich auf moralische Art und Weise zu verhalten. Daß göttliche Qualität in jedem Menschen ist, macht menschliches Leben unantastbar. So sagt Rabbi Akiba, der Weise aus dem 2. Jahrhundert: „*Geliebt ist der Mensch, denn er ist im Bild Gottes geschaffen*“ (mAv 3,14). Blutvergießen vermindert das Bild Gottes in der Welt.

Diese Vorstellung wurde in die Halacha, die Gesetzeslehre, aufgenommen: So sagt die Mischna in mSan 3-4, daß die Richter die Zeugen warnen müssen vor den Konsequenzen ihrer Aussagen. Sie müssen sie warnen, denn der kleinste falsche Hinweis könnte dazu führen, daß ein Unschuldiger verurteilt wird, und das wäre so, als ob sie die ganze Welt getötet hätten. Menschliches Leben kann nicht ersetzt werden, denn jeder Mensch ist individuell geschaffen. Der Midrasch erklärt, daß erst nach der Schöpfung des Menschen männlich und weiblich voneinander unterschieden wurden. *Der ursprüngliche Adam ist sowohl männlich als auch weiblich*. Auf die Frage, warum dann von der Erschaffung eines individuellen Einzelnen am Anfang berichtet wird, antwortet die Mischna: „Der Mensch ist als Einzigartiger erschaffen worden, um dich zu lehren, daß es jedem, der auch nur *einen* Menschen vernichtet, angerechnet wird, als ob er eine ganze Welt vernichtet hätte. Wer immer aber auch nur *einen* Menschen am Leben erhält, dem wird es angerechnet, als ob er eine ganze Welt aufrechterhalten würde“ (mSan 4,5). So wird hier die außergewöhnliche Bedeutung des menschlichen Lebens betont.

Interessant ist auch die Diskussion, die in zwei anderen Midraschim zu finden ist: Die zwei großen Weisen *Rabbi Akiba* und *Ben-Azzai* diskutieren darüber, was das höchste Prinzip für soziales Verhalten im Judentum ist. Rabbi Akiba sagt: Es ist das Gebot „*Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*“ (Lev 19,18). Ben-Azzai sagt: Sei vorsichtig damit, denn du weißt so gut wie ich, daß das gefährlich sein kann. Es gibt ein wichtigeres Prinzip: „Dies ist das Buch von Adams Geschlecht. Als Gott den Menschen schuf, schuf er ihn nach dem Bilde Gottes“ (Gen 5,1). Der Midrasch erklärt so: Immer besteht die Gefahr, daß jemand seine eigenen subjektiven Erfahrungen macht und diese dann ihm zum Kriterium für menschliches Benehmen werden. Er könnte z. B. sagen: Ich will das Gebot ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst‘ so verstehen, daß es meint, ich solle meinen Nachbarn so behandeln, wie er mich behandelt. Wenn er mich schlecht behandelt, werde ich ihn schlecht behandeln. Wenn sich niemand um mich kümmert, wenn ich in Not bin, warum sollte ich mich um irgend jemand kümmern? Diese Haltung, diese Art von „wie du mir, so ich dir“ ist eine zerstörerische moralische Haltung. Deshalb müssen wir betonen, daß das Leben und die Würde des Menschen heilig sind, ungeachtet dessen, wie du behandelt wirst, ungeachtet deiner subjektiven Erlebnisse. Nach

Aussage von *Ben-Azzai* ist jeder Akt von Herabsetzung und Geringschätzung eines Menschen ein Akt der Herabsetzung und Geringschätzung Gottes. Das jüdische Selbstverständnis geht davon aus, daß bereits lange vor Abraham und damit lange vor Israel ein Bund zwischen Gott und der Menschheit bestand. Nach der Sintflut schloß Gott einen Bund mit Noah und seinen Kindern. Das heißt, er schloß diesen Bund mit der ganzen Menschheit. Ein *Bund* meint einen Zwei-Wege-Prozess: Einerseits verpflichtet sich Gott, daß er die Welt nicht zerstören wird. Andererseits wird von den Menschen erwartet, daß sie ein grundsätzlich moralisches Leben führen.

Es gibt sieben noachidische Gebote. Sie alle sind moralische Grundsätze. Aus jüdischer Sicht ist jeder, der gemäß den noachidischen Geboten lebt, ein Gerechter. Ein guter Nichtjude, der die sieben Gebote hält, die Elternschaft Gottes anerkennt, der akzeptiert, daß eine höhere Macht hinter der Schöpfung steht, eine moralische Macht, die von uns moralisches Verhalten fordert, hat Anteil an der kommenden Welt, an dem, was Christen Erlösung nennen. Die Tatsache, daß die ganze Menschheit Gott kennt, weist darauf hin, daß jedes menschliche Wesen Gott teuer ist. Im Midrasch *Tanna debe Elijahu* heißt es zu Psalm 132, „*Deine Priester laß sich kleiden mit Gerechtigkeit*“. Dieses sind die Gerechten der Völker der Welt, die Priester des Heiligen, gepriesen sei er, die in dieser Welt sind. Wenn der Psalm von „*deinen Priestern*“ spricht, die gerecht sind, spricht er nicht von Juden, sondern von Nichtjuden als gerechten Menschen. Gerechte Menschen sind wie Priester Gottes. Es spielt keine Rolle, was ihre Herkunft ist. Eine weitere Aussage aus *Tanna debe Elijahu* lautet: „*Göttlicher Geist, göttliche Inspiration, der Heilige Geist ruht auf jedem Menschen entsprechend seinen Taten, ungeachtet seiner Rasse, Herkunft, Geschlecht. Wenn eine Person sich in der richtigen Weise verhält, ruht der Heilige Geist auf ihr.*“

In unserer Tradition gibt es aber auch einige eher negative Passagen, die wir in ihrem Kontext zu verstehen versuchen sollen. Für das jüdische Volk war die Welt, in der ihre Identität und ihre religiöse Lebensweise sich entwickelte, vollkommen heidnisch. Moralische Lebensweise war in Israels Umwelt eher die Ausnahme als die Regel. Deshalb beschreibt die Tora die Welt um uns herum als pagan, als völlig im Widerspruch stehend mit jüdischen Werten und Zielen. Deshalb müssen wir eine gewisse Distanz wahren. Diejenigen, die mit uns Kontakt pflegen, müssen deshalb nicht Teil unserer Gemeinschaft sein, aber sie müssen die Werte der Gemeinschaft wenigstens respektieren und keine direkte Bedrohung für sie darstellen. Dies ist die fundamentale Unterscheidung zwischen „*nochri*“ oder „*akum*“, dem Fremden oder Götzenanbetter, auf der einen Seite und dem „*ger toshav*“ oder „*ben Noach*“, dem nicht-jü-

dischen Bewohner oder Noachiten, auf der anderen Seite. Die Basis dieser Unterscheidung ist: Der „*ger toshav*“ oder „ben Noach“ ist einer, der kein Götzenanbeter ist. Gemäß Maimonides' Definition im 12. Jahrhundert ist es jemand, der die sieben Gebote hält.

Die sieben Gebote sind das Verbot von Mord, Diebstahl, Inzest/Ehebruch, Gotteslästerung, Götzendienst. Das Verbot, ein Glied von einem lebenden Tier zu essen, ist als Verbot der Gewalt gegen Tiere zu verstehen. Das einzige positive Gebot besagt, daß der „ben Noach“ Gerichte zur Rechtsprechung haben muß, damit dem Prinzip der Gerechtigkeit gefolgt wird. Nach Maimonides ist ein Nichtjude, der so lebt, ein „ben Noach“ oder ein „ger toshav“, der in der jüdischen Gesellschaft, genau wie ein Jude, über alle zivilen Rechte verfügt.

Mit der Gründung des Staates Israel mußten die Rabbiner die Fragen der Beziehung Israels zu den anderen im Land ansässigen Religionen aufgreifen. Beide, Rabbi Kook, der erste aschkenasische Oberrabbiner, und auch sein Nachfolger, Rabbi Herzog, legten kategorisch fest, daß weder Christen noch Muslime Götzendiener sind, sondern Gläubige, die an moralischen Prinzipien festhalten. Deshalb sind Christen und Muslime, die im Staat Israel leben, als „*gerim toshavim*“ oder „*bnei Noach*“ anzusehen, als Mitglieder der Gemeinschaft, die volle zivile Rechte haben und vom Staat geachtet werden müssen.

Die negativen Dimensionen in jüdischen Texten in bezug auf Nichtjuden beziehen sich auf den Kontext einer Gesellschaft, deren Ethos jüdischer Lehre feindlich gegenübersteht. Aber wo ein Individuum moralisch lebt und glaubt, haben wir die Pflicht, ihn in unserer Mitte als einen integralen Bestandteil zu akzeptieren, zwar nicht als Teil der jüdischen Gemeinschaft, aber als Teil der zivilen Gesellschaft und wir müssen seine Rechte schützen.

Jede religiöse Tradition muß eher gemäß ihrer Teleologie als gemäß ihrer Theologie beurteilt werden, d. h. es muß gefragt werden, was das Ziel der jeweiligen Tradition ist. Bereits zur Zeit der Propheten und in unseren frühesten Ursprüngen betrachtete sich das jüdische Volk als durch den Bund mit Gott zu einer universalen Bestimmung verpflichtet. Die Grundlage für den Bund am Sinai, der wiederum grundlegend ist für das jüdische Selbstverständnis seiner religiösen Bestimmung, ist die Vorstellung, daß das jüdische Volk ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein soll. Ein Priester ist jener, der der Gemeinschaft dienen soll. Das jüdische Volk soll somit *Priester der Menschheit* sein, ihr dienen. Getan werden soll dies in der Art und Weise, wie Jesaja sagt: „... *den Weltstämmen gebe ich dich zum Licht*“ (Jes 49,6). Dadurch, daß Israel Gottes Gebote hält und nach ihnen lebt, soll es Gottes Namen in

der Welt heiligen (Lev 22,32) und der Welt als positives Beispiel dienen. Wenn wir ehrlich sind, haben wir damit noch wenig Erfolg gehabt. Wir haben noch einen langen Weg vor uns. Nichtsdestotrotz, jenes universale Ziel ist die Vision des messianischen Zeitalters (Jes 2,9 f.), einer Zeit, in der es keine Verfolgungen mehr gibt. Die Menschen leben in Frieden, kein Volk erhebt das Schwert gegen das andere Volk, die Erde ist voll der Erkenntnis Gottes wie die Meere voll sind von Wasser. Es ist der ideale Zustand von göttlichem Bewußtsein und moralischem Verhalten, das messianische Ideal für die ganze Menschheit.

Es gibt unterschiedliche Kulturen und Identitäten, jedoch kein Monopol auf Gott. Wenn er uns alle in unserer Unterschiedlichkeit geschaffen hat, bezieht er sich auch auf uns in unterschiedlicher Weise und wir, in unserer Unterschiedlichkeit, beziehen uns auf ihn. Darum finden sich die verschiedenen Völker in der Vorstellung vom messianischen Zeitalter. Es gibt verschiedene Wege, differenzierte Identitäten auszudrücken. Aber die Erkenntnis, daß wir alle Gottes Schöpfung sind, daß das Leben aller Menschen heilig ist, ist das universale Prinzip, das uns in unserem Verhalten gegenüber allen anderen Menschen, ungeachtet ihrer Rasse, Hautfarbe oder ihres Geschlechts, leiten muß.

Kommentar zum zweiten Teil des Katholischen Erwachsenen-Katechismus (1995) „Leben aus dem Glauben“

Alwin Renker*

Der zweite Teil des Katholischen Erwachsenen-Katechismus¹ geht auf den Auftrag der deutschen Bischöfe zurück, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) und von zwei Synoden in der Bundesrepublik Deutschland (1971 Dresden, 1972-1975 Würzburg) her anstehende „Katechetisierung“ zu leisten. Unter Katechetisierung versteht man die Verfügbarmachung der Wissens-Erkenntnis-Schübe im Glauben. Die Beiträge waren zu erwarten von

* Direktor des Instituts für Religionspädagogik des Erzbistums Freiburg und 1. Vorsitzender des Freiburger Rundbrief e. V.

1) Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Zweiter Band „Leben aus dem Glauben“. Herder-Verlag und Verlagsgruppe engagement, Freiburg u. a. 1995.

den theologischen Disziplinen Bibelexegese, Dogmatik, Moraltheologie und christliche Gesellschaftslehre.² Die durch den Hauptautor (Redaktor) Prof. W. Ernst, Erfurt, erstellte Fassung war 1991 zur Approbation nach Rom fertig und wurde anschließend durch die Deutsche Bischofskonferenz veröffentlicht.

Der Grundsatzteil

Die innere Sinnstruktur des Buches ist daran erkennbar, daß eine Beziehung für jedes menschliche Handeln maßgeblich und von leitendem Interesse ist: (I) Gottes Anruf und (II) die Antwort, die der Mensch darauf gibt, freilich nicht so, wie es frühere Katechismen darzutun pflegten: „*Ich bin Gott, euer Herr, ihr habt zu gehorchen*“, sondern „*Ich bin dein Gott, der dir Leben und Zukunft schenkt*.“ Diese Devise wird dann im zweiten Teil des „Moralkatechismus“ als Vorspann zu jeder einzelnen Gebotsweisung der Zehn Gebote wiederholt. Die Erträge moderner Bibelauslegung sowohl des Alten oder Ersten Testaments wie des Neuen Testaments können so in den Moralkatechismus Eingang finden. Das Schema „*Gott ruft, der Mensch antwortet*“ ist ja auch die innere Sinnmitte der Bibel. Man muß sich klarmachen, welche befreiende Erfahrung es war, daß uns der Glaube und seine Darstellung nicht wieder einmal in dogmatischer Systematik (Gotteslehre, Erlösungslehre, Sakramentenlehre usw.) dargestellt wurde, sondern in der lebensvollen Geschichte Gottes mit den Menschen, eine Geschichte der Befreiung des Menschen aus der Hand und der Macht der Menschen. Der Dekalog muß interpretiert und damit zu seinem eigentlichen Ziel, der Bewahrung von Freiheit für den Menschen, gelenkt werden.

Bei den *Grundvollzügen* (Abschn. III) und den Maßstäben (Abschn. IV) *christlichen Handelns* werden Glaube, Hoffnung und Liebe als theologische Tugenden verhandelt. Dann folgt die Besprechung der vier Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maßhalten) sowie die Lehre von Sünde und Umkehr; Werte und Normen zählen wie die Menschenrechte zu den Maßstäben des (christlichen) Handelns und sind in diesem allgemeinen Teil in ihrer Funktion beschrieben; z. B. wird die Norm generell als Schutz für den Wert angesehen: Du sollst die Wahrheit sagen – die Norm schützt den hohen Wert, der für das Zusammenleben in Wahrhaftigkeit unerlässlich ist.

2) Mitautoren waren die Exegeten Deissler/Schnackenburg, die Dogmatiker Kasper/Scheffczyk, die Moraltheologen Ernst/Fraling/Rotter, der Sozialethiker Roos sowie drei Bischöfe (Lehmann, Kasper, Wetter). Später kam noch der Pastoraltheologe Mödl (Luzern) hinzu.

Im Abschnitt V, dem letzten Abschnitt des 1. Teils des Moralkatechismus, ist abschließend vom Gewissen die Rede. Der Weltkatechismus (1992) hatte die Gewissensdefinition des Zweiten Vatikanums in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ Nr. 16 (1965) in ihrem letzten Teil unterdrückt. Die Enzyklika „*Veritatis splendor*“ (1993) hat diesen Teil, der über das irrende Gewissen spricht, das seine Würde trotz des (objektiven) Irrtums nicht verliert, wieder in die kirchliche Morallehre hereingeholt (VS Nr. 62).

Der Grund für die Beibehaltung dieser einzigartigen Vorrangstellung des individuellen Gewissens liegt darin, daß das Gewissen des Menschen den Menschen seinem Urteilsspruch unbedingt unterwirft. Das Gewissen sagt: Auf das Gute hin ist zu handeln, Böses ist nie erlaubt. Erinnert sich der Mensch – oder hat er es auch nur vor –, daß er Böses getan hat oder tun will, dann steht sein Gewissen gegen ihn auf. Diese Gewissensfunktion gilt übrigens für jeden Menschen, nicht allein für Christen. Bekannt ist von Kardinal *John Newman*, daß er auf Gewissen und Papst einen Toast ausbringen wollte, aber in dieser Reihenfolge: erst auf das Gewissen, dann auf den Papst.³

Die Gebote Gottes

Ein kritisches Moment besteht in der skeptischen Frage, ob ein vergangenes Moralsystem, wie es dem Dekalog zugeordnet war, mit der Regulierung unserer modernen Industriegesellschaft konform geht, ob die Normen im Verhalten der Menschen von damals auch für uns moderne Menschen taugen. Was den Moralkatechismus gerade in dieser Hinsicht auszeichnet, ist, daß er an Bewährtem als einem Unverzichtbaren festhält. Dies sei an zwei Beispielen in der Rezeption des Dekalogs gezeigt.

In Israel gilt, daß Gott der Geber des Landes, des Gelobten Landes ist. Wenn noch im christlichen Mittelalter – in einer Gesellschaft mit vergleichbarer Agrarstruktur – es christliche Auffassung ist, aller Boden gehöre grundsätzlich allen (Thomas v. Aquin), und dies wurde ausgerechnet in einer Feudalgesellschaft mit Leibeigenen gelehrt –, dann hält sich hier eine Auffassung durch, die noch in den Sozialenzykliken unseres 19. und 20. Jahrhunderts gilt

3) „Es gibt also, so scheint es, außergewöhnliche Fälle, in denen das Gewissen mit dem Wort eines Papstes in Widerspruch geraten kann und man dem Gewissen trotz jenes Wortes folgen muß ... Deshalb ist es niemals erlaubt, gegen unser Gewissen zu handeln, wie es das Vierte Laterankonzil sagt ... Wenn ich genötigt wäre, bei den Trinksprüchen nach dem Essen ein Hoch auf die Religion auszubringen (was freilich nicht ganz das Richtige zu sein scheint), dann würde ich trinken – freilich auf den Papst, jedoch zuerst auf das Gewissen und dann auf den Papst“ (J. H. Newman, Polemische Schriften, Bd. 4, Mainz 1959, 160-162, 171).

im Streit, ob Eigentum Diebstahl sei, oder auch ob man mit dem Eigentum ohne Rücksicht auf die Allgemeinheit verfahren könne. Wir sprechen bekanntlich heute von Nutzung, von Recht und von sozialer Gebundenheit des Eigentums.

Im 8. und 7. Jh. v. Chr. traten die Propheten⁴ im Namen Gottes gegen den Landfrevler in der Gesellschaft Israels auf und sagten ihr den Untergang als Strafe für dieses verwerfliche Tun an. Weil Land- und Bodenraub Diebstahl von Eigentum ist, wird dadurch ein elementares Menschenrecht auf Existenz, auf Sicherung von Leib und Leben verletzt. Mit dieser theologischen Rückkoppelung an die Heilsgeschichte Israels und der Kirche hat der Moralkatechismus demnach einen guten Griff getan.

Im sechsten Gebot des Dekalogs wird ein weiteres schutzwürdiges Menschenrecht angesprochen, die Regulierung der menschlichen Sexualität. Es gibt sie, die Ausübung und die Befriedigung des Triebverlangens des Menschen, aber die Ausübung ist an eng begrenzte Gelegenheiten gebunden. Es gilt das Inzest-Verbot (Verbot geschlechtlicher Aktivität unter Blutsverwandten); es gibt die Institution der Ehe. Gegen die Vergewaltigung der Frau, und sei sie auch nur eine Sklavin, ist das Amos-Wort als Anklage bewahrt (Am 2,7). In der christlichen Ära ist eine bis heute nicht bewältigte Ambivalenz zwischen echter Bejahung der Sexualität als einer guten Gabe des Schöpfers an seine Geschöpfe und einer Verteufelung des menschlichen Geschlechtstriebes zu beobachten. Zusammenfassend kann gesagt werden, daß jedes der zehn Gebote in den Kontext seiner Wirkungsgeschichte im Alten und Neuen Testament eingefügt ist. Dies geschieht durch Rückblende auf die Geschichte Gottes mit den Menschen in der Sicht der Bibel.

Die einzelnen Gebote

Die *Gebote eins bis drei* sind traditionell ausgelegt. Mit der Ausweitung im vierten Gebot, die über die (Groß)Familie hinaus den Blick auf die politische Gemeinschaft lenkt, ist sinnvoll die Verhaltensbeschreibung der Christen in Staat und Gesellschaft untergebracht. Einer bestimmten Staats- und Gesellschaftsform anzuhängen ist christlich nicht gefordert.

Im Bereich des *fünften Gebots*, des Schutzes von Leib und Leben, warnt der Moralkatechismus vor einer abweichenden Haltung, die der staatlichen Gesetzgebung zur Abtreibung keinen Widerstand leistet. Zwar sagt die heutige

4) Jes 1,15.17; 5,8-10; Mi 2,2; Sach 7,9 f. An dieser Grundkonzeption des 7. und 10. Dekaloggebots hat sich nichts geändert. Recht auf Leben gilt für alle, auch das Recht auf Arbeit als Gewährleistung von Lebensunterhalt.

Regelung des Abtreibungsparagraphen 218 zu keiner Zeit, daß Leben zu vernichten ethisch erlaubt ist, doch setzt die staatliche Rechtsprechung die Strafabwehrung für Abtreibung des Fötus innerhalb der Frist von zwölf Wochen aus. Der Grundsatz im Moralkatechismus ist, daß Leben, selbst das in einem Akt der Vergewaltigung oder Notzucht gezeugte (kriminologische Indikation), vom ersten Augenblick an unverfügbar ist. Der Schwangerschaftsabbruch ist nach dem Moralkatechismus nicht vom Problem der seelischen oder sozialen Notlage der Mutter und ihrem Selbstbestimmungsrecht her zu bedenken („*mein Bauch gehört mir*“), sondern vom Kind her gedacht Tötung. Die vielen Probleme der Schwangerschaft und ihr Abbruch sind, wie der Moralkatechismus sagt, „*mit einer solchen sittlichen Wertung ... nicht dadurch zu lösen, daß das empfangene Kind getötet wird*“ (S. 291). Vergleichbar mit der aufgezwungenen Schwangerschaft aus einer Vergewaltigung ist die Schwangerschaft in seelischer oder sozialer Notlage. Auch hier gelte, sagt der Moralkatechismus, daß das Kind ein fundamentales Recht auf Leben hat. Die heutige pränatale Diagnostik erfordert eine der Abtreibungsproblematik gleich gelagerte Einstellung, wenn die Geburt schwer- und schwerstgeschädigte Kinder erwarten läßt. Die Darlegungen des Moralkatechismus zur Genforschung, zum Verbot der Experimente an menschlichen Keimbahnzellen (1.1.1991 Embryonenschutzgesetz) sind eindeutig. Der Euthanasie wie der Transplantation gegenüber findet der Moralkatechismus mit der Aufarbeitung christlicher Sterbetradition und den theologisch auf Tod und Auferstehung Jesu hingelenkten Glauben festen Stand.⁵

Der Apparate-Medizin gegenüber beharrt die christliche Moral auf einem würdigen Tod; einer allenthalben propagierten Organspende-Bereitschaft gegenüber stellt die christliche Moral zwei Bedingungen:

1. Es muß das Hirntod-Kriterium (zerebraler Tod) angewandt sein, d. h. das irreversible Auseinanderfallen der Körperfunktionen muß feststehen.
2. Die Organentnahme muß abgesichert sein durch die ausdrückliche Zusage des Spenders. Die Zustimmung kann auch durch zustimmungsberechtigte Angehörige erfolgen.

Im Bereich des *sechsten Gebots* ist heute – auch infolge der fragwürdigen Rezeptionsgeschichte des sechsten Dekaloggebots im Christentum bis auf unsere Tage – der umfangreichste Dissens zwischen der Moral der Christen/innen und den Richtlinien des Lehramts festzustellen. Mit dem Verbot der Empfängnisverhütung durch die „Pille“ in der Enzyklika Papst Paul VI. „*Humanae vitae*“ (1968) wird jede künstlich-chemische Empfängnisverhü-

5) Vgl. E. Schockenhoff, Sterbehilfe und Menschenwürde, Regensburg 1991.

tung außerhalb der als natürlich bezeichneten Zeitwahl verworfen. Dies bis auf den heutigen Tag.

Im Zusammenhang mit dem Protest auch vieler katholischer Ehepaare gegen diese kirchliche Morallehre ist die sog. „Königsteiner Erklärung“ der Kath. Deutschen Bischöfe zu nennen (30.8.1968). Die Königsteiner Erklärung fußt durchaus auf der Lehre Papst Paul VI. Aber wenn Eheleute die Empfängnisregelung nach ihrem Gewissen entscheiden und in der kirchlichen Ehelehre keinen gangbaren Weg sehen, und dabei auch ihre verantwortete Elternschaft wahrnehmen, sollen sie sich gemäß der Königsteiner Erklärung auf ihr verantwortungsbewußtes Gewissen berufen können.⁶

Als vorläufigen Beschluß der Problematik um das „natürliche“ Verhalten des Menschen sei nur kurz auf die Sachlage verwiesen, die mit der modernen Fortpflanzungsmedizin (Biomedizin) gegeben ist. Die kirchliche Stellungnahme in „Donum vitae“, einer Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre vom 22. Febr. 1987, läßt keinen Zweifel an der Unerlaubtheit der extrakorporalen Befruchtung, der sog. heterologen Insemination. Eine gewisse Flexibilität zeigt sich in der Formulierung des Moralkatechismus S. 377, *„daß die Kirche aus gewichtigen Gründen schwerwiegende Bedenken (also kein Verbot!) gegen das Verfahren der extrakorporalen Befruchtung (selbstverständlich ist nur an die homologe gedacht) hat und mit großer Dringlichkeit davon abräät, eine extrakorporale Befruchtung vornehmen zu lassen (vgl. Gott ist ein Freund des Lebens, 63)“*. Bei Fragen der vor- und außerehelichen Sexualität und der Homosexualität wird vom Moralkatechismus festgestellt: Die Kirche kann ... *„nichteheliche Gemeinschaften nicht billigen, aber sie soll mit Menschen, die in nichtehelicher Gemeinschaft leben, im Gespräch bleiben“*. Grundsätzlich übernehmen diese Menschen ja die Wertorientierung der Kirche, sagt der Moralkatechismus, aber *„in der Frage der Normorientierung (sind sie) persönlich zu der Überzeugung gekommen, daß die von der Kirche verkündeten Normen sexuellen Verhaltens zum gegenwärtigen Zeitpunkt für sie weder begründet noch akzeptabel erscheinen“ (S. 383).*

Die Rolle des Gewissens

Das Gewissen ist die „Nabe“ am Werte-Rad. Eine Aufsatzsammlung von Kardinal Ratzinger⁷ nennt die entscheidende Perspektive, die den Papst in sei-

6) Th. Schmitz, Kardinal Bengsch und die „Königsteiner Erklärung“ in: *Adnotationes in iure canonici*, Festgabe für Franz Walter zur Vollendung des 65. Lebensjahres, hrsg. von E. Gütt-hoff und K.-H. Selge, Rodak-Vlg. Berlin 1994, 42-63.

7) J. Ratzinger, *Wahrheit, Werte, Macht*. Freiburg ³1995.

ner Enzyklika „Veritatis splendor“ bewog, irrige Tendenzen in der Gewissens-Begründung zu kritisieren⁸, die mit folgenden Worten beschrieben sind:

„Dem Gewissen des einzelnen werden die Vorrechte einer obersten Instanz des sittlichen Urteils zugeschrieben, die kategorisch und unfehlbar über Gut und Böse entscheidet. Zu der Aussage von der Verpflichtung, dem eigenen Gewissen zu folgen, tritt unberechtigterweise jene andere, das moralische Urteil sei allein deshalb wahr, weil es dem Gewissen entspricht“ (vgl. VS Nr. 36 u. Nr. 38).

Von Ratzinger wird präzisiert, was der Grund der päpstlichen Kritik ist: es mangelt dem Gewissensurteil, obzwar es die letzte Instanz ist, die (objektive) Wahrheit. Nicht schon deshalb dürfe sich ein Gewissen beruhigen, daß es ja letztentscheidlich handelt. Übrigens hätte Kardinal Newman gemäß Kardinal Ratzinger in folgender Reihenfolge seinen Toast ausbringen müssen: erst auf die Wahrheit, dann auf das Gewissen, dann auf den Papst (= kirchl. Lehramt). Eine scharfsinnige Kritik an dieser von Ratzinger vertretenen Position⁹ bedenkt die praktischen Folgen (nicht die theoretische Sicht), wenn Ratzinger die moralische Lage des Menschen existentialistisch zuspitzt. Mit dieser Interpretation lehrt Ratzingers Gewissensbegriff Zweifel am gewissenhaften Gewissen. Die subjektive Gewißheit müsse sich gemäß Ratzinger immer wieder prüfen.

Das Individuum muß bei dieser Prüfung einen objektiven Maßstab anerkennen, auch wenn es über diesen Maßstab wiederum nur subjektive Gewißheit erlangen kann. Ohne diese Voraussetzung (oder wie der Papst es sieht „Grundoption“) sei das moralische Urteil nur die Rationalisierung privater Präferenzen und sozialer Vorurteile. Wenn man aber sein Gewissensurteil in dauernder Überprüfungspflicht, nicht aber im Unschuldsbewußtsein handhaben darf, dann ist das Gewissen blockiert. Das ist, bei aller theologischen Richtigkeit, ein zu hoher Preis. Aus dieser Zwickmühle kann eine Beschreibung des Gewissens von Martin Walser heraushelfen:

„Das Gewissen ist das Unruhigste in jedem Menschen, das andauernd arbeitende, sich andauernd entwickelnde, das immer von allem Kenntnis nehmende, sich Tag und Nacht ... bis in die Träume hinein ... Keine Gewissensentscheidung wird je so positiv, daß sie als solche längere Zeit zweifelsfrei verhaltensbestimmend bleiben kann. Es sei denn, wir delegieren unser Gewissen an Staat, Religion und dergleichen. Dann haben wir aber kein eigenes Ge-

8) Vgl. D. Mieth (Hg.), *Moraltheologie im Abseits?*, Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor“ q.d. Nr. 153, Freiburg 1994.

9) Vgl. P. Bahners in F.A.Z. v. 28.10.1994, 13.

wissen mehr, sondern sind Funktionäre einer außer uns zentrierten Ordnung. Das heißt nicht, daß ein Gewissen sich aus sich selbst bilde, im Gegenteil, nichts reagiert auf so viele Einflüsse wie das Gewissen. Aber den Ausschlag gibt in jedem Augenblick das, was sich aus allen Einflüssen in uns als Gewissen gebildet hat, und eben nicht die von irgendeiner Instanz oder Autorität erlassene Weisung.“¹⁰

10) M. Walser, Laudatio zum Literaturpreis der Stadt Wurzach an Joachim Fest, F.A.Z., 20.7.1996, Nr. 167.

Erich Bloch **Ein vergessener jüdischer Jesus-Forscher**

Am 4. August 1997 jährte sich der hundertste Geburtstag von Dr. Erich Bloch (vgl. FrRu III/IV, 49), Publizist, Historiker und Landwirt, gestorben am 5. Februar 1994 in Konstanz. Bekannt ist auch seine Veröffentlichung „Die Geschichte der Juden von Konstanz im 19. und 20. Jahrhundert; eine Dokumentation“, Konstanz 1971. Frau Else Levi-Mühsam, Jerusalem (vgl. FrRu NF 4/1997, 319), die aus der Ferne den im Konstanzer Stadtarchiv aufbewahrten Nachlaß von Erich Bloch betreut, hat uns nachfolgenden, von Erich Bloch an Clemens Thoma adressierten Brief zugesandt. Blochs Brief ist eine Weiterführung von Thomas Gedanken zum Thema „Der jüdisch-christliche Monotheismus – Eine Geschichte von Mißverständnissen“.

Die Red.

Konstanz, 6. März 1983

Sehr geehrter, lieber Herr Dr. Thoma,

besten Dank für die Zusendung Ihres Vortrages „Der Jüdisch-Christliche Monotheismus – Eine Geschichte von Mißverständnissen“.

Es ist bestimmt nützlich, wenn man über Mißverständnisse zwischen den Glaubensüberzeugungen nachdenkt. Aber tatsächlich gibt es auf beiden Seiten Glaubenssätze und Lehrmeinungen, die mit der Zeit nicht mehr der Ratio standhalten. Durch die Unerbittlichkeit von Dogmen und Ritualien ist mehr Haß und Abneigung bis zu den Exzessen von Verfolgung, Inquisition und Religionskriegen in die Welt gekommen als Gottesfrieden und Verständnis. Es ist leider die Theologie, welche den wahren Jesus im Laufe der ersten Jahrhunderte so umgestaltet hat, daß die Juden jede Beziehung zu ihm verloren haben. Ich sehe nicht ein, warum die Juden grundsätzlich den wahren Jesus ablehnen sollten, wobei ich allerdings einräume, daß man auf jüdischer Seite

unter Messias etwas anderes versteht, als auf christlich-katholischer Seite. Für die Juden ist der Messias der am Ende der Tage erscheinende Friedensfürst und König der Menschheit im erneuerten Jerusalem. Man hat Jesus zum wesensgleichen Sohn Gottes gemacht, der gottgleich herrscht als Pantokrator. Wer die synoptischen Evangelien schlicht liest ohne Vorurteil unter Abzug bekannter Interpolationen, kann sich leicht ein Bild machen, was Jesus wollte und für was er sich hielt. Jesus wollte im Sinne der Propheten mehr als eine Religion des Herzens, der sittlichen Verantwortung und des gerechten Denkens als die Herrschaft des intellektuellen Dialekts. Das letztere hat Paulus in das Christentum hineingebracht. Jesus wollte eine gesunde Beziehung zu dem Gesetz und seinen Geboten, aber keine primär überspannte rabulistische Interpretation. In diesem Sinn sollte auch nicht das kleinste der Gesetze aufgehoben werden. Im Mittelpunkt seiner Lehre stand die von den Propheten postulierte Ethik der Nächstenliebe, von ihm bis zur Feindesliebe gesteigert. Man sollte wie unter Brüdern in Gemeinschaft leben, wie das Philon von Alexandrien von den Essenern historisch berichtete. Es gab auch Essener-Gemeinschaften in den Städten und im ganzen Lande Israel, vermutlich auch in Nazaret, zum Teil mit anderen Weltanschauungsakzenten, als die Qumran-essener sie niedergeschrieben haben.

Auch ich glaube als Jude an eine Sendung Jesu in seiner charismatisch offenbaren Gestalt. Ich glaube, daß wir alle den Schöpfergott als Vater haben und daß Jesus in besonderer Nähe zu ihm stand, so daß wir alle weisheitsvolle und erlösende Worte von ihm empfangen können. Aber alle Versuche einer Glaubenslehre der Trinität bleiben eine einseitige Konstruktion im Hinblick auf Gottes unausdeutbare Erscheinung. Bestimmt bedient sich Gott unendlich vieler vermittelnder Kräfte, die in uns immanent und auch transzendent erkennbar sind. Die Frage, ob Jesus Gott war, ist irrelevant. Wenn Jesus aus dem Mysterium seines selbstgewählten Opfertodes und Leidens den Menschen bis auf den heutigen Tag nahekommt, steht er uns Juden bestimmt besonders nahe. Aber der absolute Erlöser der Menschheit ist er nicht geworden. Ihm war nur eine Messianität als Teillösung gegeben – den unerlösten Menschen zu trösten und dem Heidentum den Schöpfergott der Juden nahezubringen. Hier sind unsere Berührungspunkte. Was die Kirche an heidnischen und mystischen Ideen zur Bergpredigt hinzugefügt hat, würde ein lebender Jesus ablehnen. Seine letzte These war: „Nicht mein Wille geschehe, sondern der Wille Gottes“, und im „Vater unser“ heißt es „*Dein* Reich komme“. Bis heute steht es noch aus. Solange Juden und Christen die Postulate Jesu, das sind die schlichten Taten brüderlicher Liebe und gerechten Denkens, nicht erfüllen, sind wir Juden die Opfer des Leidens Jesu. Der große Märtyrer wird zu unse-

rem Bruder. In diesem Sinn sind wir mit Jesus tragische Vorbereiter des erwarteten messianischen Reiches. Ich wünschte, die Juden begriffen, wie nahe der wahre Jesus ihrem Herzen steht, und die Kirchen befreiten Jesus von den Fesseln ihrer Dogmatik und dem Pilbul kanonischer Rechtsgläubigkeit.

[...] Man kann sagen, daß Juden und Christen vielfach nicht in die heiligen Bezirke Gottes vorgedrungen sind. Wenn wir aber gegenseitig unsere äußerlichen Umhüllungen wegwerfen, stehen wir im Heiligtum Gottes und sehen, wie nahe Juden und Christen beisammenstehen. Keine Offenbarung braucht ihren Standpunkt aufzugeben. Aber eine Metamorphose ist für die letzte Erkenntnis Gottes unsere Aufgabe. So ist, wie Martin Buber sagt, zu hoffen, daß die Religionen sich aus ihren „Exilen befreien“ [...]

Das besondere Buch

Josef Wohlmuth, **Im Geheimnis einander nahe – Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum**. Verlag F. Schöningh, Paderborn 1996. 250 Seiten.

Was der Verfasser, Dogmatiker an der kath.-theol. Fakultät der Universität Bonn, in seinen Beiträgen vorlegt, ist ungewöhnlich und bis zum glühenden Kern einer heutigen Glaubensrechenschaft vorstoßend (1 Petr 3,15). Das Buch enthält fünf Problembereiche: Grundsätzliches zur Unterscheidung des Jüdischen vom Christlichen, Aspekte des Schöpfungsglaubens, Gott und unsere Erlösung, Eschatologie und theologische Ästhetik.

Im Zentrum dieses thematischen Aufrisses steht die Auseinandersetzung mit den jüdischen Philosophen *Emmanuel Lévinas* und *Walter Benjamin*. Die Schriften dieser prägenden Geistesgestalten im Judentum des zwanzigsten Jahrhunderts beginnen, das christliche Welt- und Geschichtsverständnis zu befruchten. Der Verfasser stellt zunächst in seiner Lévinas-Analyse die Bedeutung der Wende von abendländischer Ontologie zur Ethik, den Weg vom Sein zum Anderen aus jüdischer Inspiration heraus. Er läßt keinen Zweifel daran, daß es sich im Fall Lévinas um eine revolutionäre Umkehr der Philosophie handelt, um den Abschied vom absichernden Bei-sich-selbst-sein zur Verantwortung für den anderen. Anders formuliert: Lévinas versuche den ontologischen Seinsrahmen zu durchbrechen und menschliche Existenz als verletzbares Ausgesetzt-sein im Angesicht des anderen zu verstehen. Der Verfasser

ser hebt mit Recht hervor, daß Karl Rahners transzendentalphilosophischer Ansatz noch der Seinsphilosophie verhaftet bleibt, den anderen eigentlich gar nicht braucht. Erst durch die „gnadentheologische Korrektur“ dieses Denkens nähert sich Rahner einer Gotteserfahrung, die sich durch inkarnatorische Geschichtlichkeit auszeichnet.

Was der Verfasser dann zum Verständnis der Schöpfung bei Lévinas aufzeigt, führt erneut in die Streitzone zwischen Ontologie und Schöpfungsglaube. Die absolute Welttranszendenz des Schöpfers fordert eine Philosophie der „*creatio ex nihilo*“. Wer sie zu entwerfen beabsichtigt, steht vor einem großen Sprachproblem, denn Schöpfung aus nichts zu denken heißt, sich von Gott als der ersten Ursache und dem letzten Grund des Seienden zu verabschieden. Gott, der seinen Geschöpfen Raum gibt und Zeit läßt, ihnen Eigenständigkeit und die freie Anerkennung des Unendlichen gewährt, zieht sich selbst zurück. Dieser für Lévinas zentrale Gedanke stammt aus der jüdischen Mystik. Ist er für das christliche schöpfungstheologische Gespräch nachvollziehbar? Wird der Mensch durch die zurückgenommene Gegenwart Gottes nicht in Gottverlassenheit gestürzt? J. G. Hamann gibt uns in merkwürdiger Nähe zu Lévinas als Christ zu bedenken, daß *vor* der geschichtlichen Offenbarung an das erwählte Israel schon die Schöpfung das Werk der höchsten Demut des Schöpfers sei. Deshalb erscheine sie in ihrer Verborgenheit wie das Nichts, „ein Beweis der herrlichsten Majestät und leersten Entäußerung“. Weiter ist zu fragen: Ist nicht das tägliche Wunder der fortbestehenden Schöpfung die Urvoraussetzung für jeden philosophischen und theologischen Versuch, im abgründigen Unterschied zum Seienden vom Nichts zu sprechen? Wenn jeder Denk- und Glaubensweg in dieser Richtung *immer schöpferisch vermittelt* ist, dann wäre Lévinas kritisch entgegenzuhalten, daß Schöpfung als UrBejahung (Gen 1,31) dem Gedanken der Trennung des Geschaffenen von seinem Ursprung vorausgeht, so daß mit Rahners später Erkenntnisformel „*Welt in Gott*“ die Auseinandersetzung mit Lévinas aufgenommen werden müßte. Christliche Schöpfungstheologie könnte sich gerade von dieser Position aus nur um den Preis eines bedenklichen Vertrauensverlustes aus der Diskussion zwischen heutiger Kosmologie und biblischem Schöpfungsdenken zurückziehen.

In einem inszenierten Dialog zwischen Walter Benjamin, Augustinus und Emmanuel Lévinas über das Verhältnis von Schöpfung und Sprache wird aus wortgläubiger Existenzerfahrung Grundlegendes zum sprachlichen Verständnis der Schöpfung vermittelt. Der Verfasser folgt der tiefsinnigen Genesisauslegung von Benjamin aus dem Jahre 1916, in welcher die adamitische Benennungskraft der Sprache als gottebenbildliche Kraft verstanden wird:

„... im Menschen entließ Gott die Sprache, die ihm als Medium der Schöpfung gedient hatte, frei aus sich. Gott ruhte, als er im Menschen sein Schöpferisches sich selbst überließ.“ Die Sprache der Dinge in ihrem Geschaffensein als namenlose Anrede für die empfängliche Erkenntnis und die Sprache des Menschen sind einander untrennbar zugeordnet. Die Gleichnisse Jesu erscheinen in diesem Beziehungsfeld von Natur und Sprache in dankbar stimmender Leuchtkraft. Und wenn im Denken von Lévinas die Schöpfung, von abstrakt-ontologischer Begrifflichkeit gelöst, sich in die Sprache zeitgewährender Gastfreundschaft verwandelt, dann wird die Kultur des Sabbat zu einer die Zeit heiligenden, Leben erhaltenden Erinnerung, eine Zeiterfahrung, die der augustinischen Tendenz zur Flucht aus der Zeit in die Ewigkeit widerspricht. Der Verfasser zeigt auf einen wunden Punkt in der christlichen Sonntagsfeier, wenn er sagt, sie müßte das Gedächtnis von Tod und Auferstehung Jesu deutlicher an das Schöpfungsgeheimnis als Urbejahung des Geschaffenen zurückbinden, um eine spirituelle Ausdünnung des Sonntags zu vermeiden. *„Vielleicht kommt der Tag, da die Christenheit mit der Judenheit am Sabbat das Lob der ersten Schöpfung feiert und die Judenheit mit der Christenheit am Sonntag Ausschau hält nach der vollendeten Schöpfung, dem messianischen Reich, in dem auch der letzte Feind, der Tod, überwunden ist.“*

Der Abschnitt des Buches über Eschatologie erreicht einen Höhepunkt im Vergleich der „Geschichtsphilosophischen Thesen“ von Walter Benjamin mit christlicher Endzeitlehre. Es ehrt den Verfasser, daß er sich vom jüdischen Messianismus beunruhigen und dergestalt herausfordern läßt, daß auch noch der letzte Rest eines christlichen Glaubensübermutes im unauflösbaren Schattenwurf des Theodizeeproblems zersetzt wird.

Jüdischer Glaube hält dem Christentum vor, die Welt sei noch nicht erlöst. Dagegen verkündet christlicher Glaube die durch Jesu Tod und Auferstehung schon geschehene Erlösung. Der Verfasser erkennt, wie schwerwiegend dieser Gegensatz ist, und gibt als katholischer Theologe zu, *„daß der faktische Katastrophenverlauf der Geschichte post Christum alles andere als ein Plädoyer für einen (bereits gekommenen) Messias ist, der aller Verblendung, aller Herrschaft und dem Schicksal der Toten ein Ende gesetzt haben könnte!“* Was also heißt Erlösung in dieser Weltzeit? Gibt es ein vermittelndes Gespräch zwischen Juden und Christen? Benjamins geschichtsphilosophische Thesen, so der Verfasser, weisen auf *„ein Grundproblem aller fundamentalen Theologie“* hin. Sie habe zu fragen: *„Ist angesichts der faktischen Geschichte von Gewalt und Tod auf das christliche Urkerygma Verlaß, das davon spricht, daß dieser eine jedenfalls nicht im Tod belassen wurde und so die göttliche Kraft besitzt, das Schicksal aller Toten zu wenden?“*

Daß Emmanuel Lévinas einen extremen Humanismus vertritt, der, erschüttert von der Schoa und gespeist von messianischer Unruhe, in Gefahr gerät, das durch die Gottebenbildlichkeit des Menschen geehrte Schöpfungstum (Ps 8,6-7) in Dichtung, bildender Kunst und Musik zu unterschätzen, zeigt seine Bild- und Kunstkritik. Jeder Bibelkundige weiß, daß es sich beim Bilderverbot der Hl. Schrift um eine zentrale Position des Glaubens handelt. Der Gott Israels als der Unvergleichbare (Jes 40,18) kann in seiner erhabenen Transzendenz nicht bildlich dargestellt werden. Sicher ist es wahr, daß vom jüdischen Standpunkt aus eine Bildwerdung des Einzigen ausgeschlossen ist, während im Christentum durch Ikone und Sakrament diese Strenge etwas abgemildert wird. Treibt aber Lévinas in seiner Kunstkritik die Reduktion auf Bildlosigkeit nicht doch zu weit? Wohlmuth läßt sich auf diese Frage nicht ein. Deshalb bleibt folgender Sachverhalt undurchdacht: Wie schon die Philosophie aus dem Ringen um Sein und Schein nie entlassen wird, so steht auch die Kunst in diesem menschlichen Spannungsfeld, d. h. genauer zwischen wahrer Symbolik und Idolatrie. Aber, es ist verfehlt, z. B. die griechische Plastik der klassischen Zeit des Dienstes der „Schönheit als Idolatrie“ zu verdächtigen. Ähnlich verhält es sich mit dem hohen Ernst der Zeusfrömmigkeit in der Dichtung des Aischylos und Sophokles. Das Satyrspiel, das auf die Tragödie folgte, ist eine ästhetische Aufheiterung, die als spielendes Können entlastender Menschlichkeit außerhalb des Bilderverbotes steht.

Wer sich auf die vorliegenden Beiträge von Josef Wohlmuth einläßt, kann guten Gewissens nicht mehr behaupten, jüdisches Denken im zwanzigsten Jahrhundert berühre die Sache christlicher Theologie nicht wesentlich. Josef Wohlmuth zeigt in sprachlicher Klarheit, in welche Glaubenskonflikte, aber auch Glaubensmöglichkeiten, philosophisches Fragen reicht. Dieses fordert innerhalb christlicher Theologie unabweisbar einen *Sprachwandel menschlicher Gottesrede*. Begleitet vom unzerstörbaren Schöpfungslicht (1 Petr 4,19) bleibt geschichtsbedingt neu zu fragen, was es denn heißt, *daß der Glaubende nur als Hoffender gerettet ist* (Röm 8,24).

Walter Strolz

Damit die Liebe die Welt, die die Erlösung ist, durchdringen kann, damit die Zeit auf die Ewigkeit zugehen kann, darf die Liebe nicht im Zustand eines individuellen Unternehmens verharren, sie muß das Werk einer Gemeinschaft, die Zeit einer Gemeinschaft werden.

(Lévinas, Zwischen zwei Welten 143)

Bücherschau

Oz Almog, **Der Sabra – ein Profil** (Hebräisch). Am Oved Verlag, Tel Aviv 1997. 480 Seiten.

Stachelig von außen, zuckersüß von innen – so der Feigenkaktus, auf Hebräisch „*Sabra*“. Das ist auch die Bezeichnung für die im Lande geborenen Juden, und dieses obwohl diese Kakteenfrucht keine einheimische ist: der Feigenkaktus kam vor etwa 200 Jahren aus Mittelamerika nach Palästina. In einer umfangreichen und mustergültigen Studie setzt sich der israelische Soziologe Oz Almog mit dem Mythos des Sabra als zionistischem Ideal und seinen gesellschaftlichen und kulturellen Grundlagen auseinander. Dies macht das Buch zu einem der interessantesten und wichtigsten, die zum Thema Israel in den letzten Jahren erschienen sind.

Hochgewachsen, biblische Sandalen tragend, sonnengebräunt, gutaussehend, mutig und selbstbewußt – dieses sind die Attribute des *Sabra*, der auch als der *neue Jude* bezeichnet wird. Dieser Idealtypus wurde dem *Diaspora-Juden* diametral entgegengesetzt und sollte die nationale Antwort auf die jüdische Geschichte sein, die für die Juden größtenteils Verfolgung oder Demütigung und Abhängigkeit vom Willen anderer bedeutete. Obwohl die Zahl der *Sabras* in der Gesamtbevölkerung des vorstaatlichen Israel nicht übermäßig groß war, darf ihr Einfluß nicht unterschätzt werden. Er nahm nach dem Unabhängigkeitskrieg (1948) verständlicherweise noch zu. Die Neueinwanderer, die nach dem Holocaust aus Europa oder aus den verschiedenen arabischen Ländern nach Israel strömten, wollten so sein wie sie, wollten ebenfalls zu jener gesellschaftlichen Elite, den *besten Söhnen des auserwählten Volkes* (O. Almog) gehören. Laut dem Autor ähnelt die nationale (zionistische) Ideologie in vielem einer Religion. Die Fruchtbarmachung der Wüste wurde als heilige Arbeit betrachtet, die Gedenkbücher für die Kriegsgefallenen zu nationalen Gebetbüchern stilisiert. Für den Auswanderer benützte man dagegen die pejorative Bezeichnung *Jored*, die auf die Ausgrenzung von Ketzern und Ungläubigen verweist.

Die Weltanschauung vom *neuen Juden* bezeichnet Almog als ethnozentrisch. So lag der Schwerpunkt in der Erziehung auf Geschichte und Landeskunde, was zur Verbreitung so mancher Staatsmythen, wie z. B. der Erlösung Israels, dem Recht auf das Land oder der Legende von der Opferbereitschaft beitrug. Für den *Sabra* galten Opferbereitschaft und Hingabe als unangefochtene

Ideale. Daß die zionistische Ideologie den richtigen Weg der jüdischen Geschichte darstellte, stand für die Propagandisten dieses Leitbildes ebenfalls außer Frage. Die 35 jungen Soldaten, allesamt Studenten der hebräischen Universität, *die Elite unserer Jugend*, die im Verteidigungskampf neben Gush Etzion fielen, wurden zu Idolen einer ganzen Nation. Denn in der Armee (oder vor 1948 in der Palmach) zu dienen, war eine Selbstverständlichkeit, eben eine Möglichkeit, seine Hingabe an die zionistische Idee zu beweisen. Die Militarisierung und die Glorifizierung des kämpfenden Sabra nahmen nach dem Sinai-Feldzug im Jahre 1956 deutlich zu, und Generäle wie Moshe Dayan wurden zu Helden der Nation. In der offiziellen Militärzeitung *Ba-machane* wurde der Sinai-Feldzug mit Hannibals Überquerung der Alpen und Feldzügen Dschingis Khans verglichen. Dazugehören lautete die Devise. Die aus der Diaspora eingewanderten Juden wählten hebräische Vor- und Familiennamen, ahmten die asketische Kleidungsweise der Einheimischen nach, machten sich den Slang und die Alltagssprache zu eigen. Die Bezeichnung *Sabra* wurde zu einem *Synonym für einen aschkenasischen Jugendlichen*. Im Gegensatz zu den orientalischen Juden sollte der Israeli weltlich orientiert, gebildet und modern sein.

Die nationale Trauer um Yitzhak Rabin, der ein typischer Repräsentant dieses Idealtypus gewesen ist, nennt Almog eine vorübergehende Renaissance des Sabra-Mythos, denn seit den 1960er Jahren zeichnet sich eine eher kritische Haltung gegenüber dem *Sabra* ab, die ihren Höhepunkt in den letzten Jahren erreichte, als die sogenannten *neuen Historiker* oder *Post-Zionisten* ganz bewußt gegen Tabus angingen und Staatsmythen kritisch hinterfragten. Almog zählt nicht zu denjenigen, die Geschichte zu revidieren und heilige Kühe zu schlachten suchen. Seine außergewöhnliche Studie ist eine spannende Analyse der gesellschaftlichen Werte und ihrer kulturellen und politischen Auswirkungen. Für ihn steht fest: „*Aus zionistischer Sicht ist der Sabra zweifellos eine phänomenale Erfolgsgeschichte.*“

Anat Feinberg

Naomi Bubis, Sharon Mehler, *Shtika*. Versuch, das Tabu zu brechen. suhrkamp taschenbuch 2670, Frankfurt 1996. 240 Seiten.

„*Ich spürte, daß etwas Ungesagtes im Raum stand ...*“ Dieser Halbsatz steht gegen Ende des ersten Drittels des Buches *„Shtika“*. Shtika ist das hebräische Wort für Schweigen. Ein ganz bestimmtes Schweigen ist hier gemeint – das Schweigen in Familien Schoa-Überlebender, das Schweigen zwischen Eltern und Kindern über dieses Thema. Die Autorinnen, Naomi Bubis, geboren

1963 in Frankfurt am Main, und Sharon Mehler, geboren 1970 in Berlin, machen mit ihrem Buch den *Versuch, das Tabu zu brechen*. Wie weit sie identisch sind mit den Buchfiguren Ann und Sarah, die selbst Kinder Überlebender sind und die einen Film drehen wollen über ihre Generation, wird nicht direkt offengelegt, kann aber vermutet werden; immerhin haben Naomi Bubis und Sharon Mehler 1995 gemeinsam einen Dokumentarfilm *„Nazi-Opfer brechen ihr Schweigen“* gedreht, der von der Kritik als ‚bemerkenswert‘ eingestuft wurde. Ann und Sarah beginnen ihre Recherchen in Israel auf einem dreitägigen Treffen von Getto-Überlebenden aus Lodz; rund 2000 sind gekommen, zum Teil von weither, alle zwischen 60 und 80 Jahre alt. Hier knüpfen sie erste Kontakte mit dem Ziel: *drei Überlebende mit gleichen Wurzeln zu finden, die heute mit ihren Kindern in Deutschland, Polen und Israel leben. Ihre Absicht ist es, am Ende des Films mit den drei Familien, Eltern und Kindern, an den Ort der Vertreibung zurückzukehren: nach Lodz.*

Bis zur Lektüre dieses Buches hatte ich das Problem des Verschweigens, das es mit umgekehrten Vorzeichen auch in Täter-Familien gibt, zu kennen geglaubt, indem ich es intellektuell wahrnahm und psychologisch zu erklären versuchte. *„Shtika“* zeigte mir, daß das nur die äußerste Außenseite ist, daß dieses Phänomen sich dem Begreifen vielleicht überhaupt entzieht. Angesichts dieser Widerfahrnisse scheinen gewisse Lebensregeln und Lebenserfahrungen außer Kraft gesetzt. Zum Beispiel: Das Sprichwort *„Die Zeit heilt alle Wunden“* gilt für die Verfolgten nicht – ihre Herzen bluten bis zu ihrem Tod. Oder, wie ein betroffener Vater sagt, *„daß man das gar nicht in Worten wiedergeben kann, wie es gewesen ist. Die menschliche Sprache ist nicht geeignet, das alles zu schildern. Da müßte man neue Begriffe erfinden ...“*

In Alon, dessen Großeltern in der Schoa umgekommen sind, haben die beiden Filmemacherinnen jemand von der zweiten, ihrer eigenen, Generation getroffen, *der all das ausdrückt und verkörpert, wonach sie suchen*. Ann und Sarah treffen natürlich auch auf Schwierigkeiten; nicht alle angestrebten Interviewpartner sind gesprächsbereit oder gesprächsfähig. In Polen begegnet ihnen *die allgegenwärtige Präsenz der Todeslager, der tiefverwurzelte Judenhaß der Bevölkerung*; gelegentlich packen sie Zweifel an der Realisierbarkeit des Vorhabens, an seiner Sinnhaftigkeit überhaupt. Streckenweise kommt der Text in einem munteren Plauderton daher, spürt man ihm das Lebensgefühl der heute jungen Generation ab, um dann unvermittelt wieder zu jener existentiellen Dichte zurückzufinden, die dadurch entsteht, *daß erzähltes Leid verinnerlicht wird, ohne daß man es selbst erlebt hätte*. Das Schluß-Fazit der Autorinnen lautet: *„Die langen, stummen Jahre zwischen den Generationen sind nicht durch Gespräche in der Zukunft aufzuholen. Das Schweigen ist fester Be-*

standteil ihres Lebens: Sie müssen dies ohne Einschränkung akzeptieren lernen.“ Mit anderen Worten: Versäumtes ist nicht nachzuholen. Ruth Ahl

James H. Charlesworth (Hrsg.), **The Dead Sea Scrolls**. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Volume 1: The Rule of the Community and Related Documents. Tübingen/Louisville: J.C.B. Mohr/Westminster John Knox Press 1994. XXIII und 185 Seiten.

Der vorliegende Band eröffnet die auf zehn Bände angelegte kritische Edition und englische Übersetzung der hebräischen, aramäischen und griechischen Schriften von Qumran, die keine Kopien der hebräischen Bibel darstellen. Herausgeber dieser Edition ist der renommierte amerikanische Forscher James H. Charlesworth vom Princeton Theological Seminary, der schon 1985 für die Publikation der englischen Übersetzung der alttestamentlichen pseud-epigraphischen Schriften (*Old Testament Pseudepigrapha*) verantwortlich gezeichnet hatte.

Nachdem Übersetzungen der meisten in Qumran gefundenen Schriften zur Hand sind, waren die Texte in ihrer hebräischen, aramäischen oder griechischen Fassung nicht so leicht greifbar. Viele wurden bisher in der großen Reihe der *Discoveries of the Judean Desert* (DJD) veröffentlicht. Einige Werke aber müssen mühsam in Zeitschriften und separaten Ausgaben zusammengesucht werden. Außerdem sind einige Textausgaben auf nicht ganz durchsichtige Weise erstellt worden. *The Dead Sea Scrolls* erlauben nun einen sehr bequemen und verlässlichen Zugriff auf Texte und Übersetzungen der nichtbiblischen Dokumente. Bei der Gemeinderegel konnte der Text aufgrund neuester Photographien präzisiert werden (109), für 5Q 13 konnten erstmals Übersetzung, Transkription und Kommentar der Fragmente zusammen erscheinen (132). Text und Übersetzung sind auf jeweils gegenüberliegenden Seiten arrangiert. Damit ist eine hohe Benutzerfreundlichkeit gewährleistet. Anders als die *editio princeps* der DJD und auch anders als in der durch *Johann Maier* vorgelegten umfassenden deutschen Übersetzung der Qumranschriften, die sich in ihrer Anordnung rein technisch an den Katalognummern der Fragmente orientierten, wird das Material in den *Dead Sea Scrolls* nach inhaltlichen Kriterien angeordnet. So enthält der vorliegende erste Band die *Sektenregel* und Fragmente von Schriften, die mit ihr in einem engeren Zusammenhang stehen. Vorangestellt findet sich dem Band neben einem Geleitwort zum gesamten Projekt und einem Vorwort zur Gestaltung der Beiträge eine allgemeine Einleitung zu den Schriften aus Qumran. Dieser einleitende Teil enthält eine wertvolle Liste der englischen Ausdrücke für die

wichtigsten Termini technici. Damit wird zumindest für einige zentrale Ausdrücke in der gesamten Ausgabe eine konsequente Übersetzung gewährleistet. Im Hauptteil finden sich Einleitung, Text, kritischer Apparat, Übersetzung und Anmerkungen der *Sektenregel* aus der ersten Höhle IQ (1-51) sowie von Fragmenten aus der vierten 4Q 255-264 (53-103) und aus der fünften Höhle 5Q 11 (105-107), die Parallelen zur Sektenregel enthalten. Im Anschluß an die unmittelbar mit der *Sektenregel* zusammenhängenden Fragmente folgen die eschatologische *Gemeinderegel* IQ 28a (108-117) sowie die *Benediktionsformeln* in IQ 28b (119-131). Alle drei Texte wurden in Qumran in derselben Rolle überliefert und folglich als Einheit betrachtet. Ebenfalls eine ‚*Sektenregel*‘ stellt das Fragment 5Q 13 dar (132-143). Möglicherweise hatte diese Schrift die 1QS bearbeitet oder dieselben Vorlagen benutzt. Am Schluß der Ausgabe folgen die *Ordinances and Rules* 4Q 159 und 4Q 513 (145-175) und die damit zusammenhängende *Purification Rule* 4Q 514=4Q Ord^c (177-179). Die Edition dieser Dokumente wurde von führenden Spezialisten auf den jeweiligen Gebieten besorgt. Neben Charlesworth selbst und Loren T. Stuckenbruck sind die jüdischen Gelehrten Elisha Qimron, Lawrence Schiffman und Jacob Milgrom zu nennen, bei denen die Dokumente ‚halachischen‘ Inhalts bestens aufgehoben sind. Von großem Interesse in der vorliegenden Ausgabe ist die kritische Edition der Sektenrolle, die sich in der ersten Höhle, aber auch in der vierten und fünften, erhalten hat. Die fraglichen Handschriften können erstmals direkt miteinander verglichen werden. Die *Dead Sea Scrolls* liefern, mit der deutschen Übersetzung der Schriften von Johann Maier (vgl. FrRu 4/1997, 57-59), Wissenschaftlern und interessierten Laien ein unverzichtbares Instrument und eine solide Grundlage für die Diskussion der Geschichte und der religiösen Welt des frühen Judentums und der Zeit der Entstehung des Christentums. Darüber hinaus stellen sie auch einen gewichtigen Beitrag zur Erforschung der Geschichte der essenischen Bewegung dar, der der weiteren Forschung wichtige Impulse geben dürfte.

Hans A. Rapp

James D. G. Dunn (Ed.), **Paul and the Mosaic Law** (WUNT 89). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1996. 368 Seiten.

Dieser Band versammelt 17 Beiträge zur noch immer brisanten exegetischen Thematik, wie Paulus eigentlich zur Tora steht, wenn er in oft so unterschiedlicher Akzentuierung seine Gesetzeskritik formuliert. Das bereits zum drittenmal veranstaltete Durham-Tübingen-Symposium (1994) versteht sich als ein Forum, das einen intensiven und offenen Gedankenaustausch der interna-

tionalen Exegetengemeinschaft ermöglicht. So überrascht es nicht, wenn die einzelnen Positionen und Ansichten durchaus zu sehr unterschiedlichen Einschätzungen und Bewertungen kommen, doch betont der Herausgeber, daß dies dennoch *within broad parameters of agreement* zu sehen ist. Im einzelnen werden fast alle Paulusbriefe mit exemplarischen Texteinheiten zum Thema behandelt. Diesen vorangestellt sind zwei grundsätzlichere Darstellungen. *H. Lichtenberger* skizziert *das Tora-Verständnis im Judentum zur Zeit des Paulus*, während *M. Hengel* eine essayartige Verdichtung der geplanten größeren Studie zum *unbekannten Paulus* zwischen Bekehrung und Briefmission bringt. Der Kerngedanke im Blick auf die im Buch vorgelegte Sachdiskussion ist die Überzeugung, daß Paulus seine Rechtfertigungslehre in Grundzügen schon in dieser Frühzeit und aus den Impulsen des Damaskusereignisses erarbeitet hat und also keine theologische Entwicklung innerhalb der Briefe erkennbar wäre (S. 41: nicht *Herzenskündiger*, sondern *Herzenskenner*). Die folgenden, eher kürzer gehaltenen Beiträge diskutieren das paulinische Gesetzesverständnis in ausgewählten Textpassagen von Gal, Röm, 1.2 Kor. Geradezu spannend ist die abschließende kritische Würdigung dieser Beiträge und Positionen durch J. Dunn in einem umfangreichen Schlußbeitrag unter dem Titel „*In search of common ground*“. Hier kommt auf gedrängtem Raum der ganze Facettenreichtum dieser Diskussion um das Gesetzesverständnis des Paulus zur Sprache, wobei Dunn mit seiner eigenen Sicht der Dinge nicht hinter dem Berg hält. Seiner Überzeugung nach ist die Kernzone der paulinischen Auseinandersetzung die Verhältnisbestimmung zwischen Tora und Christus, indem gleichzeitig gilt: „*Jesus is ‚Christ‘ precisely as being Israel’s Messiah*“ (334). Mit Ausnahme von Lichtenberger, Hengel, Kertelge, Hofius und Hübner sind alle Beiträge auf Englisch. Wer immer sich mit der paulinischen Theologie, aber auch mit urchristlicher Torakritik beschäftigt, kann an diesem Sammelband nicht vorbeigehen.

Robert Oberforcher

Irene Eckler, **Die Vormundschaftsakte 1935-1958**. Verfolgung einer Familie wegen „Rassenschande“. Dokumente und Berichte aus Hamburg. Hornburg, Schwetzingen 1996. 178 Seiten.

Auf den Seiten 34/35 des Buches findet sich ein bemerkenswertes Bild. Es zeigt eine Photographie vom Stapellauf des Schlachtschiffes *Bismarck* am 13. März 1939, bei dem Adolf Hitler selbst die Taufrede hielt. In der Menge der den Hitlergruß ausbringenden Arbeiter steht ein Mann – und grüßt nicht. Es ist *August Landmesser*, der wegen Rassenschande zu zwei Jahren Zwangsarbeit verurteilt wurde.

Irene Eckler zeichnet das Schicksal ihrer Eltern, der Jüdin *Irma Eckler* (mit arischen Vorfahren) und des Ariers *August Landmesser* (mit jüdischen Vorfahren) sowie ihrer älteren Schwester *Ingrid* nach. Als Irma Eckler und August Landmesser im August 1935 heiraten wollen, wird ihnen die Eheschließung verwehrt, obwohl das *Gesetz zum Schutz des deutschen Blutes und der deutschen Ehre* erst im September 1935 in Kraft tritt. So kommt ihr erstes Kind Ingrid am 29. Oktober 1935 außerehelich zur Welt, wird aber noch als Halbjüdin eingestuft, weil es noch vor dem 31.7.1936 (Nürnberger Gesetze) geboren wurde. Da der Vater die Verbindung nicht aufgibt, und am 6. August 1937 eine zweite Tochter, Irene, zur Welt kommt, die wie ihre Mutter als Volljüdin gilt, nimmt das Schicksal von Eltern und Kindern seinen tragischen Verlauf. Der Vater wird, was für die Objektivität des Gerichtes spricht, 1938 in einem ersten Verfahren aus Mangel an Beweisen freigesprochen und erst nach der Wiederaufnahme der Beziehung zu seiner Familie verurteilt. Später findet er als Soldat in dem kleinen Städtchen Ston an der dalmatischen Küste den Tod. Die Mutter wird verhaftet, durch verschiedene Frauengefängnisse geschleust und in Bernburg vergast.

Den größten Teil der Dokumentation nimmt das Schicksal der Kinder ein, ausführlich belegt bis in die Nachkriegszeit durch Dokumente auf dem Vormundschaftsamt in Hamburg. Nach der Verhaftung der Eltern kommen die Kinder zunächst in ein Waisenhaus. Ingrid kann als Halbjüdin bei ihrer Großmutter *Friederike Graumann* wohnen und überlebt den Krieg. Irene muß als Volljüdin vorerst im Waisenhaus bleiben, wo sie Schweres durchmacht, wie Narben an ihrem Körper zeigen. Der Vormund der Kinder, *Dr. Gerson*, versucht vergeblich durchzusetzen, daß sie als Halbjüdin anerkannt wird. Irene wächst in der Folgezeit in Pflegefamilien auf. Besonders die Familie *Erwin Proskauer* kümmert sich rührend um das Mädchen, erzieht es wie die eigene Tochter und geht mit ihm in den Untergrund, als das Kind mit sechs Jahren den Judenstern tragen muß und deportiert werden soll. Der Sieg der Alliierten über die Deutschen beendet schließlich die Tragödie der beiden Mädchen Ingrid und Irene. Die Schwestern lernen sich kennen. Die Ehe der toten Eltern wird anerkannt. Die Kinder erhalten den Namen des Vaters Landmesser.

Das Buch, das keinen durchgehenden Text darstellt, läßt sich nicht lesen, sondern muß studiert werden. Die Vormundschaftsakten sowie die Briefe der Mutter aus dem KZ, Zeitungsausschnitte, Fotos der Betroffenen und weitere Schriftstücke untermauern mit wissenschaftlicher Sorgfalt die Zwischentexte. Damit werden von vier Menschen, von denen zwei sterben und zwei überleben, fragmentarische biographische Hinweise aufbewahrt und der Nachwelt zur Mahnung mitgeteilt.

Bernd Bothe

Kurt Hruby, **Aufsätze zum nachbiblischen Judentum und zum jüdischen Erbe der frühen Kirche**. Hg. von Peter von der Osten-Sacken und Thomas Willi, unter Mitarbeit von Andreas Bedenbender. Institut Kirche und Judentum (ANTZ Bd. 5), Berlin 1996. 520 Seiten.

Die faszinierende Aufsatzsammlung bestätigt eindrücklich, was ich in einem Beitrag zu Hrubys 70. Geburtstag, ein Jahr vor seinem schmerzlichen Tod, so formuliert hatte: „*Aus der jüdischen Wurzel stammend, ein katholischer Priester und Theologe, nicht nur in Paris Judaistik lehrend, in kritischen Jahren als Journalist im britischen Mandat Palästina lebend und seit Jahrzehnten Mitarbeiter der Stiftung für Kirche und Judentum, ist wahrhaft ein Homo Oecumenicus*“. Thomas Willi, einer der Weggefährten Hrubys, findet warme Worte für diesen bescheidenen, mit seinem Herzen engagierten Gelehrten, der sich nie zu schade war, sein hohes akademisches Niveau ganz elementar vor einfachen Zuhörern auszubreiten.

Den Herausgebern ist es gelungen, „*eine Auswahl zu treffen, die nicht allzuviel an Kostbarem unberücksichtigt ließ*“ und die weit Verstreutes zugänglich macht. Eine kurze Einführung in die rabbinische Tradition und ihre Quellschriften eröffnet die Sammlung. Gegenstand von *Teil 1* ist die *Tora*: das Reich der *Tora*, Gesetz und Gnade in der rabbinischen Überlieferung und die Nächstenliebe im jüdischen Denken – Themen, die für das christlich-jüdische Gespräch von grundlegender Bedeutung sind und mit manchen christlichen Vorurteilen aufräumen können. *Teil 2* ist der geschichtlichen *Entwicklung der Institution Synagoge* gewidmet, mit einem Exkurs über rituelle Tauchbäder und die Proselytentaufe. In *Teil 3* erfahren wir Wesentliches über die *Anfänge der synagogalen Liturgie* und ihre Entwicklung sowie etwas über das *Tachanum* (Bittgebet) und den Platz des individuellen Gebets in der synagogalen Liturgie, angesichts des grundsätzlichen Gemeinschaftscharakters jüdischen Betens eine wichtige Perspektive, auch für die Kirche, deren „Individualisierung“ im Gebet in ihrem ja persönlichen Glauben an den einen Herrn zum Problem werden kann. Mit *Teil 4* „*Messias*“ finden wir uns im *Zentrum jüdisch-christlicher Differenzen*, ein ertragreiches Kapitel mit den Schwerpunkten: Die Messiaserwartungen in der talmudischen Zeit (2.-6. Jh.), der leidende Messias und die rabbinische Exegese messianischer Schriftstellen (bes. Jes 53 u. Sach). Der letzte Teil befaßt sich zunächst mit einem Vergleich rabbinischer und patristischer Exegese, ein hermeneutisches Problem in den Kontroversbereichen: präexistenter und inkarnierter Logos, die Bedeutung der Beschneidung, die Auslegung von Ps 110, exemplarisch dargestellt an dem berühmten Dialog Justins mit dem Juden Tryphon. „*Die Stellung der jüdischen Gesetzeslehrer zur werdenden Kirche*“ bietet von der jüdischen Tradition her Einsich-

ten in die Ausgangssituation, ohne deren Kenntnis keine Einsichten zu gewinnen sind in den gegenwärtigen Standort des Judentums zur Kirche und der Person Jesu. Der abschließende Beitrag über Juden und Judentum bei den Kirchenvätern, besonders die *Adversus-Judaeos*-Literatur, bestätigt die Zusammenhänge der aufgezeigten Entwicklungen und belegt, daß es im „theologischen Problem vom Heil Israels“ keinen Konsens gab. Der Anhang enthält ein Verzeichnis neuerer Literatur, ein Autoren- und Personenregister und ein Stellenregister.

Hans L. Reichrath

Lydia Koelle, **Paul Celans pneumatisches Judentum**. Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Schoa. Reihe Theologie und Literatur Bd. 7. Herausgegeben von Karl-Josef Kuschel. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1997. 440 Seiten.

Die theologische Begegnung mit dem jüdischen Dichter Paul Celan führt fast zwangsläufig zur Theodizeefrage und zum Problem des Gottesverständnisses nach Auschwitz, denn die Vernichtung der Juden durch die Nazis ist das historische Datum, von dem Celans Dichtung sich herschreibt und das sie angesichts des Unfaßbaren oft nur stammeln und lallen läßt.

Aus dem Werk des Dichters soll, so Lydia Koelle, nicht einfach eine theologische Theorie herausdestilliert werden, aber *die Traditionen sind zu benennen, in denen Celan im Wieder- und Gegenlesen der religiösen Überlieferungen von Judentum und Christentum seinen geistigen Standpunkt bestimmt*.

Paul Celan hat seine Gedichte einmal als *Geschenke an die Aufmerksamen* bezeichnet. Sie sind ein *verzweifelt Gespräch*, ausgerichtet auf einen ebenso realen wie utopischen Gesprächspartner. Diese Ambivalenz von Realem und Utopischem, Immanentem und Transzendtem, stellt die Autorin bei Celan häufig fest, etwa in dessen Rede von *letzter Dinglichkeit*, eine Formulierung, die an die theologische Lehre von den letzten Dingen erinnert und dabei dem sinnlich-Realen verbunden bleibt. Oder ganz zentral in dem Motiv des Atems: Atem als elementarer Ausdruck des Kreatürlichen und zugleich als Medium des Geistes, wie das hebräische *ruah* und auf andere Weise das griechische *pneuma* nahelegen. Der Begriff *pneumatisch* charakterisiert für die Autorin am besten, wie Celans individuelles Jüdischsein zu verstehen ist. In Celans Werk wird Jüdisches zwar auch thematisch behandelt, es kommen Motive und Topoi der jüdischen Tradition vor; entscheidend aber ist, daß sein Judesein sich gleichsam als etwas geistig und sinnlich Existentielles vollzieht, in seinem Dichten wie in seiner gesamten Existenz: *Das Medium seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum* sei seine Dichtung, betonte Celan.

Um dieses pneumatisch Jüdische bei Celan etwas näher zu bestimmen, ist es nötig, auf eine methodische Eigenheit von Lydia Koelles Buch näher einzugehen. Celan interessiert Lydia Koelle nicht nur als Dichter, sondern auch als Leser. Viele ihrer Aussagen stützen sich auf Unterstreichungen und Anmerkungen in Celans Büchern. Vor allem in den sechziger Jahren fällt die intensive Beschäftigung Celans mit jüdischer Religionsphilosophie auf. Durch Werke von *Martin Buber*, *Franz Rosenzweig*, *Hugo Bergmann*, *Gershom Scholem* u. a. gelangt er zu einem tiefen und zugleich sehr subjektiven Verständnis der jüdischen Mystik und des Chassidismus. Besonders inspiriert hat Celan der Gedanke der Zurücknahme und der Selbstbegrenzung Gottes, wie er sich schon in der Kabbala und modifiziert bei modernen jüdischen Autoren wie Buber und Bergmann findet, nicht zuletzt auch bei dem Philosophen *Hans Jonas*. „Gott selbst liefert sich also der Welt aus und muß durch den Menschen erlöst werden.“ Diese Idee, die aufs erste spekulativ erscheinen mag, ist Resultat der schmerzlichen Erfahrung der Macht- und Tatenlosigkeit Gottes angesichts der Massenvernichtung. Paul Celans Gedichte bleiben – bei aller Radikalität des sprachlichen Ausdrucks – überkommenen jüdischen und christlichen Motiven der Deutung von Geschichte, Welt und Mensch verpflichtet. Manche der zitierten religionsphilosophischen Positionen bleiben etwas unvermittelt nebeneinander stehen, wie etwa die von Hans Jonas und Irving Greenberg. Schwerer wiegt, daß gelegentlich der Eindruck der Überidentifikation der Autorin mit der Dichtung Celans entsteht. Bei aller Wertschätzung der Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis kommt der kritische Aspekt etwas zu kurz. Von Celans zerbrochener lyrischer Rede kann Theologie gewissermaßen das Stammeln lernen. Um verantwortliche Gott-Rede muß, wie um das dichterische Wort, *stets aufs neue gerungen werden*. Eine Theologie nach Auschwitz wird nur glaubwürdig sein, wenn es ihr immer wieder die Sprache verschlägt. Daß das umfangreiche Werk weder ein Begriffs- noch ein Namenregister, noch ein Verzeichnis der behandelten Texte Celans enthält, macht gezieltes Nachschlagen leider unmöglich. Lydia Koelles Buch bietet eine gründliche wissenschaftliche Untersuchung für alle, die an moderner Lyrik und Religion interessiert sind. Christian Schuler

Michael Krupp, **Der Talmud**. Eine Einführung in die Grundschrift des Judentums mit ausgewählten Texten. Gütersloher Verlagshaus (GTB 772), Gütersloh 1995. 296 Seiten.

Der protestantische Theologe Michael Krupp ist seit 1970 Beauftragter für das interkonfessionelle Gespräch der drei monotheistischen Religionen in Je-

rusalem. Seine Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog zeugen von großem theologischen Respekt für das Judentum und sind von dem Willen bestimmt, Brücken zum gegenseitigen Verständnis zu bauen. Die vorliegende Talmud-Ausgabe möchte Christen ermuntern, den Talmud zu lesen, um einen authentischen Zugang zum Judentum und zu den gemeinsamen Schriften der Bibel zu finden. Daß mit dieser Aufgabe allerdings erhebliche Schwierigkeiten verbunden sind, ergibt sich allein schon aus der Tatsache, daß der Talmud in der klassischen Ausgabe von Wilna 20 umfangreiche Bände umfaßt. Christen sind somit auf Einführungen angewiesen. Genau diesen Dienst will Krupp christlichen Lesern erweisen. Die umfangreiche Einleitung stellt allgemeinverständlich Entstehung und Aufbau des Talmud dar. Die wichtigsten Inhalte werden skizziert, die großen Lehrer porträtiert und eine Talmudseite exemplarisch erschlossen. Die ausgewählten Texte kreisen um Themen wie Götzendienst, Sündenbock, Versöhnungstag, Gebetszeiten, die Bindung Isaaks und den Messias. Merkt man schon hier, wie sehr die Auswahl auf das Interesse christlicher Leser zielt, so gilt dies erst recht für das Kapitel, das sämtliche Texte, in denen Jesus erwähnt wird, vorstellt. Sie nehmen hier proportional einen erheblich größeren Platz ein als im Talmud selbst. Die Texte werden nicht nur im Wortlaut zitiert, sondern auch eindringlich interpretiert. Ohne diese soliden Verständnishilfen würden viele Texte für christliche Leser stumm und unzugänglich bleiben. So liegt hier eine Einführung und eine Textauswahl vor, die vor allem Theologen und Seelsorgern, Religionslehrern und Studenten empfohlen werden kann. Sie wird ihnen helfen, wie durch ein Fenster einen Blick auf das Grundbuch des rabbinischen Judentums zu tun. Daraus können sie einen dreifachen Gewinn ziehen. Sie werden sich ein großes und originelles Werk der Literatur erschließen (1), das Neue Testament anders lesen (2) und das Judentum besser verstehen (3).

Werner Trutwin

Aleksander Kulisiewicz, **Adresse: Sachsenhausen.** Literarische Momentaufnahmen aus dem KZ. Herausgegeben von Claudia Westermann. Aus dem Polnischen von Bettina Eberspächer. Bleicher Verlag, Gerlingen 1997. 183 Seiten.

Den Schwindsüchtigen

Ihr geht auf eine lange Reise ...

Da stehen schon Autos, da stehen schon Wachen –

es ist doch so nah: kaum 300 Meter.

*Schornsteine spinnen fetten Rauch –
das Krematorium.*

Noch seid ihr am Leben,
aber seid euch im klaren,
so genau wie möglich,
in vierzig Minuten werdet –
ihr g e b r a t e n.

Hier wurde nicht *über* das KZ gedichtet, sondern *darin*! Da steht in knappen Worten, daß im Februar 1945 4000 Häftlinge in Sachsenhausen liquidiert wurden. Den Vorwand für die Aktion gab der Verdacht auf Tbc – daher „den Schwindsüchtigen“. Einer der zum Tod Verurteilten bat den Autor jenseits des Zaunes, ihm noch ein paar Worte als Begleitung in den Tod mitzugeben. Aleksander Kulisiewicz diktierte dem jungen Polen Leszek Komornicki das Gedicht – und behielt es für den Rest seines Lebens im Gedächtnis.

Adresse: Sachsenhausen enthält eine Auswahl solcher Gedichte. 1939 wegen eines pazifistischen Appells in einer polnischen Zeitschrift (vor der Zeit des Krieges) verhaftet, blieb Aleksander Kulisiewicz bis Mai 1945 in KZ-Haft. Dem Programm der Vernichtung der Häftlinge durch Arbeit stellte er in einem Akt der Selbstbehauptung seine künstlerische Produktion gegenüber. Er textete Lieder und Gedichte, die bei geheimen Versammlungen im Lager auch vorgetragen werden konnten. In seinem ungewöhnlich guten Gedächtnis behielt er nicht nur die eigenen Texte, sondern ließ sich auch Gedichte von Freunden diktieren. In diesem Bewahren des Zeugnisses – des eigenen und des fremden – fand er den Antrieb, für sein Überleben zu kämpfen. Nach der Befreiung diktierte er in wenigen Wochen 716 Seiten aus dem Gedächtnis! Kulisiewicz wird dadurch zu einem realen Vorläufer des „letzten Juden“ in Yoram Kaniuks großem Roman, der die Gesamtheit jüdischen Lebens und jüdischer Kultur in der Erinnerung speicherte.

Die hier vorgelegte Auswahl der Gedichte wurde – mit den Kommentaren – 1965 erstmals in polnischer Sprache vorgelegt. Auf sieben Lieder wurde in der deutschen Übersetzung verzichtet, dafür „Autobiographische Fragmente“ aufgenommen – die gekürzte Fassung einer Autobiographie von 1977. Claudia Westermann ergänzt die Hintergrundinformationen von Kommentaren und Biographie, z. B. durch eine anschauliche Darstellung der Situation und der Funktion des Schreibens im KZ Sachsenhausen. So ist eine wohlüberlegte, runde Ausgabe entstanden, die zusätzlich bereichert wird durch passende Illustrationen. Man vermißt lediglich ein wenig Information über Bilder und Künstler. Dieses kleine Desiderat ändert aber nichts an der Gesamteinschätzung des Buches: Es enthält eine äußerst beeindruckende Sammlung authentischer Texte mit ihren Entstehungsumständen. Diese Texte sollte man kennen,

wenn man sich seiner Geschichte stellen will. Für diejenigen, die solche Kenntnisse an junge Menschen weitergeben wollen, können die Gedichte sehr nützlich sein.

Horst Gorbauch

Pinchas Lapide, **Heinrich Heine und Martin Buber** – streitbare Gott-Sucher des Judentums. Wiener Vorlesungen. Picus Verlag, Wien 1991. 52 Seiten.

Der Band, der erst jetzt zur Besprechung vorliegt, enthält einen Vortrag, den der Autor schon im Dezember 1990 im Rahmen der Wiener Vorlesungen im Rathaus gehalten hat. In einer etwas ungleichen Gewichtung stellt Lapide seinem Publikum mit Heine und Buber zwei ungleiche Gestalten vor, die für ihn allerdings darin übereinstimmen, daß sie große *Gott-Sucher des Judentums* sind. Während Bubers „*Hebräischer Humanismus*“ auf nur fünf Seiten fast im Telegrammstil vorgestellt wird, kommt das keineswegs geradlinig verlaufene Leben Heines auf immerhin 35 Seiten zur Sprache. Erzählt werden seine bekannten Lebensstationen: Geburt im Judentum, Konversion zum Christentum, Umkehr zum Judentum. Heine wird gezeichnet als sprachgewaltiger Spötter, leidender Gottesleugner, leidenschaftlicher Kirchen- und Synagogenkritiker, Freund und Kenner der Bibel und als ein immer wieder Suchender. Wer zu beiden Gestalten kurz und bündig einen Zugang sucht, findet bei Lapide einige Hinweise.

Werner Trutwin

Daniel Lifschitz, **Auf drei Säulen ruht die Welt**. Lebenswissen der Chassidim. Herder, Freiburg 1996. 72 Seiten.

Ein faszinierender Bildband liegt vor: Liebevoll sind Worte und Bilder einander zugeordnet, laden ein zu Meditation und Besinnung. Beeindruckend diese Komposition: die tiefgründigen Pastellzeichnungen des in Palermo lebenden Schweizers Daniel Lifschitz (geboren 1937 in Bern als Jude, konvertierte er später zum katholischen Glauben), daneben die sorgfältige Auswahl alter jüdischer Weisheitsgeschichten. *Bild und Wort kontrastierend und zugleich korrespondierend*: Hier öffnen sich Pforten einer Welt, die längst untergegangen ist. Ein Hauch Wehmut zieht durch die Bilder. Das Farbenspiel zieht in seinen Bann, weil in jedes Bild gleichsam ein Lichtstrahl an Hoffnung fällt – das im Judentum wichtige Symbol des Lichtes fängt das Atmosphärische wunderbar ein, läßt Versunkenes neu erstehen. Lifschitz spielt mit diesem Licht-Einfall. In diesem Licht werden Menschen verwandelt, werden sie Chassidim, von Weisheit und Torafrömmigkeit ergriffen und zu Taten der Liebe angeleitet.

Lifschitz selbst scheint in diesen Lichtkreis hineingezogen, seine Biographie zeigt es: die Jahre in Israel, in Indien und dann auf Patmos, der *Insel des Lichts*, wo er schließlich zum Pinsel greift. Die bewußt eng gefaßte Palette der Farbtöne lädt den Betrachter ein, sich ins Wesentliche des Chassidismus zu vertiefen. Viele Bilder dieses Bandes wirken wie mit Weitwinkelobjektiv eingefangen, die aussagekräftige Mitte sticht hervor, zu den Rändern hin verfließen die wenigen zarten Farben. Daniel Lifschitz malt mit der Seele. Dazu die Geschichten. Lifschitz schöpft aus einem tiefen Wissen um die Zusammenhänge der Welt und des Lebens, aus Weisheit, die weniger aus dem Denken und Philosophieren, als aus reflektierter Lebenserfahrung gewonnen wird. Wie Perlen auf einer Schnur sind die Geschichten aneinandergefügt: Da geht es um die Liebe zur Tora, um den Schabbat und den Vorgeschmack der Erlösung, um das Beten und Lernen, die Taten der Liebe, um den Messias und die Zionssehnsucht. „*Rabbi Nachman von Bratzlav sagte: Andere glauben, das Erzählen von Geschichten fördere das Einschlafen; ich hingegen glaube, das Erzählen von Geschichten ist hilfreich, um Menschen aufzuwecken*“ (52).

Chassidim hat es zu allen Zeiten gegeben. Schon die biblischen Psalmen erzählen von denen, die *chesed* üben, mehr geben, als von ihnen verlangt und erwartet wird. Am berühmtesten wurde der Chassidismus zu Beginn des 18. Jahrhunderts in Podolien (Ukraine) und Ostgalizien nach den Judenpogromen unter Chmielnicki. Die mystische Bewegung der mittelalterlichen Kabbala wird aus ihrer Esoterik befreit und popularisiert.

Das Buch von Daniel Lifschitz läßt etwas spüren von der Ausstrahlung der chassidischen Bewegung. Nur am Rande sei kritisch auf einige Punkte hingewiesen. Da erscheint zunächst der Untertitel des Buches etwas irreführend: Den Chassidim geht es weniger um Wissen als um reflektierte Lebensweisheit, worauf Lifschitz selbst in seiner Einführung hinweist (7). „*Die Sucht nach Wissen ist ein Götze*“, sagt der *Baal Schem Tow* (18). In einer weiteren Auflage des Buches sollten das Glossar überarbeitet und um einige wichtige Begriffe und Namen ergänzt, Fehler korrigiert werden (es gibt keinen *palästinensischen Talmud*, das Tetragramm sollte man nicht ausschreiben, und *Erez Jisrael* ist immer noch *Terminus technicus*). Zudem wäre ein Quellenverzeichnis wünschenswert. Im Vorwort (6) muß es natürlich *Westmauer* und nicht *Ostmauer* heißen, und es fragt sich, ob in einem Buch über jüdische Lebensweisheit Bezug genommen werden muß auf neutestamentliche Stellen. Dem Anliegen des Buches wird dadurch jedoch in keinsten Weise Abbruch getan: den betrachtenden Leser einzuladen in eine faszinierende Welt, ihm Zugang zu einem Schatz zu erschließen, der allen Menschen Wegweisung geben kann. Die Lehre der Chassidim läuft auf eins hinaus: *Werde der, zu dem Gott dich*

bestimmt hat! Sieh zu, daß du auf die Frage der Fragen die Antwort nicht schuldig bleibst durch ein verfehltes Leben. Und vor allem: Trage durch dein Handeln zur Erlösung der Schöpfung bei.

Dieter Krabbe

Hanno Loewy, Bettina Winkler (Hg.), **NS-„Euthanasie“ vor Gericht.** Fritz Bauer und die Grenzen juristischer Bewältigung. (Wissenschaftliche Reihe des Fritz Bauer Instituts, Bd. 1.) Campus, Frankfurt/M., New York 1996. 199 Seiten.

*Akte für Akte,
Paragraph auf Paragraph,
die Verantwortung ist in
unendlich winzige Teile verteilt,
zum Schluß ist es keiner gewesen.*
Kurt Tucholsky

Im Jahre 1941 hatte das Reichsjustizministerium sämtliche deutschen Generalstaatsanwälte und Oberlandesgerichtspräsidenten zu einer Konferenz nach Berlin geladen, um sie über die Euthanasie-Tötungen in den Tötungsanstalten zu informieren. Die Aktion zielte darauf, sich der Unterstützung der Rechtsorgane bei der illegalen Betreibung des Krankemords zu versichern. Ohne Widerspruch ließen sich sämtliche anwesenden Juristen darauf verpflichten, die Krankentötungen hinzunehmen und Beschwerdeeingaben oder Strafanzeigen nicht zu beachten, sondern vielmehr an das Reichsjustizministerium weiterzuleiten. Dabei war den hohen Justizbeamten die Illegalität der Euthanasie-Aktion, die durch kein nationalsozialistisches Gesetz legalisiert worden war, durchaus bekannt. Dieses rechtsbeugende Verhalten nahm der hessische Generalstaatsanwalt *Fritz Bauer* nach dem Krieg zum Anlaß, 1965 ein Ermittlungsverfahren gegen die noch lebenden Teilnehmer der Konferenz einzuleiten. Fritz Bauer, Sohn deutsch-jüdischer Eltern und Opfer nationalsozialistischer Gewaltherrschaft, hatte sich für eine juristische Auseinandersetzung mit den Verbrechen des Nationalsozialismus eingesetzt. Er war maßgeblich am ersten Auschwitz-Prozeß 1963 bis 1965 vor dem Landgericht Frankfurt beteiligt. Bauers Vorwurf gegen die Teilnehmer der Euthanasie-Konferenz von 1941 lautete auf Beihilfe zum Massenmord durch vorherige Zusage eines von den Tätern erbetenen Stillschweigens. Sein Antrag wurde jedoch durch das Kammergericht Limburg überaus zögerlich behandelt. 1968 starb Fritz Bauer unerwartet. Mit einer fadenscheinigen Begründung wurde das Ermittlungsverfahren 1970 eingestellt.

Der vorliegende Band, die Publikation der Beiträge eines Symposiums des Fritz Bauer Instituts, der Gedenkstätte Hadamar und des Hessischen Justizministeriums im Dezember 1994, versucht, den Anlaß und die Vorgeschichte dieses Ermittlungsverfahrens sowie die Gründe für sein Scheitern nachzuzeichnen. Die Politikwissenschaftler *Susanne Benzler* und *Joachim Perels* schildern den juristischen Umgang mit der NS-Euthanasie, der Jurist *Willi Dreßen* verfolgt die bundesrepublikanischen Prozesse gegen Beteiligte an den Krankenmorden, der Rechtswissenschaftler und -historiker *Michael Förster* befaßt sich mit der besonderen juristischen Verstrickung in den Massenmord an Behinderten. Der ehemalige Präsident am Oberlandesgericht Braunschweig und jetzige Forschungsbeauftragte des niedersächsischen Justizministeriums zur NS-Justiz, *Helmut Kramer*, rekonstruiert in einem detaillierten und hervorragend recherchierten Bericht den Verlauf des von Fritz Bauer eingeleiteten Ermittlungsverfahrens bis zu seiner Einstellung im Jahre 1970, und der derzeit amtierende hessische Generalstaatsanwalt in Frankfurt am Main, *Hans Christoph Schäfer*, lotet die persönliche Verantwortung der hessischen Justiz für die widerrechtliche Einstellung des Verfahrens aus. Ein ausführlicher Anhang enthält, neben einem Lebenslauf Fritz Bauers, wichtige Dokumente der historischen Ereignisse und des Justizverfahrens im Original.

Der Band bietet einen hervorragenden Überblick über die Probleme der juristischen Aufarbeitung der Euthanasieverbrechen des Nationalsozialismus, insbesondere der deutschen Justiz und ihrer Verstrickung in die nationalsozialistischen Euthanasie-Morde. Er würdigt zudem Leben und Wirken des hessischen Generalstaatsanwalts Fritz Bauer. Die geschilderten Ereignisse veranschaulichen, wie die Diffusion von Verantwortung im juristischen Apparat und eine stillschweigende Zustimmung zum Unrecht in den vierziger wie auch in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts, wenn auch mit Auswirkungen unterschiedlichen Schweregrads, einer Verwirklichung von Recht und Gerechtigkeit im Wege standen. Claudia Wiesemann

Gesine Palmer, **Ein Freispruch für Paulus.** John Tolands Theorie des Judentums. Mit einer Neuausgabe von Tolands ‚Nazarenus‘ von Claus-Michael Palmer. Institut Kirche und Judentum, Berlin 1996 (ANTZ 7). 184 Seiten.

Die philosophisch-sozialwissenschaftliche Dissertation von *Gesine Palmer* befaßt sich mit einer umstrittenen und originellen Randfigur der Geistesgeschichte. *John Tolands Werk „Nazarenus“* von 1718, das im 18. Jahrhundert oft als besonders schädliches Produkt der Freimaurerei geschmäht wurde,

nimmt verschiedene Aspekte der Gegenwart in der von christlichen und jüdischen Wissenschaftlern intensiv geführten Debatte über Paulus und das Gesetz vorweg. Anlaß zu dieser Diskussion war nach Palmer die Schoa und der rassistische und politische Antisemitismus als Folge eines christlichen Antijudaismus, aber auch die Annahme, daß *ho nomos* bei Paulus meist die Tora meine. Viele christliche Theologen versuchten daher, das Judentum vom Vorwurf der Gesetzlichkeit und Paulus vom Verdacht antijüdischer Polemik zu befreien. Einen anderen Weg ging im 18. Jahrhundert John Toland: *Freiheit und Gesetz* gehören für ihn zusammen, und der entscheidende Beitrag des Judentums für Europa ist das mosaische Gesetz. In seinem Werk *Nazarenus* kritisiert Toland die kirchliche Lehre von der Rechtfertigung. Sie sei inkohärent, stifte Unfrieden, ein typisches Produkt priesterlicher Ideologie und ohne Grundlage in der Bibel. Toland unterscheidet zwischen Judenchristen, für die das levitische Gesetz ewig gültig sei, und Heidenchristen, für die es bedeutungslos sei und die „durch den Glauben ohne Werke des Gesetzes gerechtfertigt“ werden. Gegen den Vorwurf, Gott erlasse unterschiedliche Gesetze und könne darum nicht als Garant für die Ewigkeit und Unwandelbarkeit des moralischen Gesetzes gelten, rechtfertigt Toland Gott mit dem Nachweis des ewig gültigen Gesetzes im *ursprünglichen Plan des Christentums*. Dieser Plan wäre die durch Jesus angeregte Öffnung und Reformation des Judentums. Was beide Gruppen verbinde, sei die selbstverständliche Beachtung des im mosaischen Gesetz enthaltenen *moralischen Gesetzes*. Die Heidenchristen aber hätten diesen Plan zerstört, indem sie die Rechtfertigungslehre aggressiv gegen die Judenchristen (die „Nazarener“ im Sinne Tolands) gewendet und diese zu Häretikern gemacht hätten. Für Toland ist Glaube kein Proprium des Christentums, sondern „als Glaube an einen Gott die Quelle und das Ziel des jüdischen oder mosaischen Gesetzes“. Da Glaube bei Toland für Christen jüdischer Herkunft die Treue zu Gesetzen und Traditionen erfordert, kann ein Jude, der seine Verpflichtungen ernst nimmt, gar nicht mehr *konvertieren*. Heidenchristen dagegen unterscheiden sich von Judenchristen durch jeweilige positive Gesetze und gleichen einander durch ihren Bezug zum Judentum, der „Christentum“ genannt wird (vgl. 91). Das *nazarenische Christentum* als einzige Gruppe, die das Fortbestehen der *mosaischen Republik* gewährleistet, ist darum das *vernünftige Christentum* (93). Die *mosaische Republik* versteht Toland im Sinne der *ewigen Republik* Ciceros. Die Verwirklichung der vernünftigen *mosaischen Republik* sei auch das Ziel der Lehre Jesu gewesen. Die Christen heidnischer Herkunft bekamen Anteil daran, indem sie Zugang zu dieser ewigen Institution erhielten, ohne auf ihre spezifischen Formen verpflichtet zu werden.

Für Toland ist die *christliche Kirche* eine politische und partikulare Körperschaft, der sich – wie dem Judentum – die Frage nach ihrer Bereitschaft zu einer friedlich-schiedlichen Koexistenz in einem Staat stellt. Die Mehrheitsreligion als Körperschaft neben anderen ist wegen ihrer offiziellen Vorrangstellung an Verpflichtungen gebunden. Gerade weil Toland die Religion der Mehrheit als eine politische Organisation auffaßt, hat sie keine Definitionsmacht über den Rechtsrahmen des Staates, sondern unterwirft sich der rechtlichen Definition durch den Staat. Dieser muß für den Ausgleich zwischen allen *Sekten* sorgen. Darum muß auch das Judentum in den Genuß staatsbürgerlicher Rechte kommen. Im *Nazarenus* wird so nicht nur eine Begründung für die Toleranz gegenüber dem Judentum, sondern auch ein *Modell der Einheit in der Vielfalt* entworfen. Mit seiner Theorie will Toland die Lehre von der Überwindung des Gesetzes als theologischen und politischen Grundfehler des Heidenchristentums korrigieren. Tolands Theorie des Judentums ist gegen die Paulusinterpretation vom *Ende des Gesetzes* wie gegen die heftig umstrittene Rechtfertigung durch Glauben oder durch Werke gerichtet. Darüber hinaus berührt seine grundsätzliche Reflexion der politischen Verhältnisse seiner Zeit die Fundamente der westlichen Gesellschaften, denn nach Toland bewirkt die Ablehnung des – als Tora verstandenen – Gesetzes die Ablehnung des Judentums und der Juden, aber darüber hinaus auch die Untergrabung der Achtung der Menschen vor den Gesetzen überhaupt. Mit seiner Interpretation der Paulusbriefe und der Kirchengeschichte, die sowohl die Treue zum christlichen Erbe wie zur gesetzlichen Verfassung, zum Paulinismus wie zum Recht auf partikulare Differenz erlaubt, will Toland Paulus vom Verdacht freisprechen, für diese fatale Lehre verantwortlich zu sein.

Nicht nur für die theologische Diskussion über das Verhältnis von Glaube und Gesetz, sondern auch für die aktuelle Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat ist die sorgfältige und in der Form eines Gerichtsverfahrens aufgebaute Arbeit Palmers (Streitproblem, Verfahrensfragen, Texte, Verhandlung, Freispruch) eine anregende Lektüre. Im zweiten Teil des Buches wird der englische Text des „*Nazarenus*“ von Claus-Michael Palmer neu ediert und so die Lektüre des Textes selbst ermöglicht. Marie-Louise Gubler

Max Perkal, **Schön war draußen**. Aufzeichnungen eines 19jährigen Juden aus dem Jahre 1945. **Outside was beautiful ...** The notebooks of a 19-year-old Jew written in 1945. Chronos-Verlag, Zürich/The Menard Press, London 1995. 144 Seiten.

Nicht nur die Tatsachen in diesen Aufzeichnungen schnüren einem beim Lesen die Kehle zu, sondern auch die Ahnung der ungeheuren Kräfte, die es für so eine empfindliche poetische Seele brauchte, zweieinviertel Jahre in den KZ Birkenau, Auschwitz und Buchenwald zu überleben. Und diese Seele gehört nicht einem abgeklärten, lebenserfahrenen Mann, sondern einem 17jährigen: Max Perkal, einem von vier Kindern einer jüdischen Familie, einer innig verbundenen und aufgeschlossenen, in einer kleinen polnischen (heute weißrussischen) Stadt. Die Familie wird nach Birkenau deportiert – der jüngste Bruder ist knapp ein Jahr alt – und gleich nach der Ankunft vergast, bis auf Max. Er ist groß und stark und gibt sein Alter mit 19 statt mit 17 Jahren an und wird als arbeitsfähig eingestuft. Die Arbeit besteht aus Leichen transportieren aus dem „Baderaum“ in die Krematorien, Kleider und andere Habseligkeiten der Ermordeten sortieren, etc. Diese Tätigkeiten sind uns nachgerade bekannt, die Leiden auch. Erschießungen, Totprügeln, Hunger, Durst, Kälte, aber auch die immer wieder enttäuschte Hoffnung auf die Alliierten und die schließliche Befreiung. Eine ganz besonders perverse Form der Tortur war „Sport machen“. In Verhöhnung des Spruches *mens sana in corpore sano* ließen die Herrenmenschen ihre Sklaven so lange unsinnige Turnübungen machen, bis der Geist ebenso krank war wie der ausgemergelte Körper. Im Bericht Max Perkals klingt sogar noch im Schweizer Auffanglager nach der Befreiung das Grauen dieses Sportes nach.

All das stellt heute keine Sensation mehr dar, wir haben es zigital gelesen, wenn auch jedesmal mit dem gleichen Verstehensdefizit und der beinahe Unmöglichkeit, das alles als tatsächlich geschehen hinzunehmen. Was aber außerordentlich an diesen Aufzeichnungen ist und deren absolut einmaligen Wert ausmacht, ist der Reichtum und der inspirierte Gestus der Sprache. Sie wirkt unmittelbar, scheint fast unbewußt aus dem nunmehr 19jährigen polnisch/jiddischen Jungen herauszuströmen, der nach der Befreiung mit einem Rotkreuztransport in einem Schweizer Heim für KZ-Kinder für ein paar wenige Wochen Aufnahme findet. Dort kümmert sich die Leiterin, *Charlotte Weber*, mütterlich zart und unaufdringlich gescheit um die verstörten Kinder. Es lohnt sich, Charlotte Webers Buch zu lesen. (*Charlotte Weber, Gegen den Strom der Finsternis. Als Betreuerin in Schweizer Flüchtlingsheimen 1942-1945. Chronos-Verlag, Zürich.*) Ihr übergibt Max vor der Auflösung des Heims und seiner Übersiedlung nach Zürich drei blaue Schulhefte, in sorgfältiger lateinischer Schrift in einem Deutsch aus seinem angestammten Jiddisch und dem Deutsch der KZ, ad hoc während des Schreibens erfunden. Auffallend ist, wie schnell sein Deutsch von Seite zu Seite besser wird, weil er sich das Gehörte sofort zu eigen macht. Charlotte Weber ist erschüttert und faszi-

niert von der Sprache, die der Junge ja erst erfinden mußte, um sich der wiedergefundenen Welt überhaupt verständlich zu machen und seinen im KZ gefaßten Vorsatz, mitzuteilen, ausführen zu können.

Doch ist nicht nur diese Sprach(er)findung an sich schon bewundernswert, sondern auch die Gabe, das Unsagbare zu sagen, Bilder zu finden, die den Leser unmittelbar berühren. Er bringt es fertig, daß wir seine Liebe zu den Eltern, den Geschwistern, allen Ermordeten und auch seinen unbändigen Lebenswillen so intuitiv erfahren, als ginge es um unser eigenes Leben. *„Und dan bin ich noch so lange gestanden inaufschauendig zum Himmel, zu die Sterne und habe bewundert die schöne von der Nacht. Und jetzt genau so wie immer, wann ich war nehe zum Tod, hat mir ein schrecklicher Lebenslust beherrscht. Nein, ich wil nicht sterben. Ich muß leben, ich muß ... Und jetzt in dem Moment, wan der Hitlerism zu Grunde geht, in dem Moment, wo viele Völker sind schon frei geworden von den Nazi Regiem, müssen wir umkommen. Nein und nochmal nein, ich will noch Leben. Wie schrecklich das ist, hier ums Leben zu kommen, von ein S.S. Mann erschossen zu werden und unten bei der Straße im Schnee eruntergeschmiesen zu werden.“*

Am erstaunlichsten ist aber die ingenuine Poesie. Nichts ist da an den Haaren herbeigezogen, alles ist spontan und echt. Woher nimmt ein Junge von 19 Jahren die dichterische Ausdruckskraft, die Liebe und Güte seines Herzens ohne Umschweife in unseren zum Klingen zu bringen? Nie kommt er auch nur in die Nähe zu sentimentalem Kitsch. *„Und so stehendig alle drei, haltendig sich an den Rand von Wagong, daß wir nicht umkippen sollen, hat einer dan von uns gesagt. Schau wie schön ist draußen, schaut mal, wie schön der Schnee blanckt unter die Sonnenstrahlen. Werden wir noch wan betreten lebenderheid diesen Boden? Werden wir noch mit unsere Kreften von diese Wagongs aussteigen, oder wird man uns inuntertragen in dem aussehen von Leichen?“*

Die schrecklichen Geschehnisse berichtet er ohne Verbrämung, als eben das, was sie sind, menschenverachtende Verbrechen. Da ist dann nichts Dichterisches, nur noch Bericht. Und es gibt einen großen Unterschied zwischen Max Perkal und den meisten anderen Überlebenden: Nie, gar nie fragt sich Max, warum er noch lebt und die anderen sterben müssen; er fühlt nie die oft erwähnten eigenen Schuldgefühle gegenüber den als wertvoller empfundenen zerstörten Leben. Er will sein Leben leben, auf das er Anspruch hat. Dieser elementare Lebenswille, doch nie auf Kosten anderer, macht die Aufzeichnungen so faszinierend; nichts ist angekränkt oder durch die grauenvollen Erlebnisse verkrüppelt worden, sie fließen aus dem reichen Schatz des Erbes von vielen Generationen des Volkes des Buches. Die Erinnerung läßt ihn nie im Stich, die Bösartigkeit der Kapos, die Quälereien, Schmerzen, Angst, aber

auch die Liebe und Dankbarkeit für die Hilfe von Kameraden, seine eigenen damaligen Gedanken und Gefühle, der Wunsch nach Rache, sollte er überleben, alles ist frisch im Gedächtnis geblieben. Die Rache will er allerdings jetzt nach der tatsächlichen Befreiung nicht mehr. Aus diesen blauen Schulheften tritt uns ein Hochbegabter und sehr Ehrlicher entgegen. Über 40 Jahre lagen diese Hefte unveröffentlicht bei Charlotte Weber. Es fand sich kein Verleger dafür, das Publikum wollte nicht erinnert werden, weder die aktiv noch passiv an den Schandtaten Beteiligten, noch die Verschonten und Geretteten. Es war bequemer, das „*Dossier zu schließen*“. Den Büchern Primo Levis oder Imre Kertész' ging es ebenso. Doch das Erinnern läßt sich nicht beherrschen. Den sehr kurzen Aufzeichnungen Max Perkals (57 Seiten) folgt ein knapper Bericht von Charlotte Weber und ein längerer „Brief“ des Zürcher Psychiaters Aron Ronald Bodenheimer sowie vier Fotos der ersten vier Seiten der blauen Schulhefte, die in der kräftigen, bestimmten Schrift viel von der Vitalität und Ordnung dieses Jungen erkennen lassen. Auf Wunsch des Verfassers wurden die Aufzeichnungen ins Englische übersetzt, so daß sie seine Kinder in den USA und in Israel lesen können. Uns bleibt nur die aufrichtigste Dankbarkeit für dieses Buchgeschenk, das wie ein Stück strahlender blauer Himmel in düsterem Gewittergewölk wirkt. Eva Auf der Maur

Birte Petersen, **Theologie nach Auschwitz?** Jüdische und christliche Versuche einer Antwort. Institut Kirche und Judentum Band 24, Berlin 1996. 144 Seiten.

Birte Petersen greift mit ihrer Magisterarbeit eines der schwierigsten Themen auf – eine christliche Theologie nach der Schoa. Im möglichen Rahmen zeichnet sie überaus informativ und lesenswert zuerst eine Geschichte des jüdisch-christlichen Dialogs in Deutschland, um dann zu einer Sichtung der jüdischen „*Holocaust Theologie*“ überzugehen, ehe sie im eigentlichen Hauptteil die christlichen Deutungsversuche unter die Lupe nimmt. Auf jüdischer Seite werden explizit *Elie Wiesel*, *Richard Rubenstein*, *Eliezer Berkovits*, *Emil Fackenheim* und *Irving Greenberg* vorgestellt. Im Zusammenhang mit christlichen Antwortversuchen geht sie auf Entwürfe wie den von *Hans Jonas* ein. Wichtig ist Petersen der Bezug zum Christentum, die kritische Anfrage an die christliche Theologie und die Möglichkeit eines jüdisch-christlichen Dialogs nach Auschwitz. Hauptgewicht legt sie aber – und da leistet sie Pionierarbeit – auf die christlichen theologischen Entwürfe einer Theologie nach Auschwitz, wobei hier noch einmal der Fokus auf die Christologie und die Gottesfrage selbst gelegt wird. Methodisch strukturiert sie die Entwürfe in solche,

die (1) eine Kreuzestheologie vertreten, die (2) eine Theologie von Kreuz und Auferstehung angesichts von Auschwitz in Frage stellen und solche, die (3) von der Schoa berührte Christologie entwickeln. Wichtige Vertreter sind *Jürgen Moltmann*, *Bertold Klappert* (1), *Alice/Roy Eckardt*, *Paul van Buren* (2) *Johann Baptist Metz* und *Joachim von Soosten* (3). Dazu stellt Petersen viele weitere neue Theologen und Theologinnen vor, deren Ansichten sie kurz, aber übersichtlich darlegt. Nicht zuletzt der Umgang mit der vielfach gedeuteten Erzählung vom am Galgen hängenden Jungen in Elie Wiesels „*Nacht*“ dient der Darstellung der verschiedenen Entwürfe. So zeigt sie, daß nur der protestantische Ethiker und Post-Schoa-Theologe *Robert McAfee Brown* auch den letzten Satz der Szene auslegt, *wonach die Suppe an diesem Abend wie Leichnam schmeckte und woraus er den Schluß zieht, daß Gott selbst angesichts von Auschwitz Tod und Ohnmacht verkörpert*.

Petersen widmet sich ausgiebig der Frage der Bedeutung des Leids innerhalb der christlichen Theologie und nimmt in sehr nuancierter Weise Stellung zu den verschiedenen Entwürfen. Sie zeigt, wie wichtig das Hören auf das Judentum für eine christliche Theologie nach Auschwitz ist, sie stellt sich auf die Seite von *James F. Moore*, der die Mehrdeutigkeit von Kreuz und Auferstehung betont, die Schwierigkeit, nach Auschwitz von Auferstehung zu reden und dennoch diese Auferstehung als Hoffnung inmitten des Schmerzes sieht, und sie plädiert für eine von der Schoa berührte Christologie. In bezug auf die Gottesfrage stellt sie zurecht die Extrempositionen einer göttlichen Allmacht der Ohnmacht Gottes und des Leidens gegenüber. Sie zeigt, wie die Gottesbilder die Entwürfe bestimmen und würdigt diese kritisch.

Wenn überhaupt Kritisches zu diesem Buch zu sagen wäre, so, daß es kurz ausgefallen ist. Dies ist eher als Auftrag zu verstehen, noch weiter zu forschen und den einen oder anderen Ansatz noch pointierter herauszustellen. So fehlt bei Jürgen Moltmann trotz wichtiger Einsichten eine Darstellung seiner Trinitätstheologie als Schlüssel für seinen Zugang zum Leid. Es fehlen auch Zugänge einer „*Protesttheologie*“, deren Hauptvertreter auf jüdischer Seite *David Blumenthal* ist, dessen Buch „*Facing the Abusing God. A Theology of Protest*“ (Louisville 1993) im deutschen Sprachraum leider erst langsam entdeckt wird.

Gerhard Bodendorfer

Oscar Pinkus, **Aschenwolken**. Friede Hopf Verlag, Waddewarden 1996. 228 Seiten.

Geboren 1927 in Polen, erlebte Oscar Pinkus den Beginn des Zweiten Weltkriegs in der kleinen Stadt Losice, in der heute nichts mehr – nicht einmal ein

Gedenkstein – an die etwa 70 000 Juden erinnert, die dort lebten und ermordet wurden. Pinkus überlebte die ersten Jahre der russischen bzw. deutschen Besatzungszeit in verschiedenen Gettos. Von 1942 bis zur Befreiung durch die russische Armee im Sommer 1944 versteckte er sich mit einem Teil seiner Familie in einem Loch unter einem Stall bei einem polnischen Bauern sowie in verschiedenen Unterschlupfen im Wald. Oscar Pinkus machte sich damals fast täglich tagebuchartige Notizen, auch im Versteck, obwohl die Beschaffung von Papier und Tinte ein erhebliches Problem darstellte. Dieses so entstandene Tagebuch bildete die wesentliche Grundlage für das vorliegende Buch „*Aschenwolken*“, das zunächst in Israel und in der englischen Fassung 1964 in den USA unter dem Titel „*The House of Ashes*“ erschien. Der Initiative von Friede Hopf ist es zu verdanken, daß diese Aufzeichnungen, die einen weiteren Puzzlestein in der jüdischen Vernichtungsgeschichte durch die nationalsozialistische Gewaltherrschaft bilden, nun auch in deutscher Sprache vorliegen. Hopf selbst hat in enger Zusammenarbeit mit dem Autor die Übersetzung erstellt. Das Tagebuch wurde an einigen Stellen vom Autor durch zusätzliche Informationen ergänzt, die ihm erst nach dem Krieg bekannt wurden und dem besseren Verständnis dienlich sind. Die Aufzeichnungen erstaunen zunächst durch die oft sehr lyrischen Beschreibungen von Landschaften und Stimmungen, um im nächsten Moment mit ganzer Wucht die Greueltaten der SS mitgeteilt zu bekommen. Nur ein Beispiel von vielen: *„Ich schlief wunderbar im frischen Heu auf Enochs Boden. Die warmen, süßduftenden Sommernächte gingen schnell vorüber. Aber jeden Tag fuhr ich kurz vor der Dämmerung jäh auf ... Irgendwo bellte ein Hund, eine Tür schlug zu; Schießen, Massenansammlungen, Mord.“* Eine andere Tatsache macht diese Aufzeichnungen außerdem bedeutsam: Erstmals wird die zwielichtige Rolle des polnischen Untergrunds und Widerstandskampfes gegenüber der jüdischen Bevölkerung deutlich angeklagt. Das Buch dokumentiert, daß nicht nur einzelne polnische Partisanenverbände Jagd auf jüdische Verstecke machten und diese sofort liquidierten, sondern daß dies sogar von oberster Stelle, nämlich von General *Bor-Komorowski*, dem Kommandanten der Armia Krajowa, die Widerstandsbewegung der Mitte-rechts-Parteien, befohlen wurde. Für ihn waren die versteckten Juden nichts anderes als „Banditen“. Es verwundert daher in keinsten Weise, daß der Tag der Befreiung durch die russische Armee von Oscar Pinkus nicht als Tag der großen Freude erlebt wurde. Der letzte Satz seiner Tagebuchaufzeichnungen ist Ausdruck dessen, was viele andere ebenso bei ihrer Befreiung fühlten: *„Eine Weile war es ganz still. Eine Leuchtkugel stieg in den Himmel auf, und ihr zitterndes Magnesiumlicht fiel auf unsere Gesichter. Zusammengedrängt auf dem Mist schauten*

wir alle durch die offene Tür auf den Schein dieses Lichtes und warteten auf die Freudentränen. Sie kamen nicht.“

Herbert Winklehner

Buber für Atheisten. Ausgewählte Texte. Herausgegeben und kommentiert von Thomas Reichert. Lambert Schneider im Bleicher Verlag, Gerlingen 1996. 360 Seiten.

Für jeden, der sich mit *Martin Buber* beschäftigen will, ohne Bubers zahlreiche und lange Werke zu lesen, scheint dieses Buch ein Gewinn zu sein. Allein der Anhang: Ein biographischer Überblick stellt chronologisch das Leben von Buber und sein Schrifttum vor. Ein Glossar sowie ein Personenverzeichnis, beide kommentiert, helfen bei der Orientierung. Ein Sachverzeichnis schlüsselt das Buch auf, ein Literaturverzeichnis bringt das wichtigste Schrifttum Bubers sowie die Literatur über ihn. Ein kurzes Vorwort und ein längeres Nachwort erklären den eigenartigen Titel ... *für Atheisten* und versuchen, die Grundzüge von Bubers Denken nachzuzeichnen. Die Texte selbst werden in sechs Kapiteln abgehandelt: 1. Grundlagen: vom Menschen aus denken, die Krise des Menschen, der Dialog als Antwort; 2. Die menschliche Person: die Anerkennung des anderen und ihr Selbstsein; 3. Martin Bubers Ethik der Antwort; 4. Sprachdenken; 5. Fragen menschlicher Existenz: Selbstsein und dialogisches Leben; 6. Was ist Religion? Der Band stellt eine Auswahl aus dem „religionsphilosophischen“ Schaffen Bubers dar, wobei die Texte teils mehrere Seiten lang sind, teils gekürzt (durch eckige Klammern angedeutet), teils aber auch nur zwei oder drei Zeilen umfassen. Nach jedem Textabschnitt ist das Jahr der Erstausgabe vermerkt sowie das Buch, aus dem er entnommen worden ist. Buber also auf einen Blick, Buber für die Westentasche. Das mag gefallen oder auch nicht, auf jeden Fall ist dieses Buch sorgfältig erarbeitet und genügt durchaus wissenschaftlichen Ansprüchen. Nur, und das ist die eigentliche Frage, wird es Buber selbst auch gerecht? 1963 hatte Buber geschrieben (79 f.): *„Dem, was ich zu sagen hatte, geziemte keine Systematik. Zusammenhang geziemte ihm, geschlossener Zusammenhang, aber kein zusammen-schließender.“* Durch die Subsumierung von Texten unter einer systematisierenden Gliederung und Kapiteln, die aufeinander aufbauen (von der Krise des Menschen bis zum Messianismus) gelingt es Reichert, aus der Fülle der diversen Texte eine scheinbar geschlossene Religionsphilosophie aufzubauen. Aber ist das noch Buber? Außerdem fehlen im Sachregister die Stichworte Atheismus, Anarchismus, Gesellschaft und Sozialismus. Buber hatte seit 1905 ca. 40 Bände der Reihe *„Die Gesellschaft“* herausgegeben und sich für diese Reihe

engagiert. Was Reichert in seinem Buch vorstellt, ist jedoch ein völlig unpolitischer und unsozialistischer Buber, mehr noch: Er ist ein Buber nur für fromme Deutsche. Denn ebenso fehlen auch alle Texte zur „*jüdisch-arabischen Frage*“, die P. R. Mendes-Flohr 1993 unter dem Titel „*Ein Land und zwei Völker*“ wieder vorgestellt hatte. Bei Reichert ist Buber allein ein frommer Denker, der in die Ecke von Fritz Mauthners „*Atheistische Mystik*“ gestellt wird, ohne jeden Bezug zu der politisch-gesellschaftlichen Situation in Deutschland, ohne Bezug zur jüdisch-arabischen Situation in Israel. Da jedoch diese politischen Bezüge für Buber sehr wichtig waren, ist der „*Buber für Atheisten*“ eigentlich nur ein *Erbauungs-Buber*.

Friedrich Niewöhner

Winfried Seibert, **Das Mädchen, das nicht Esther heißen durfte.** Eine exemplarische Geschichte. Reclam, Leipzig 1996. 308 Seiten.

Winfried Seibert ist Jurist, Fachanwalt für Namens- und Urheberrecht. Mit großer Spannung liest man die Geschichte seiner Recherche in Sachen Esther, einem nur scheinbar unbedeutenden Fall der nationalsozialistischen Unrechtsgeschichte. Es geht um den Kampf eines protestantischen Pfarrers, dessen Tochter *Esther* heißen sollte. In dem Zwangsverzeichnis jüdischer Vornamen aus dem Jahre 1938 ist Esther als „*typisch jüdischer Vorname*“ deklariert. So befinden Juristen aller Instanzen im nationalsozialistischen Deutschland, bis hin zum Reichskammergericht in Berlin, daß die Pastorentochter als Deutsche eben nicht Esther heißen dürfe. Beeindruckend ist die mutige Hartnäckigkeit des Pfarrers L., zutiefst deprimierend der Gehorsam von Juristen, auch der eines obersten Gerichtes, von Männern in führenden, unangefochtenen Positionen. In der abschließenden Urteilsbegründung, die inhaltlich „*Esther-Exegesen*“ deutschchristlicher Alttestamentler noch überbietet, überschlagen sie sich in antisemitischen Formulierungen und Wertungen: es handele sich um die exemplarische Geschichte der „*jüdischen Hure*“ *Esther*, der *Feindin des arischen Haman*. Vorauseilender Gehorsam allein kann es nicht gewesen sein; der war selbst andeutungsweise nicht gefragt. Am Fall des Mädchens, das nicht Esther heißen durfte, wird deutlich, daß auch Richter Judenhaß als prägenden Zeitgeist durch Urteilsspruch legitimierten, „*Rechtswahrer*“, die in ihrer späteren Berufslaufbahn ihre exemplarische Schuld verschwiegen, verdrängten, vergaßen.

Fritz Hofmann

Gertrud Luckner Realschule Rheinfelden



Gertrud Luckner hat uns ihren Namen gegeben,
Vorbild für uns alle soll nun sein ihr Leben.
Mit Zivilcourage und Energie hat sie sich eingesetzt,
für alle, an denen Menschenrechte wurden verletzt.

Wir alle wissen, daß in unserer Gegenwart
ist für Schwächere und Minderheiten vieles wieder
hart.

Darum ist es wichtig, solcher Menschen zu gedenken,
die entschlossen waren, die Geschicke selbst zu lenken.

*Aus dem Realschul-Rap von Frau Vath,
Gertrud Luckner Realschule Rheinfelden*

Am 13. Juni 1997 gab sich die Realschule Rheinfelden aus Anlaß ihres 40jährigen Bestehens den Namen *Gertrud Luckner Realschule Rheinfelden*. Diese Namensfindung war das Ergebnis einer monatelangen Beratung, zu welcher auch *Ernst Ludwig Ehrlich*, Basel, zugezogen wurde. Junge Menschen brauchen ein Ideal. Man kam schließlich auf *Gertrud Luckner*, diese außergewöhnliche, uns zeitlich und räumlich jedoch so nahestehende Frau. Die Fenster der Festhalle waren geschmückt mit zwei Bildern von Gertrud Luckner: als junge, soeben promovierte Referentin des Deutschen Caritasverbandes 1938 (Bild oben), und einmal im Alter, gezeichnet von den ertragenen Leiden, aber auch von Weisheit, Liebenswürdigkeit, Entschlossenheit und Glaube.

Die entscheidende Wende im Leben Gertrud Luckners war die Nacht vom 9. zum 10. November 1938, als in Freiburg die Synagoge brannte. Anstatt in Entsetzen zu erstarren, fuhr sie die ganze Nacht und am nächsten Tag mit dem Fahrrad zu ihren jüdischen Freunden, um ihnen in der akuten Gefahr andere Wohnungen zu vermitteln. Von da an erstreckte sich ihre unermüdliche und unendlich einfallsreiche Hilfstätigkeit fast fünf Jahre lang über das ganze Reichsgebiet, besonders nach Berlin zu ihrem verehrten Lehrer *Leo Baeck*, bis sie schließlich am 24. März 1943 im Zug verhaftet und nach monatelangen strengen Verhören in das Konzentrationslager Ravensbrück eingeliefert wurde. Nachdem sie diese Qual – körperlich schwer geschädigt, aber geistig

ungebrochen – überlebt hatte, gehörte sie bis zu ihrem Lebensende zu den qualifiziertesten Pionierinnen und Förderinnen des christlich-jüdischen Gesprächs, das sich zu vorher ungeahnten Horizonten öffnete. Diese Gedanken, im Festvortrag vom Unterzeichnenden vorgetragen, prägten die Festschrift mit einer ausgezeichneten, von *Jenny Preissner*, einer 15-jährigen Schülerin, redigierten Biographie der Namensgeberin und durchzogen alle Beiträge und Darbietungen, bis hin zu einem modernen Text, entworfen von einer Lehrerin und eindrucksvoll dargeboten vom Realschul-Rap. Anwesend war auch eine Delegation der Freiburger *Gertrud Luckner Gewerbeschule*, welche sich schon 1987 als erste Schule den Namen der ungewöhnlichen Freiburger Bürgerin gegeben hatte.

In *Gertrud Luckner* hat die Schule einen Namen gefunden, der, wie es in der Festschrift heißt, „*unserer Jugend zeigen kann, wie auch in diesem Jahrhundert ein Leben, orientiert an einer festgegründeten Gewissensüberzeugung, gegen alle Trends der Zeit, aktiv gestaltet werden kann*“.

Georg Hüssler

Jüdisch-christliches Gespräch an der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz, 23. bis 29. Juni 1997

Entsprechend den Vorbereitungsarbeiten sollte das Thema „christlich-jüdische Beziehungen“ in den Themenbereich „Dialog mit den Religionen und Kulturen“ einbezogen werden. Erst auf Interventionen des österreichischen Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit, von Theologen europaweit unterstützt, wurde ein eigenes Dialogforum eingerichtet. Verantwortlich für die Vorarbeit zeichnete eine Abteilung des Weltkirchenrats in Genf unter der Leitung von Hans Ucko und Carlo Kardinal Martini, Erzbischof von Mailand. Das Arbeitsdokument behandelt das Thema in zwei Abschnitten. Abschnitt (A15), das öffentliche Schuldbekenntnis, ist nach Ansicht des österreichischen Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit „stark verallgemeinert worden. Bezüge zu einer direkten Schuld der Kirchen wurden gestrichen. Christen werden allein dort erwähnt, wo es um die Rettung einzelner Juden geht“. In Abschnitt (B13) „Verhältnis zum Judentum“ konnten, dank einer erneuten Überarbeitung, auch grundlegende theologische Aussagen zu den Beziehungen von Judentum und Christentum eingebracht werden.“¹

1) Dialog CJ, christlich-jüdische Informationen, Juli 1997, 16 f.

Christen und Juden (Arbeitsdokument A15)

Wir haben eine lange Geschichte der Schuld gegenüber dem jüdischen Volk. Obwohl Jesus aus dem jüdischen Volk kam, nach dem Fleisch, und obwohl unser Glaube ohne den Glauben des Bundesvolkes undenkbar ist, wird unsere Kultur bis heute von tiefen Spuren des Antisemitismus bestimmt. Durch die Jahrhunderte wurden die Juden in vielen Teilen des „christlichen“ Europa verfolgt. Beispiele dafür reichen bis in die frühchristliche Zeit zurück und tauchen wieder in den Verfolgungen des Mittelalters auf. Besonders in unserem Jahrhundert war Europa Zeuge der unglaublichen Tragödie der Schoa. In Dankbarkeit erinnern wir uns der Christen, die unter Einsatz ihres eigenen Lebens Juden vor dem Tod bewahrt haben. Trotzdem flammt der Antisemitismus immer wieder auf.

Verhältnis zum Judentum (Arbeitsdokument B13)

Jesus, den wir als Christus bekennen, ist als Jude geboren. Als Mensch war er gläubiger Jude. Durch Christus wurde für uns der Gott Israels offenbart, der seinem Volk die Bundestreue nie aufgekündigt hat. Wir haben teil an demselben Wort Gottes im Ersten Testament, am Glauben an den Gott, der uns zu seinem Ebenbild geschaffen hat und aus der Sklaverei und Unterdrückung befreit. Das gemeinsame Gebet der Psalmen und die Worte der Propheten haben uns als Christen geistlich geprägt. Dies alles erklärt, daß das Christentum im Judentum verwurzelt ist (Röm 11,17 f.). Unsere Beziehung zum Judentum ist im Hinblick auf das Verhältnis zu anderen religiösen Traditionen unverwechselbar.

Die europäische Kultur verdankt dem jüdischen Erbe einen entscheidenden Beitrag in so vielen Bereichen, daß wir sie im einzelnen nicht benennen können. Das Verbrechen der Ermordung und Vertreibung des größten Teils der europäischen Jüdinnen und Juden ist ein Verlust, den die europäische Kultur nie mehr wieder wird ausgleichen können. Die Schuld daran liegt in besonderer Weise bei dem menschenverachtenden Regime des Nationalsozialismus, das den Versuch unternommen hat, das Judentum in Europa vollkommen auszurotten, und bei Deutschen und Österreichern und anderen, insoweit sie dieses Regime mitgetragen und keinen ausreichenden Widerstand geleistet haben. Auch einige Kirchen haben versagt. Wir müssen mit Scham bekennen, daß Judenfeindschaft in ganz Europa verbreitet war und immer wieder ausbricht. Der rassistische und sozialdarwinistische Antisemitismus, der seit dem 19. Jahrhundert sogar im Gewand aufgeklärter Wissenschaft auftrat, konnte sich außerdem auf eine lange antijüdische Tradition innerhalb des Christen-

tums berufen, die bis in seine Anfänge zurückreicht. Sie hat weder alle Teile der Christenheit noch alle Phasen der Christentumsgeschichte geprägt. Es gab und gibt Beispiele für ein anderes Verhältnis zum Judentum. Trotzdem bleibt die Schuld bedrückend groß.

Wir sind dankbar, daß sich die Auseinandersetzung von Christen und Kirchen mit dem Judentum verstärkt hat und daß dadurch eine Neuorientierung theologischer Lehre und kirchlicher Praxis beginnt. Eine Vielzahl jüngerer kirchlicher Dokumente belegt dies. Dankbar sind wir auch, daß die Zahl jüdischer Gemeinden in vielen Ländern Europas wächst, daß Christen wieder die Möglichkeit haben, mit Juden zusammenzuleben und ihr gemeinsames Erbe zu entdecken und zu verstehen.

Stellungnahme zur Ansprache Johannes Paul II. vor der Vollversammlung der Päpstlichen Bibelkommission

Ernst Ludwig Ehrlich, Generalsekretär der christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz, kommentiert die Ansprache vom 11. April 1997 aus jüdischer Sicht (vgl. FrRu 4/1997, 269-272).

Die Ansprache des Papstes ist von großer Bedeutung, weil seine Ausführungen die Beziehungen von Juden und Christen einmal mehr klarstellen. Es hat ja bekanntlich in der Geschichte der Kirche keinen anderen Papst gegeben, der sich derart tiefgehend und ausführlich über dieses Problem geäußert hat. Es geht um die Bestimmung der eigenen christlichen Identität, und diese ist nicht ohne die Erhellung der Beziehungen zwischen Christen und Juden möglich.

Die Kirche war allzu oft versucht, das Neue Testament vom Alten zu trennen. Der Papst meint, daß vor allem Unwissenheit schuld sei, wenn behauptet wird, die Christen hätten mit den Juden nichts gemeinsam. Der Papst weiß um die jahrhundertealten Vorurteile und um den tiefen Graben, der zwischen Juden und Christen bestand und der erst durch das Zweite Vatikanische Konzil langsam aufgefüllt wird. Der Papst weiß auch um die frühen Spannungen zwischen den urchristlichen Gemeinden und jüdischen Gruppen. Heute geht es jedoch darum, daß solche schmerzlichen Erinnerungen durch die von Christus gebotene Nächstenliebe überwunden werden. Die exegetische Arbeit der Päpstlichen Bibelkommission soll die Spannungen zwischen Juden und Christen verringern und Mißverständnisse ausräumen. Der Papst weiß, daß es sich hier um schwierige Aspekte und empfindliche Punkte handelt. Gleichzeitig

berechtigt eine sorgfältige Exegese jedoch zu großen Hoffnungen. Läßt man diese Erklärung voll und ganz auf sich wirken, so erkennt man die Tiefe dieser Gedanken, und man kann sich wohl fragen, warum bei dieser Vollversammlung der Päpstlichen Bibelkommission es dem Papst am Herzen lag, gerade dieses Problem der Verwurzelung Jesu im Judentum hervorzuheben und ebenfalls die Bedeutung der hebräischen Bibel für die Kirche. Offenbar muß er den Eindruck gewonnen haben, daß die vatikanische Erklärung „Nostra aetate“ sowie die ihr folgenden Verlautbarungen noch nicht ausreichend an die Basis gelangt sind. Die Ansprache hatte offenbar den Sinn, all das noch einmal zu begründen und zu bestärken, was heute kirchliche Lehre ist, nämlich die Abweisung von jeder Form des Antijudaismus durch falsche und oberflächliche Exegese. Daher hat sie eine nicht zu überschätzende Bedeutung für das Verhältnis von Juden und Christen heute, denn eine tragfähige Grundlage kann nur erfolgen, wenn die Theologie nicht weiterhin durch jahrhundertalte Vorurteile belastet wird. Diese Ansprache des Papstes sollte nicht nur in die wissenschaftliche Arbeit eingehen, sondern auch in die Predigt und in die Katechese.

„Juden, Christen und Muslime brauchen eine Post-Holocaust-Theologie“

Vom 20. bis 22. Juni 1997 fand im Christlichen Bildungswerk „Die Hegge“, Willebadessen, unter dem Titel „Erlösung und Erlöser“ die 25. Tagung zur christlich-jüdischen Begegnung statt. Wir bringen eine Zusammenfassung der Beiträge von Emil Fackenheim und Eveline Goodman-Thau.

„Erfahrungen sind bald vorbei, aber die Tatsache, daß Auschwitz geschehen konnte, ist immer noch nicht verarbeitet.“ Mit diesen Worten forderte Fackenheim eine Trennung von Erfahrung und Denken und rief dazu auf, daß auch nach dem Tod der letzten Überlebenden aus Konzentrationslagern – zumindest für die Theologie – Auschwitz unvergesslich bleiben muß. Fackenheim stellte dazu Anfragen an die Geschichte Gottes mit den Menschen. Da durch den Nationalsozialismus erstmals in der Geschichte Juden aufgrund ihrer Geburt gänzlich vernichtet werden sollten, stellt sich für ihn die Frage: *„War es vielleicht falsch von Abraham, daß er die Zusage Gottes nach Leben und Segen annahm, wenn doch alles in Tod und Fluch in Auschwitz münden sollte? Hätte er nicht besser in Haran bleiben sollen?“* Ohne Schuldzuweisungen oder Überheblichkeit wandte sich Fackenheim an christliche Theologen und an die Kirchen, die bisher die gewaltige Dimension dieser Frage – auch im

Hinblick auf das Leben und die Botschaft des Juden Jesus von Nazaret – nur in Ansätzen verstanden hätten. In diesem Zusammenhang zitierte er *Dietrich Bonhoeffer*, der bereits 1940 die Bedeutung der Judenvernichtung für die christliche Theologie erkannt hatte: „Für Christen ist die Austreibung der Juden die Austreibung Christi, denn Jesus ist ein Jude.“ Mit dem Appell, den Gott Abrahams und Auschwitz nicht zu verbilligen, forderte Fackenheim jüdische und christliche Theologen auf, gemeinsam den Bruch in der jüdischen, christlichen und deutschen Geschichte zu verarbeiten, „damit die Hoffnung nicht ein zweites Mal stirbt“.

Neben Fackenheim entwickelte *Eveline Goodman-Thau* Grundzüge des jüdischen Gebets um Erlösung: „Der jetzige Zustand der Welt ist ein Provisorium, aber das tägliche Gebet erneuert die Schöpfung.“ Allein die Tatsache, daß Menschen beten, erlaube es Gott, in die Geschichte einzugreifen. Mit Beispielen aus der rabbinischen Gebetstradition machte Goodman-Thau deutlich, daß die Heils- und Profangeschichte im Judentum nicht künstlich getrennt wird.

Yaacov Ben-Chanan beleuchtete die Gestalt Jesu aus jüdischer Sicht. Dabei wurde eindrucksvoll vor Augen geführt, wie stark Jesus von Nazaret im Kontext der damaligen Welt jüdisch dachte und lebte. In drei Gedankengängen benannte Ben-Chanan dann allerdings auch sein jüdisches „Nein“ zu Jesus, das er mit der Radikalisierung der Ethik, der (zumindest überlieferten) Vernachlässigung der Halacha und dem Selbstverständnis Jesu als *dem* Lehrer begründete. Im Hinblick auf die bleibenden gemeinsamen Wurzeln stellte Ben-Chanan zur Diskussion, wie es sei, wenn Christen anfangen, über eine Heimholung der Halacha ins Christentum nachzudenken. „Es würde ihr Schade nicht sein, und jüdisch brauchte deshalb kein Christ zu werden.“

Michael Gennert

Der Zwölfte „World Congress of Jewish Studies“

Der Weltkongreß findet alle vier Jahre an der Hebräischen Universität in Jerusalem statt. Der diesjährige Kongreß mit über 1200 Vorträgen tagte vom 25. Juli bis 5. August 1997. Ein Bericht von Hans A. Rapp

Thematisch stammten die Beiträge aus den verschiedensten Disziplinen und waren jeweils in fünf Bereiche gegliedert: Bibelwissenschaften, jüdische Geschichte, Geistesgeschichte, Sprache, Literatur und Kunst sowie jüdische Gesellschaft der Gegenwart. Ein großer Teil dieser Vorträge erörterte historische Fragen des Verhältnisses zwischen Juden und Christen. *Gideon Bohak* be-

faßte sich mit dem vorchristlichen, heidnischen Antisemitismus. Dieses Phänomen darf nach seiner Meinung nicht überschätzt werden: Gemessen an den großen Völkern des fruchtbaren Halbmondes wurden die Juden durch die griechischen Schriftsteller des Hellenismus nur wenig beachtet. Sowohl die negativen als auch die positiven Vorurteile ihnen gegenüber müssen in vorchristlicher Zeit im Zusammenhang mit den Vorurteilen der Griechen und Römer allen Orientalen gegenüber, namentlich den Ägyptern, Phöniziern oder Babyloniern, gesehen werden. Erst im Zusammenhang mit der Polemik des Heidentums gegenüber dem Christentum wurden diese Vorurteile vermehrt auf die Juden angewandt. Dementsprechend wurden Texte, die sich mit dem Judentum befaßten, in dieser Zeit viel besser tradiert als vergleichbare Abschnitte zu anderen Völkern des Vorderen Orients. *Helmut Castritius* sprach über die Bedeutung des Judentums in der späten Antike. Er stellte eine Verbindung zwischen den auch aus dem Neuen Testament bekannten „Gottesfürchtigen“ und den vor allem in Nordafrika bekannten Caelicolae, den „Himmelsfürchtigen“, her. Die scharfen Maßnahmen im *Codex Theodosianus* sowie später im *Codex Justinianus* deuten darauf hin, daß es sich hier nicht um heidnische „Judaïsierer“ handelt, sondern um Christen, die zu einer Konversion zum Judentum tendierten.

Innerhalb des Forums „*Juden und Christen in der frühen Neuzeit*“ widmete sich *Shalom Goldman* den christlichen Hebraistinnen Europas zwischen 1600 und 1800. Diese Frauen waren in Netzwerke integriert, die das Studium des Hebräischen fördern sollten. *Maria Diemling* beschäftigte sich mit dem Frauenbild in den Schriften des jüdischen Konvertiten *Victor von Carben* (1423-1515). Einerseits war dieser nachmalige Priester bemüht, gegenüber den – nach seiner Auffassung benachteiligten – jüdischen Frauen die bevorzugte Stellung der Christinnen zu betonen. Andererseits beschrieb er den besonderen religiösen Fanatismus jüdischer Frauen. Die Historiographie der Vertreibung der Juden aus Regensburg (1519) stand im Zentrum der Ausführungen von *Elisheva Carlebach*. Die christlichen Quellen beschreiben die wachsenden Spannungen zwischen den Juden und Christen als Vorgeschichte dieser Vertreibung. Das Interregnum wird als unmittelbare Ursache gesehen, da die Juden hier den kaiserlichen Schutz verloren. Demgegenüber sehen jüdische Konvertiten in den internen Spannungen der jüdischen Gemeinde zwischen den etablierten Alteingesessenen und den benachteiligten Zuzüglern den Grund für die Vertreibung. Wieder anders interpretiert der zeitgenössische jüdische Chronist *Josel von Rosheim* in seinem *Sefer ha-miknah* die Ereignisse. Aus seiner Sicht sind die jüdischen Konvertiten die unmittelbar Schuldigen. Carlebach führt diese jüdische Interpretation darauf zurück, daß im

Fall Regensburg der Mythos vom judenfreundlichen Kaiser nicht mehr aufrechterhalten werden konnte und der jüdische Historiker andere Schuldige finden mußte. *Ada Rapoport-Albert* stellte die Frage, ob sich die osteuropäischen Juden vor dem 19. Jahrhundert überhaupt als Minderheit verstanden. Eine Untersuchung des hebräischen Begriffs 'ôlam (Welt) in osteuropäischen jüdischen Quellen weist darauf hin, daß damit ausschließlich die jeweils ortsansässigen Juden gemeint sind. Welt bedeutet jüdische Welt. Ein Begriff für eine Kultur, in der die Juden die Minderheit ausmachen, existiert hier nicht. Diese Tendenz ist in den Kreisen der Chassidim auch heute noch zu beobachten. Das einzige Referat zu christlich-theologischen Fragen des Verhältnisses zwischen Juden und Christen hielt *Ursula Rudnik*. Sie untersuchte die Entwicklung der fünf Hauptpunkte der Studien zu ‚Kirche und Israel‘, die im Auftrag der EKD 1975 und 1991 veröffentlicht wurden: das Schuldbekenntnis, die Ablehnung des Antisemitismus, die untrennbare Verbindung von Kirche und Israel, die bleibende Erwählung Israels und die Haltung gegenüber dem Staat Israel. Ein umfangreicher Schwerpunkt des Kongreßprogrammes waren die über dreißig Beiträge zur Erforschung und Verarbeitung der Schoa. Am deutlichsten fühlbar wurden die Schmerzen dieses Themas im Referat von *Yosefa Loshitzky* über die filmische Thematisierung des Holocaust durch Künstler der sogenannten ‚zweiten Generation‘. Am Beispiel des Dokumentarfilms „*al tig'û li baschô'a*“ („Berührt mir nicht die Schoa“) des israelischen Regisseurs *Asher Talim* wurde die Kluft zwischen den Generationen in Israel besonders deutlich. Er beschreibt das Leiden der Nachkommen am Leiden ihrer Eltern. Gezielt werden hier Tabus verletzt, um das Gespräch über dieses vererbte Leiden zu ermöglichen. Mit der Literatur dieser zweiten Generation

befaßte sich *Rachel Feldhay Brenner*. Am Beispiel von *David Grossman* („Stichwort: Liebe“) und *Michal Govrin* („Der Name“) legte sie das Ringen der Kinder mit dem Schweigen ihrer Eltern dar. Während jedoch Grossman eine Vision der Reparatur der zerstörten Sprache durch das Erzählen entwirft, sieht die Protagonistin Govrins keinen Ausweg mehr. Der Ort der Tora im Schrein hinter dem Vorhang ist leer, der Ort Gottes ist damit nach der Schoa verwaist.



Toraschrein aus einem Mosaik in Khirbet Samara. Der um eine Säule geschlungene Vorhang soll deutlich machen, daß keine Anspielung auf den Dewir im Tempel beabsichtigt ist.

Ad multos annos

Walter Strolz zum 70. Geburtstag

Am 17. November feierte Professor Dr. Walter Strolz, Innsbruck, seinen 70. Geburtstag. Walter Strolz war von 1959 bis 1987 im Verlagshaus Herder in Freiburg im Breisgau Cheflektor und von 1965 bis 1987 wissenschaftlicher Leiter der Ökumenischen Stiftung *Oratio Dominica* zur Förderung des christlichen Dialogs mit den Weltreligionen. Seitdem ist er als freier Schriftsteller und Vortragender in Innsbruck tätig. Walter Strolz hat viele Bücher und Beiträge geschrieben, darunter viele Hauptbeiträge als langjähriger ständiger Mitarbeiter am Literaturblatt der *Neuen Zürcher Zeitung*. Seine Beiträge sind im Grunde religionsgeschichtlicher und religionstheologischer Natur und betreffen das Judentum in vielfacher Weise. Von 1973 bis 1987 brachte er im Südwestfunk Baden-Baden Sendungen zur Philosophie und zur Dichtung des klassischen Griechentums. In 14 Bänden hat er das *Weltgespräch der Religionen* von Freiburg im Breisgau aus geführt. Unermüdlich hat er Vortragsreisen in alle Länder dieser Welt unternommen. Der Freiburger Rundbrief wünscht von Herzen gute Gesundheit, weiteres segensvolles Wirken und dankt für die jahrelange Mitarbeit.

Die Redaktion

Notizen

Papst Johannes Paul II. verurteilte die jüngsten Gewaltakte in Jerusalem. In einem Telegramm an Ministerpräsident Benjamin Netanyahu äußerte er die Hoffnung, daß es keine weiteren Anschläge dieser Art mehr geben werde. „Eine Attacke auf unschuldige und wehrlose Menschen kann niemals moralisch erlaubt sein, auch nicht um berechnete Ansprüche geltend zu machen“, betonte der Papst in dem vom Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano unterzeichneten Telegramm. Er forderte alle am Friedensprozeß beteiligten Gruppen zur Rückkehr zu Dialog und zu Verhandlungen

auf und brachte seine Verbundenheit mit den Verwundeten und den Familien der Opfer zum Ausdruck. (L'Osservatore Romano in deutscher Sprache, 12. September 1997.)

Vom Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund wurde am 7. September 1997 in Zürich erstmals ein „Sonntag der Begegnung mit dem Judentum“ durchgeführt, nachdem Bemühungen für einen gemeinsamen „Dies Judaicus“ in Zusammenarbeit mit der Schweizerischen Bischofskonferenz (SBK), der christlich-jüdischen Kom-

mission und der Schweizerischen Israelitischen Gemeinde an einem Beschluß der SBK (Februar 1997) gescheitert waren. Ziel des Begegnungssonntags war, auf die „grundlegende und unaufhebbare Verbundenheit der christlichen Kirchen und Gemeinden mit dem jüdischen Volk in Theologie, Verkündigung und Handeln“ hinzuweisen. In Österreich wurde vom Koordinierungsausschuß für christlich-jüdische Zusammenarbeit in einem Schreiben an den Vorsitzenden des Ökumenischen Rates der Kirchen angeregt, den 10. Sonntag nach Trinitatis, an dem in der evangelischen Kirche der Zerstörung Jerusalems gedacht wird, als „Israel-Sonntag“ zum Gedenken der von Christen verursachten Leiden des jüdischen Volkes festzulegen.

Am 30. September 1997, dem 75. Jahrestag der ersten antisemitischen Gesetzgebung des französischen Vichy-Regimes, hat die katholische Kirche Frankreichs eine **erstmalige Schulderklärung** zu ihrem Schweigen während der Verfolgung und Deportation von Juden im Zweiten Weltkrieg abgegeben. Etwa 76 000 Juden waren von Frankreich nach Deutschland deportiert worden. Die meisten starben in Konzentrationslagern. Die Erklärung erfolgte auf Drängen von Johannes Paul II., der zu einer „Klärung der Erinnerung“ aufgerufen hatte. Die nächste Ausgabe des Freiburger Rundbriefs wird den Wortlaut der Erklärung in deutscher Sprache bringen.

Unter dem Titel „Ethik und Medizin 1947-1997, Auftrag für die Zukunft“ fand in Freiburg i. Br. vom 11. bis 15. Oktober eine **Erste Weltkonferenz über Ethische Kodizes in Medizin und Biotechnologie** statt. Mediziner, Rechtshistoriker, Theologen und Experten weiterer Fachbereiche befaßten sich mit dem nach dem Nürnberger Ärzteprozeß festgelegten Regelwerk

zum Schutz des Menschen im Bereich medizinischer und biotechnologischer Forschung. Veranstalter der Tagung waren die Göttinger Akademie für Ethik in der Medizin e. V. und das Freiburger Zentrum für Ethik und Recht in der Medizin. Das Freiburger Zentrum wurde 1996 gegründet und ist in Deutschland das einzige Institut mit ethischem Auftrag, das einem Klinikum angeschlossen ist. Ähnliche Tagungen sollen alle zwei bis drei Jahre in anderen Ländern folgen.

Die Frage, ob die **Bewahrung jüdischer Identität Ziel jüdischer Studien auf Universitätsebene** sein soll und wie dieses Ziel erreicht werden könne, war eines der **Themen einer internationalen Tagung in London** (März 1997) unter der Schirmherrschaft von *Jewish Policy Research*, dem *Oxford Centre* und der *Abteilung für hebräische und jüdische Studien am University College, London*. Gefragt wurde auch, ob religiöse Identifizierung mit kritischem, wissenschaftlichem Studium vereinbar ist oder unvermeidlich zu Konflikten führt. *Martin Goodman*, Oxford, wies darauf hin, daß in England, entgegen vorliegender Statistiken, wenig Interesse an akademischen jüdischen Studien herrscht. Studenten jüdischer Studien seien vorwiegend nicht-jüdisch.

Lady Hazel und Sir Sigmund Sternberg sind als **erstes jüdisches Ehepaar vom Vatikan** für ihre Verdienste um die Beziehungen zwischen Katholiken und Juden **öffentlich geehrt** worden. Lady Sternberg wurde im September 1997 zur *Dame des Päpstlichen Silvesterordens* ernannt. Den Orden hatte Papst Gregor XVI. im Jahre 1841 zur Ehrung von Persönlichkeiten außerhalb der katholischen Kirche gegründet. Sir Sternberg war bereits vor 11 Jahren der Titel *Ritter des Päpstlichen Ordens Gregor des Großen* verliehen worden. Sir

Sigmund Sternberg engagierte sich stark in der Kampagne zur Freigabe der Konten von Naziopfern bei Schweizer Banken. Im Sternberg-Zentrum in London gründete er kürzlich ein „*Three Faiths Forum*“ zur Verständigung zwischen Juden, Christen und Muslimen.

Im Jüdischen Gemeindezentrum in Frankfurt hat sich Mitte des Jahres 1997 ein „**Freundeskreis Yad Vashem, Jerusalem, in Deutschland**“ konstituiert. Neben der Förderung der Arbeit der seit 1957 bestehenden Gedenkstätte hat es sich der Verein zur Aufgabe gemacht, „*Erkenntnisse über die Vernichtung der Juden zur Zeit des Nationalsozialismus und ihre pädagogische Vermittlung an Schüler und Studenten zu fördern*“. In seinem Grußwort betonte der israelische Botschafter in Deutschland, Avi Primor, Yad Vashem sei „*weit mehr als ein Ort der Erinnerung und Besinnung. Sowohl in Israel als auch außerhalb steht diese Institution als Wegweiser für jüdisches Selbstverständnis*“.

Israel muß sich mit seinem eigenen **Verhältnis zum armenischen Völkermord** auseinandersetzen, verlangt der Tel Aviver Historiker und Lehrer Yair Auron in seiner aufsehenerregenden hebräischen Publikation „*Die Banalität der Gleichgültigkeit. Das Verhältnis des Yischuw und der zionistischen Bewegung zum Völkermord an den Armeniern*“ (Dvir Publishing House, Tel Aviv 1995). Bisher sei Israel dem armenischen Holocaust gleichgültig gegenübergestanden. Historische Quellen wie u. a. die einflußreiche hebräischsprachige St. Petersburger Tageszeitung „*Hamliez*“ weisen sogar eine antiarmenische, den Völkermord gutheißende, Einstellung nach. Als ersten Schritt hat Yair Auron die Einführung einer Unterrichtseinheit zum Thema „Völkermord im zwanzigsten Jahrhundert“ an israelischen Schulen durchge-

setzt. Kritiker werfen ihm vor, er stelle die Einzigartigkeit der Schoa in Frage.

In der Kathedrale von Buenos Aires enthielt Antonio Kardinal Quarracino am 14. April 1997 eine große **Vitrine mit 13 jüdischen religiösen Manuskripten**. Die Ausstellungsstücke stammen teils aus zerstörten jüdischen Gemeinden in Europa, teils handelt es sich um Stücke, die nach den Anschlägen auf die israelische Botschaft (17. März 1992, 29 Tote) und auf das jüdische Gemeindezentrum von Buenos Aires (18. Juli 1994, 86 Tote) gerettet werden konnten. Das Geschehen wurde als „*weitreichender Schritt auf dem nachkonziliaren Weg interreligiöser Brüderlichkeit*“ gewertet. John Kardinal O'Connor (New York) verurteilte in einer Predigt (Ende Juli 1997) die Anschläge und sprach sich für die jüdische Bevölkerung Argentiniens aus. Die Flucht vieler Nazi-Funktionäre nach Argentinien hatte in den letzten 50 Jahren zu gespannten Beziehungen mit der jüdischen Bevölkerung geführt.

Das Verhalten katholischer Priester in der NS-Zeit ist Thema zweier neuer Studien. Im Erzbistum Freiburg ist eine Feldforschung unter dem Titel „*Die Unbeherrschbaren. Priesterlicher Widerstand im Landkapitel Donaueschingen 1933-1945*“ erschienen. Aufgrund von Nachforschungen und Gesprächen mit Zeitzeugen weist der pensionierte Religionslehrer Richard Zahlten nach, daß sich viele Priester gegen das Hitlerregime stellten.

Die Stadtbibliothek Trier und der Verein Kurtrierisches Jahrbuch e. V. veröffentlichten eine Studie von Martin Persch, „*Spurensuche – Spurensicherung. Vom Einsatz Trierer Bistumsgeistlicher für jüdische Mitbürger*“ mit dem Fazit: „*Wenn auch kein breiter Strom an Hilfsbereitschaft zu konstatieren ist, so soll dennoch das Andenken derjenigen, die sich um ihre jüdischen Mit-*

bürger verdient gemacht haben, nicht schweigend untergehen“ (317). Die Studie ist über das Bistumsarchiv Trier erhältlich.

Wie aus den „T4“- (für Tiergarten Nr. 4, Berlin) Unterlagen hervorgeht, starben auf **Schloß Sonnenstein, der Schaltstelle des NS-Euthanasie-Programmes**, in der sächsischen Kleinstadt Pirna zwischen Juni 1940 und August 1941 mindestens 13 720 Männer, Frauen und Kinder aus Heimen, Kliniken und Konzentrationslagern. Gemordet wurde bereits mit Gas. Die Opfer waren Juden, Kriminelle und Regimegegner. Von Oktober 1939 bis Ende 1941 wurde von Sonnenstein aus der planmäßige Mord an mindestens hunderttausend geistig und körperlich Behinderten gesteuert. Als psychiatrische Einrichtung reicht die Tradition von Schloß Sonnenstein bis in das Jahr 1811 zurück. Seit einigen Jahren befaßt sich das „*Kuratorium Gedenkstätte Sonnenstein*“ mit der Einrichtung einer Erinnerungsstätte. Die Kellerräume sollen nicht rekonstruiert, wohl aber die verbliebenen Spuren herausgestellt werden, sagt der Historiker Boris Böhm, der die historische Aufarbeitung leitet. Ein Band über die Euthanasieverbrechen in Sachsen ist eben in zweiter Auflage erschienen.

Mitglieder der türkischen Sekte der **Sabbatianer wollen offiziell als Juden anerkannt werden** und nach Israel einwandern. In der Türkei leben heute etwa 60 000 Sabbatianer. Obwohl offiziell eine moslemische Sekte, werden sie von den Muslimen nicht als wahre Glaubensgenossen angesehen. Die jüdische Gemeinschaft dagegen betrachtet sie als Verräter. Untereinander sind die Sabbatianer wiederum in drei verschiedene Glaubensrichtungen aufgeteilt. Ihren Ursprung führen die Sabbatianer (türk. *Dönme* ‚Konvertiten‘ genannt)

auf Sabbatai Zwi (1626 in Smyrna geboren) zurück, der sich 1666 in Saloniki als Messias erklärte. 1683 trat er mit einer Gruppe von Juden zum Islam über. 1922/23 wurden die Dönme aus Saloniki in die Türkei umgesiedelt.

Auszeichnungen für Verdienste um Versöhnung und Dialog erhielten im Jahr 1997 u. a.:

- der *New Yorker Rabbiner James Rudin* mit dem polnischen Preis für christlich-jüdische Versöhnung; *Henryk Muszynski, Erzbischof von Gnesen*, Polen, mit dem Leopold-Lukas-Preis für seinen Beitrag zur polnisch-jüdischen und polnisch-israelischen Verständigung;
- *Hans Koschnik*, früherer Bremer Bürgermeister und EU-Administrator in Mostar, mit der Buber-Rosenzweig-Medaille;
- *Bundespräsident Roman Herzog* mit dem Internationalen Karlspreis im Rahmen eines Kulturprogramms der Bischöflichen Akademie Aachen;
- *Bundeskanzler Helmut Kohl* mit dem Leo-Baeck-Preis des Zentralrats der Juden in Deutschland;
- der *deutsch-israelische Arbeitskreis Etenheim* mit der Hermann-Maas-Medaille;
- *Naftalie Bar-Giora Bamberger* mit dem Bundesverdienstkreuz Erster Klasse für seine Forschungsarbeit über jüdische Friedhöfe;
- *Ruth Klüger*, Germanistin und KZ-Überlebende, mit dem Heinrich-Heine-Ehrenpreis;
- *Cecile Bühlmann*, Schweiz, Nationalrätin, mit dem Nanny-und-Erich-Fischhof-Preis für Menschlichkeit;
- das „*Institut für Deutsch-Türkische Integrationsforschung*“ in Mannheim erhielt den Karl Kübel Preis 1997 für seine Initiativen im interreligiösen Dialog.

Leser-Echo

C. C. Aronsfeld, Harrow (England), schreibt zu Christina Meissner „Antijudaismus, Antisemitismus und Antikatalanismus in Spanien – von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart“ (FrRu NF 4/1997, 250-256):

Den Aufsatz habe ich mit Interesse gelesen, doch bedauere ich, daß die Verfasserin den spanischen Antisemitismus ohne Rücksicht auf die Gegenkräfte behandelt hat, die doch schon im 19. Jahrhundert vernehmlich waren. Diese Stimmen sollten nicht unbeachtet bleiben. Wir können ihre Bedeutung verschieden beurteilen, aber ganz gewiß dürfen wir sie nicht ignorieren. Ich habe dieses Thema behandelt in „*The Ghosts of 1492*“ („Die Gespenster von 1492. Jüdische Gesichtspunkte in dem Kampf um die Religionsfreiheit in Spanien 1848-1976“. Verlag der Jewish Social Studies, New York 1979).

Gustav Dreifuss, Haifa, schreibt in seinen Überlegungen zu R. J. Zwi Werblowsky „Was würde ich einem Juden vorschlagen, wenn er in der säkularen Welt von Gott sprechen will?“ (FrRu NF 3/1997, 167-171):

Eine persönliche, individuelle Beziehung zur Transzendenz ist möglich. Das Ewige, Überpersönliche ist in das Persönliche eingetreten, es wird individuell erfahrbar. Ob-
schon ich ein Mensch bin, also sterblich, lebt in mir etwas Unsterbliches. Das Erleben dieses Überpersönlichen gibt dem Leben einen Sinn! Dieser das Ich übersteigende Lebenssinn sollte sich aber auch im Leben verwirklichen, d. h. die Erfahrung der Transzendenz sollte nicht zu einer Abkehr von der Welt führen.

R. J. Zwi Werblowsky, Hebrew University of Jerusalem, ergänzt zu Pestalozzi/Weigelt „Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen“ (FrRu NF 3/1997, 216-218):

Die Rezension des Lavaterbuches finde ich viel zu milde. Mendelssohn hat sehr offen mit Lavater gesprochen unter dem Versprechen, daß Lavater niemals etwas zum Gesprächsthema verlauten läßt. Lavater hat sein Versprechen gebrochen und wird zu Recht von Goethe als derjenige bezeichnet, der „einen unserer edelsten Geister wortwörtlich ins Grab gebracht hat“.

Rudolf Lill, Universität Karlsruhe, kommentiert C. Thoma „Versteckte und verpaßte Botschaft für die Juden“ (FrRu NF 4/1997, 241-249):

Ihre Analyse des Textes ist gewiß nützlich, aber die zeithistorische Einordnung müßte noch weitergehen. Für ganz unhistorisch halte ich die Frage, was geschehen wäre, wenn diese Enzyklika erschienen wäre. Hitler und die Seinen ließen sich gerade nicht von jemandem wie Pius XI. beeinflussen, und es spricht auch nichts dafür, daß die übrige politische Welt durch ein päpstliches Rundschreiben aufgeschreckt worden wäre.

Impressum

Herausgegeben vom Freiburger Rundbrief e.V. (1. Vorsitzender GProf. Msgr. Dr. Alwin Renker, 2. Vorsitzender Prälat Dr. Georg Hüssler) mit Unterstützung der Deutschen Bischofskonferenz.

Hauptschriftleiter: Prof. Dr. Clemens Thoma
geschäftsführende Schriftleiterin: Elisabeth Weidinger

Konsultorinnen und Konsultoren: Prof. Dr. Jürgen Ebach, Bochum; Pater Dr. Willehad Eckert, Düsseldorf; Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel; Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden; Prof. Dr. Hildegard Gollinger, Merzhausen; Prof. Dr. Monika K. Hellwig, Washington/USA; Akademiedirektor Hans Hermann Henrix, Aachen; Prälat Dr. Georg Hüssler, Freiburg; Prof. Dr. Franz Mußner, Passau; Dr. Gertrud Rapp, Freiburg; Prof. Dr. Martin Stöhr, Siegen; Dr. Eugen Walter, Freiburg; Prof. Dr. Erich Zenger, Münster

Der Freiburger Rundbrief Neue Folge will die judenfeindliche Vergangenheit der Christen und Nichtchristen insbesondere in der Bundesrepublik Deutschland aufarbeiten, die Erfahrungen der jüdisch-christlichen Begegnung mit Menschen aus möglichst vielen Ländern teilen und die Freundschaft mit dem jüdischen Volk vertiefen.

Bezugsbedingungen:

Der Freiburger Rundbrief Neue Folge erscheint vierteljährlich.

Als Anteil zur Deckung der entstehenden Kosten gilt eine unverbindliche Preisempfehlung von jährlich 40,- DM/sFr, 280,- öS, Einzelheft 15,- DM/sFr, 100,- öS.

Der Freiburger Rundbrief e.V. ist gemäß dem Freistellungsbescheid des Finanzamtes Freiburg vom 30. 4. 1996 als Körperschaft berechtigt, „entsprechende Spendenbescheinigungen für steuerliche Zwecke auszustellen“. Für Spenden unter 100,- DM gilt der Überweisungsträger als Beleg.

Bestellungen, Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare bitte an die Geschäftsstelle.

Konten: LIGA Spar- und Kreditgenossenschaft eG München, BLZ 750 903 00,
Konto-Nr. 22 158 45
Postbank Karlsruhe, BLZ 660 100 75, Postgiro Kto-Nr. 1406 00-756
Schweizerische Bankgesellschaft, Basel/Schweiz, Konto-Nr. 902570.01 V

Geschäftsstelle: Freiburger Rundbrief, Habsburgerstr. 107, D-79104 Freiburg,
Tel. (07 61) 38 67 90, Fax (07 61) 3 86 79 14

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

Ende des Jahrtausends – Ende des christlichen Antisemitismus?

Clemens Thoma: Überlegungen zur Papstrede

Vom 30. Oktober bis 1. November 1997 trafen sich im Vatikan 60 international bekannte Wissenschaftler zu einem Kolloquium unter dem Titel „Die Wurzeln des Antijudaismus im christlichen Bereich“ (vgl. FrRu 4/1997, 316), um im Vorfeld des dritten Jahrtausends Mißverständnisse und Spaltungen der Vergangenheit zu überwinden und die ursprünglichen Beziehungen von Judentum und Christentum wieder neu zu entdecken.

Wenn in früheren Zeiten ein Papst vor schwierigen Entscheidungen stand, wurde das geheime Konsistorium der Kardinäle zusammengerufen. Johannes Paul II. führte in den letzten Oktobertagen 1997 eine neue Vorgehensweise ein: Etwa 60 Theologen sollten drei Tage lang zusammen mit einigen Kardinälen, Bischöfen und Geistlichen in der vatikanischen clausura ein wissenschaftliches Symposium durchführen und dabei „die Wurzeln des Antisemitismus in den christlichen Milieus“ freilegen. Mit einer Ansprache an dieses Forschergremium wollte der Papst seine eigenen Intentionen einbringen. So soll klar werden, worin die Katholische Kirche dem jüdischen Volk gegenüber schuldig geworden ist und in welchen Punkten Ansätze zur Versöhnung mit „unseren älteren Brüdern und Schwestern“ im Jubeljahr 2000 liegen.

1. Das Forschungsgremium

Alle Stellen in den neutestamentlichen Schriften, die in der Vergangenheit zur Legitimierung des christlichen Antijudaismus beigezogen worden waren, wurden vom Forschungsgremium auf die exakte wissenschaftliche Waage gelegt. Spricht aus ihnen ein Antijudaismus oder wurde ein solcher später in sie hineingelesen? Das Ergebnis war ziemlich eindeutig, brachte aber keinem Teilnehmer ungetrübte Freude: Keine neutestamentliche Stelle ist in sich judenfeindlich. Alle (z. B. 1 Thess 2,14-16; Mt 27,25; Joh 8,44) sind Echos aus innerjüdischen Auseinandersetzungen. Sie repräsentieren innerjüdisches Kolorit. Den in griechisch-römischen Kategorien denkenden Christen schillerte dieses Kolorit oft und leicht als Verführung zur Judenfeindschaft entgegen. Exegetische Ableitungen und wirkungsgeschichtliche Stichproben christlich-antijüdischer Interpretationen im Verlauf der Geschichte zeigen, wie leicht

sich judenfeindliche Fehlinterpretationen kanonischer Texte in den Köpfen von Predigern, Theologen und Zuhörern einnisten konnten. Jeder heutige Deuter und Verkünder muß sich vor Augen halten, daß er zum falschen Vermittler der Bibel und der Wahrheit wird, wenn seine Interpretationen Feindschaften schüren.

2. Der Papst

Seine Ansprache bildete ein Gegengewicht zum Forschungsprogramm der sechzig Exegeten und Wirkungsgeschichtler. Sie wollte eine Antwort auf Forderungen sein, die in den letzten Jahrzehnten von jüdischen Repräsentanten immer wieder aufgestellt worden waren: Die Kirche solle endlich eine ihre Gläubigen verpflichtende Erklärung wagen, welche Inhalte und welche Würde dem Judentum vom Christentum her zuzuerkennen sei. Erst dann höre der judenfeindliche Spuk auf. Diese Forderung nach verpflichtender Umschreibung der katholischen Lehre über das Judentum wurde besonders nach dem 24. Juni 1985 erhoben. Damals wurden die „Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in Predigt und Katechese der katholischen Kirche“ (vgl. FrRu 37/38 [1985/86] 9 ff.) seitens der „Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum“ veröffentlicht.¹ Dieses Dokument wurde häufig als zu vage kritisiert. Dogmatische Rückzugstheoretiker hätten daran herumgeflickt. Johannes Paul II. hat sich in seiner Rede am 31. Oktober 1997 für dieses Anliegen vorgewagt: *„Dieses Volk wird von Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde zusammengerufen und geführt. Seine Existenz ist also nicht eine von der Natur oder Kultur bedingte Tatsache ... Es handelt sich vielmehr um einen übernatürlichen Sachverhalt. Dieses Volk hält gegenüber allem und gegen alles stand, weil es das Volk des Bundes ist, und weil Gott – trotz der Untreue der Menschen – seinem Bund treu ist.“*

Dies ist eine christliche Glaubensaussage über das Judentum, die leicht in ein Dogma einmünden könnte. Bei seiner Umschreibung des Judentums als erwählte Bundesgemeinschaft, die auch in der Sünde vom bundestreuen Gott gehalten wird und daher „gegenüber allem und gegen alles standhält“, hat der Papst auch an die Kirche gedacht, die er als Schwester des Judentums ähnlich im Bund befindlich und daher standfest sehen möchte.

1) Die Kirche und das Judentum von 1945–1985, hg. v. Rolf Rendtorff/Hans H. Henrix, Paderborn 1988, 92–103.

Der zweite Punkt des Papstes ist ähnlich brisant. Jesus war Jude! Dies war „kein einfacher kultureller Zufall, der auch durch eine andere religiöse Tradition ersetzt und von der Person des Herrn losgelöst werden könnte, ohne ihre Identität zu verlieren“.

Wenn am Judesein Jesu – so geht es dem Sinn nach in der Papstansprache weiter – nicht festgehalten wird, dann wird das Mysterium der Menschwerdung geleugnet, und es ist keine Verwurzelung des Christusblaubens bzw. keine Inkulturation in den Völkern möglich. Jesus, der die Völker von innen her bewegt, ist auch der entscheidende jüdische Gotteszeuge gegen jede Form des Rassismus, der eine Leugnung der gleichen Würde aller Menschen als Abbilder Gottes ist. Darum sind alle mit christlichen oder nichtchristlichen Mäntelchen überzogenen Judenfeindschaften „ohne Rechtfertigung und absolut verdammenstwert“.

3. Das Versöhnungsttag 2000

Die Kirche soll sich am Beginn des dritten Millenniums mutig als sündige und trotzdem in der Barmherzigkeit des zuverlässigen Gottes stehende Mit-Bundesgemeinschaft an der Seite des jüdischen Volkes zeigen. Sie soll bekennen, daß auch die Verheißung ihrer Wahrheit sie nicht vor geschichtlichen Hilflosigkeiten, Fehlurteilen und Sünden bewahrt hat. Sie soll sich vor den verzeihenden Gott stellen und dadurch neue Hoffnung in den Herzen von Christen, Juden und anderen Völkern und Religionen wecken.

Wie aber soll das geschehen? Die Kirche könnte sich daran erinnern, daß die Christusbotschaft von der Vollmacht zur Verzeihung und Versöhnung (z. B. Mt 16,19; Joh 20,22 f.) vom großen, im Ersten Testament grundgelegten (bes. Lev 16), jüdischen Entsühnungs- bzw. Versöhnungsttag (Yom ha-Kippûrîm) her inspiriert ist. Jesus lebte, litt und starb, damit Verzeihung und Versöhnung alle Menschen erreiche. In diesem Sinn war er der personale Versöhnungsttag. In der jüdischen Versöhnungsttags-Liturgie zur Zeit des Bestehens des Zweiten Tempels – und damit auch zur Zeit Jesu – war die Reihenfolge der Schuldbekennnisse verpflichtend festgelegt. Der Hohepriester und seine Familie mußten *als erste vor* dem ganzen Volk ihre Sünden bekennen. Die Formel lautete: „Vergib doch bitte, anwesender Gott (wörtlich: Du, der Name) die Vergehen, Freveltaten, Sünden, mit denen ich mich vergangen, verfehlt, versündigt habe: ich und mein Haus! Es steht ja in der Tora Moses, Deines Knechtes, geschrieben: ‚Denn an diesem Tag wird Er über euch Sühne erwirken, um euch zu reinigen von allen euren Sünden, damit ihr vor dem Ewigen rein seid‘ (Lev 16,30)“ (mYom 3,8). Beim nachfolgenden zweiten Sündenbekenntnis

wurde „Dein heiliger Stamm, die Söhne Aarons“, also die gesamte Priesterschaft, mit ins Sündenbekenntnis des Hohenpriesters hineingenommen (mYom 4,2). Erst *nach* dem ausführlichen Sündenbekenntnis der religiösen Repräsentanten folgte das Sündenbekenntnis des Volkes (mYom 6,2). Die Reihenfolge war bedeutsam und nicht umkehrbar. Erst nachdem die leitenden Liturgen kraft ihres Reuebekenntnisses und durch ein Opfer von ihren Sünden entlastet waren, durften sie ihre liturgischen Funktionen weiterführen und auch für das ganze Volk Verzeihung und Versöhnung erwirken.

Der Papst sollte im Hinblick auf die jüdischen Verzeihungs- und Versöhnungsauffassungen keine Bedenken haben, auch „die Kirche als solche“ primär unter die Notwendigkeit der Verzeihung zu stellen. Es gibt keine von den schuldig gewordenen Menschen abgehobene makellose Kirche oder Oberkirche! Kirche ist vielmehr stets Ausdruck der Bundesverbundenheit mit dem verlässlich verzeihenden Gott und des Hineingenommenseins in die sündigen Menschen. Um dies zu bezeugen, sollten Repräsentanten der Kirche – der Papst und die Bischöfe – wie einst der Hohepriester und die Priester – *als erste* die Sünden des Antijudaismus in ihrem Namen und im Namen ihrer Vorfahren bekennen. Erst dann dürfen der Papst und die Bischöfe im Namen Gottes auch Versöhnung und Verzeihung auf „die christliche Welt“ bzw. auf die judenfeindlichen „christlichen Milieus“ herabrufen. Und erst dann kann eine gemeinschaftliche Läuterung frei von aller Juden- und Fremdenfeindlichkeit in der Kirche voll zu wirken beginnen. Es ist nicht gut, „die Kirche als solche“ gegen die „christliche Welt“ oder „die christlichen Milieus“ in Schutz zu nehmen. Gerade die Päpste und der vatikanische Hof haben sich ja gegen den seit mindestens 1880 in Europa wild grassierenden Rassismus hilflos und ungeschickt benommen. Sie haben diese Super-Häresie nicht rechtzeitig verurteilt. So konnte sich das mörderisch-rassistische Getue Hitlers, von der Kirche ziemlich ungestört, entfalten.

Der große Versöhnungs- und Verzeihungstag des Jahres 2000 könnte – falls er in Analogie zum jüdischen Versöhnungstag ausgerufen und gefeiert würde – auch die Konsequenz haben, daß endlich gemeinschaftlich-sakramentale Bußfeiern in der katholischen Kirche (wieder) institutionalisiert würden. Eine Sünde ist ja nur teilweise individueller Herkunft. Zum anderen Teil hat sie Gemeindecharakter und betrifft die Hirten und die Herde. Die Hirten sollen stets mit dem guten Beispiel des Bekenntnisses der eigenen Sünden vorangehen. Sie sind niemals nur Absolutionsgeber, sondern immer auch schuldige Empfänger der Verzeihung.

Ansprache Johannes Paul II. am 31.10.1997

Meine Herren Kardinäle, liebe Brüder im Bischofsamt, liebe Freunde!

Mit Freude empfangen Sie heute im Rahmen eures Symposiums über die Wurzeln des Antijudaismus. Besonders grüße ich Kardinal Roger Etchegaray, Präsident des Komitees für das Große Jubeljahr 2000, der bei euren Arbeiten den Vorsitz führt. Ich danke euch allen dafür, daß ihr diese Tage einer theologischen Untersuchung von großer Bedeutung gewidmet habt.

Euer Kolloquium gehört zur Vorbereitung auf das Große Jubeljahr. Ich habe dazu die Söhne und Töchter der Kirche eingeladen, eine Bilanz des vergangenen Jahrtausends – und vor allem unseres Jahrhunderts – zu ziehen im Geist einer notwendigen „Gewissensprüfung“ an der Schwelle zu diesem besonderen Jahr, das eine Zeit der Bekehrung und Versöhnung sein sollte (vgl. *Tertio millennio adveniente*, 27-35).

Der Gegenstand eurer Tagung ist die korrekte theologische Interpretation des Verhältnisses der Kirche Christi zum jüdischen Volk. Die Konzilerklärung *Nostra aetate* hat die Grundlagen dazu gelegt, und ich selbst habe in Ausübung meines Lehramts mehrmals Gelegenheit gehabt, mich zu diesem Thema zu äußern. In der Tat waren in der christlichen Welt – und ich spreche nicht von der Kirche als solcher – irrige und ungerechte Interpretationen des Neuen Testaments bezüglich des jüdischen Volkes und seiner angeblichen Schuld allzu lange Zeit im Umlauf. Sie haben Gefühle der Feindschaft diesem Volk gegenüber verursacht. Sie haben dazu beigetragen, das Gewissen vieler abzustumpfen. Dann wurde Europa von der Welle der Verfolgungen erfaßt: Diese waren von einem heidnischen Antisemitismus inspiriert, der seinem Wesen nach auch ein Anti-Christianismus war, und neben den Christen, die alles getan haben, um die Verfolgten zu retten und dabei sogar ihr eigenes Leben aufs Spiel setzten, gab es auch viele, deren geistiger Widerstand nicht so stark war, wie die Menschlichkeit es von den Jüngern Christi hätte erwarten können. Eure abgeklärte Untersuchung der Vergangenheit, im Hinblick auf eine Läuterung der Erinnerung, ist besonders angebracht, um ganz klar zu zeigen, daß der Antisemitismus ohne jede Rechtfertigung und absolut verdammungswürdig ist.

Eure Arbeiten vervollständigen die Überlegungen vor allem der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, die unter anderem ihren Ausdruck in den Orientierungen vom 1. Dezember 1974 (Anm. d. Red.: vgl. *FrRu* 26/1974, 3-5, Wortlaut der Erklärung und Kommentar von C. Thoma) und in

den Empfehlungen für die richtige Vorstellung der Juden und des Judentums bei den Predigten und der Katechese der katholischen Kirche vom 24. Juni 1985 (s. o. S. 82) gefunden haben. Ich weiß die Tatsache zu schätzen, daß die theologischen Forschungsarbeiten eures Symposiums streng wissenschaftlich betrieben werden sollen in der Überzeugung, daß der Wahrheit zu dienen auch bedeutet, Christus selber und seiner Kirche zu dienen.

Zum Abschluß der Kapitel des Römerbriefes (9-11), in denen Paulus uns entscheidende Einsichten in das Los Israels nach dem Plan Gottes vermittelt, läßt der Apostel einen Gesang der Anbetung anklingen: „O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes!“ (Röm 11,33). In der glühenden Seele des Apostels ist dieser Hymnus der Widerhall des kurz vorher aufgestellten Grundsatzes, der sozusagen das Hauptthema des ganzen Briefes ist: „Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen“ (ebd. 11,32). Die Heilsgeschichte wird von der Barmherzigkeit dessen geleitet, der alles Verlorene zu retten gekommen ist, auch wenn die Schicksalsschläge uns irreführend erscheinen. Vor den unergründlichen Tiefen der liebevollen Vorsehung Gottes läßt uns nur eine Haltung der Anbetung etwas davon erahnen, was ein Geheimnis des Glaubens ist.

Am Ursprung dieses kleinen Volkes inmitten von heidnischen Großmächten, die durch den Glanz ihrer Kultur die Oberhand über das Volk haben, steht die Tatsache der Erwählung durch Gott. Dieses Volk wird von Jahwe, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, zusammengerufen und geführt. Seine Existenz ist also nicht eine rein von der Natur oder Kultur bedingte Tatsache in dem Sinne, daß der Mensch die Ressourcen seiner eigenen Natur durch die Kultur entfaltet. Es handelt sich vielmehr um einen übernatürlichen Sachverhalt. Dieses Volk hält gegenüber allem und gegen alles stand, weil es das Volk des Bundes ist und weil Jahwe – trotz der Untreue der Menschen – seinem Bund treu ist.

Diesen Grundsatz zu mißachten bedeutet, den Weg des Markionismus einzuschlagen, dem sich die Kirche schon seinerzeit scharf widersetzt hatte im Bewußtsein ihrer lebensnotwendigen Verbindung mit dem Alten Testament, denn ohne das Alte Testament ist das Neue Testament selbst seines Sinnes entleert. Die Schrift kann nicht getrennt werden von diesem Volk und seiner Geschichte, die zu Christus, dem verheißenen und erwarteten Messias, dem menschgewordenen Gottessohn hinführt. Die Kirche bekennt dies unermüdlich, wenn sie in der Liturgie jeden Tag die Psalmen und die Lobgesänge des Zacharias, der Jungfrau Maria und des Simeon wieder aufnimmt (vgl. Ps 132,17; Lk 1,46-55; 1,68-79; 2,29-32).

Manche Menschen betrachten die Tatsache, daß Jesus Jude war und daß sein Milieu die jüdische Welt war, als einfachen kulturellen Zufall, der auch durch eine andere religiöse Tradition ersetzt und von der die Person des Herrn losgelöst werden könnte, ohne ihre Identität zu verlieren. Aber diese Leute verkennen nicht nur die Heilsgeschichte, sondern noch radikaler: Sie greifen die Wahrheit der Menschwerdung selbst an und machen eine authentische Auffassung der Inkulturation unmöglich.

Vom oben Gesagten ausgehend, können wir einige Schlußfolgerungen ziehen, die der Einstellung des Christen und der Arbeit des Theologen als Orientierungshilfe zu dienen vermögen. Ganz entschieden verurteilt die Kirche alle Arten des Völkermords sowie die rassistischen Theorien, die ihm zugrunde liegen und ihn zu rechtfertigen suchen. Man könnte an dieser Stelle die Enzyklika *Mit brennender Sorge* (1937) von Papst Pius XI. oder die Enzyklika *Summi Pontificatus* (1939) von Papst Pius XII. anführen; dieser Papst erinnerte besonders an das Gesetz der menschlichen Solidarität und der Nächstenliebe gegenüber jedem Menschen, welchem Volk er auch immer angehören mag. Rassismus ist also eine Verneinung der tiefsten Identität des menschlichen Wesens, das eine nach dem Abbild und Gleichnis Gottes geschaffene Person ist. Bei der „Schoa“ kam zur sittlichen Böswilligkeit eines jeden Völkermords noch die Bosheit des Hasses hinzu, der sich dem Heilsplan Gottes für die Geschichte widersetzt. Von diesem Haß weiß sich auch die Kirche direkt betroffen.

Im Römerbrief lehrt uns der Apostel Paulus, welche brüderlichen, im Glauben wurzelnden Gefühle wir den Kindern Israels entgegenbringen müssen (vgl. Röm 9,4-5). Paulus betont dies: „*Um der Väter willen*“ sind sie von Gott geliebt, denn „*unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die er gewährt*“ (vgl. Röm 11,28-29).

Ihr könnt meiner Dankbarkeit für eure Arbeit sicher sein, denn sie behandelt ein Thema großer Tragweite, das mir sehr am Herzen liegt. Auf diese Weise leistet ihr euren Beitrag zur Vertiefung des Dialogs zwischen Katholiken und Juden, der sich im Laufe der vergangenen Jahrzehnte positiv entwickelt hat. Darüber dürfen wir uns freuen.

Ich spreche euch und euren Angehörigen meine besten Wünsche aus und erteile euch sehr gerne den Apostolischen Segen.

L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 28.11.1997 (vgl. FrRu NF 4/1997, 152, 316).

Christen und Juden als Brandstifter Roms

David Flusser*

Der Brand Roms geschah im Juli 69 n. Chr. unter Kaiser Nero. Der Kaiser war fast sicher an der Katastrophe unschuldig. Unschuldig waren gewiß auch die Christen, die der Untat beschuldigt wurden. Die darauf folgende blutige Verfolgung der Christen ist historisch und von den Quellen bestätigt. Die ungeheuerliche Beschuldigung wurde weder von den Christen noch von den römischen Quellen ernst genommen. Man vermutete damals allgemein, daß der wirkliche Brandstifter der gehaßte Nero selbst gewesen sei; man meinte (und meint), der Kaiser habe gewollt, die Beschuldigung von sich auf die Christen abzuwälzen. Das ist aber nicht die ganze Wahrheit. Der römische Geheimdienst scheint wirklich einer (falschen) Spur nachgegangen zu sein. Das lehren uns die damaligen Umstände und die modernen Parallelen.

Der Schwede Pär Lagerquist (1891-1979) hat im Jahre 1950 seinen berühmten Roman „Barabbas“ geschrieben und im folgenden Jahr dafür den Nobelpreis erhalten. Der Held ist aus dem Evangelium bekannt. Es ist der „Räuber“ (in Wirklichkeit ein jüdischer Terrorist), der von Pilatus anstatt Jesus freigelassen wird. Lagerquist schildert im Roman sein weiteres Leben. Unter anderem hilft dort Barabbas, als jüdischer Patriot, das verruchte Rom anzuzünden. Diese Episode wurde für mich bedeutend. Man könnte also den Brand Roms unter Nero als eine apokalyptische Strafe am römischen Imperialismus verstehen, einem Geschehen, welchem ein wenig nachzuhelfen Gott gefällig ist.

Vor einigen Jahrzehnten wurde die El-Aqsa Moschee in Jerusalem angezündet. Mir kam damals instinktiv der Gedanke, daß „ein Urchrist“ die Tat verbrochen hat. Der Brandstifter war wirklich ein christlich-apokalyptisch-charismatischer Sektierer aus Australien. Der Staat Israel hat ihn als nicht-zurechnungsfähig erklärt und nach Australien zurückgeschickt. Der idealistische Brandstifter ist nun auf die Juden böse, weil sie seine ‚selbstlose‘ Tat nicht genügend ‚schätzen‘. Andererseits lassen sich die arabischen Völker nicht überzeugen, daß nicht ein teuflischer Jude die Moschee verbrennen wollte.

Im Jahre 1984 wurde eine jüdische Untergrundbewegung aufgedeckt, welche die Moscheen auf dem Tempelplatz sprengen wollte. Einer der Verschwörer (aus Frankreich) war mein Schüler. Als ein frommer Proselyt (er hatte katho-

* David Flusser ist Professor em. für vergleichende Religionswissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem.

lischer Priester werden wollen) nahm er an dem problematischen Unternehmen teil. Was wollte er erreichen? Einen islamischen Ansturm gegen Israel – und was dann? Dann wird die Erlösung erzwungen.

Diese geschmacklosen modernen Geschichten würden sicher zu Neros Zeiten dem Bösewicht Tigellinus gut in den Kram gepaßt haben. Obwohl wir von der Unschuld sowohl der Christen als auch der Juden am Brand Roms überzeugt sind, wollen wir doch dem römischen Geheimdienst ein wenig helfen.

Spätestens im 4. Jahrhundert n. Chr. wurde ein angeblicher Briefwechsel in lateinisch zwischen dem Philosophen Seneca und dem heiligen Paulus fabriziert¹, ein unschuldiges Spiel. Allgemein ist der Inhalt der Briefe als dürftig zu bezeichnen. Eine gewisse Sonderstellung nimmt der XI. Brief ein. Er handelt über den Brand Roms und die Christenverfolgung. Offensichtlich geht er auf eine nicht bekannte historische Quelle zurück.² Man hat schon verschiedene Spannungen zwischen diesem Brief und den anderen Briefen der Sammlung festgestellt oder auch feststellen wollen, aber wichtig ist, daß man da eine ältere wertvolle Quelle annehmen kann, die nicht unbedingt mit Paulus und Seneca zu tun haben mußte. So liest man in dem Brief: „132 Paläste, 4000 Mietshäuser verbrannten in sechs Tagen. Am nächsten Tag trat eine Pause ein.“ Der Verfasser des Briefes vertritt (verblümt) die Beschuldigung, der wirkliche Brandstifter wäre der Kaiser selbst, aber „Christen und Juden werden immer wieder – entsetzlich hingerichtet, als seien sie die Brandstifter“³.

Die Erwähnung der Juden zusammen mit den Christen kann nicht von dem Verfasser der Briefsammlung stammen, denn seine Beziehung zum Judentum ist keineswegs positiv. So steht z. B. in dem letzten Brief der Sammlung: „Die Regeln der Heiden und der Israeliten dürfen wir nicht für gut halten.“ Die Hinweise, daß man damals die Juden als notorische Brandstifter gesehen hat⁴, sind sehr schwach. Man könnte höchstens behaupten, daß man zu Neros Zeiten zwischen Juden und Christen nicht sehr unterschieden hat.

Neros Geheimpolizei hat mit dem Verdacht der christlichen Brandstiftung Roms gespielt, weil schon damals – nicht erst zur Zeit der Offenbarung des Johannes – apokalyptisch-antiimperialistische Kreise unter den römischen Christen den Fall Roms herbeigewünscht haben. Diese Erwartung kann man am ehesten bei den römischen Christen jüdischen Ursprungs annehmen.

1) Eine kritische Ausgabe der lateinischen Korrespondenz zwischen Seneca und Paulus ist von L. B. Palagi, *Il carteggio apocrifo di Seneca e San Paolo*, Firenze 1978. Eine deutsche Übersetzung mit Einleitung von C. Römer befindet sich in W. Schneemelcher (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen II*, Tübingen 1989, S. 44-50.

2) C. Römer, S. 45. Siehe auch besonders Palagi, S. 43-47.

3) *Christiani et Judaei quasi machinatores incendii – pro! – supplicio adfecti fieri solent.*

4) Siehe Palagi S. 167.

Warum dann nicht auch bei den römischen Juden, besonders bei solchen, welche von der Apokalyptik angezogen waren? Die Flamme des Hasses gegen Rom loderte schon längst im Herzen vieler Juden, manchmal verbunden mit messianischer Sehnsucht nach Befreiung. Diese antiimperialistische Apokalyptik war nicht auf die Juden (und Christen) beschränkt. Sie begann schon mit dem hellenistischen Vordringen in den Osten.⁵ Es ist also verständlich, daß nicht nur die Christen, sondern auch extreme Kreise unter den römischen Juden als vermutliche Brandstifter Opfer des imperialen Geheimdienstes werden konnten. Man könnte sogar sagen, wenn es nicht in dem angeblichen Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca – in dem einzig historisch wertvollen Brief! – stehen würde, daß nicht nur Christen, sondern auch Juden unter Nero als Opfer ihrer Hoffnung gestorben sind. Wenn meine Vermutung richtig ist, dann wäre die neroische Verfolgung ein frühes Beispiel der möglichen Schicksalsgemeinschaft zwischen Juden und Christen. Eigentlich sollten wir zusammengehören!

- 5) Das klassische Buch auf diesem Gebiet: H. Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin 1968. Siehe auch A. Peretti, *Sibila babilonese*, Firenze 1943, und D. Flusser, *Das römische Reich in den Augen der Makkabäer und in der Sicht der Essener*, hebräisch in Zion, Jerusalem 1983, S. 149-176. Ders. *Hystaspes and John of Patmos*, in: *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, S. 390-453. Über die antihellenistische Apokalyptik, siehe S. K. Eddy: *The King is Dead*, University of Nebraska, 1961, und meine Besprechung des Buches in *Journal of Jewish Studies*, 15, 1964, S. 83-86.

Die Kirche von Frankreich bittet Gott und das jüdische Volk um Vergebung

Drancy, das ehemalige Internierungslager, von dem aus ungefähr 54 000 Juden in die KZ verschickt wurden, bildete den äußeren Rahmen für das offizielle, öffentliche Schuldbekenntnis der Kirche in Frankreich, formuliert von der französischen Bischofskonferenz und verlesen am 30. September 1997 von Bischof Olivier de Derranger, in dessen Diözese Drancy liegt (vgl. FrRu NF 1/1998, 76). Das Schuldbekenntnis bringt die Mitschuld der katholischen Kirche zum Ausdruck. Auslöser für das Morden an der jüdischen Bevölkerung in Frankreich waren die am 3. Oktober 1940 von der Vichy-Regierung erlassenen ersten anti-jüdischen Gesetze. Henri Hajdenberg, Vorsitzender der jüdischen Institutionen Frankreichs, nannte das kirchliche Schuldbekenntnis „einen wichtigen Akt“. Über die Pflicht zur Erinnerung hinaus geschehe Opfern und Angehörigen dadurch Gerechtigkeit.

Übersetzung aus dem Französischen von Alwin Renker.

Das schreckliche Ereignis der Geschichte des 20. Jahrhunderts, die Vernichtung des jüdischen Volkes durch die Nazis, stellt dem Gewissen unbezweifelbare Fragen, denen sich niemand entziehen kann. Die katholische Kirche, weit davon entfernt, sich auf das Vergessen zu berufen, weiß, daß sich das Gewissen durch Erinnern bildet und daß weder eine Gesellschaft noch der einzelne mit einer verdrängten oder verleugneten Vergangenheit im Frieden mit sich leben kann. Die Kirche von Frankreich erforscht ihr Gewissen. Wie die anderen Kirchen ist sie dazu von Papst Johannes Paul II. an der Schwelle zum dritten Jahrtausend eingeladen mit den Worten: *„Es ist gut, wenn die Kirche diesen Schritt im klaren Bewußtsein des Erlebten tut. Das Versagen von gestern einzugestehen, bedeutet einen Akt der Loyalität und des Mutes, der uns hilft, unseren Glauben zu stärken, die Versuchungen und die Schwierigkeiten von heute zu erkennen, und der uns darauf vorbereitet, uns mit ihnen auseinanderzusetzen.“*¹



Erzbischof Jean-Marie Lustiger, Paris, und der Ober-
rabbiner von Frankreich, Joseph Sitruck, in Drancy am
30. September 1997. Foto: dpa

Nach der Feier des 50. Jahrestags der Erklärung von Seelisberg (am 5. August 1947), eines kleinen Dorfs in der Schweiz, wo kurz nach dem Krieg Juden und Christen die Wegmarken abgesteckt haben für eine neue Sichtweise des Judentums, wollen die hier unterzeichneten französischen Bischöfe im Hinblick darauf, daß sich in ihren Diözesen Internierungslager befanden, und aus Anlaß des kommenden Jahrestags der ersten Sonderbestimmungen für Juden, die die damalige Regierung des Marschall Pétain (am 3. Oktober 1940) erließ, einen neuen Schritt tun. Sie tun das, um den Anforderungen ihres Gewissens, das Christus erleuchtet hat, gerecht zu werden. Für die Kirche ist die Zeit ge-

1) Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Tertio Millennio Adveniente“ § 33 (La Documentation Catholique Nr. 2 105, 4. Dez. 1994, S. 1025).

kommen, ihre eigene Geschichte, besonders während jener Epoche, einem kritischen Urteil zu unterziehen, ohne Zögern die begangenen Verfehlungen anzuerkennen und Gott und die Menschen um Vergebung zu bitten.

In Frankreich hat die gewaltsame Verfolgung (der Juden) nicht sofort eingesetzt. Aber schon in den ersten Monaten nach der Niederlage von 1940 wütete von seiten des Staates, in Anwendung von Sonderbestimmungen durch Maßnahmen, die den gesamten Staatsapparat einbezogen, ein Antisemitismus, der die französischen Juden ihrer (staatsbürgerlichen) Rechte und die ausländischen Juden ihrer Freiheit beraubte. Im Februar 1941 befanden sich ungefähr 40 000 Juden in französischen Internierungslagern. Zu einem Zeitpunkt, da das Land teilweise besetzt, besiegt und unterworfen dalag, betrachtete es die Hierarchie als ihre vordringliche Pflicht, ihre Gläubigen zu beschützen und wenigstens den Betrieb ihrer Einrichtungen zu sichern. Diese absolute Priorität, die diesen an sich legitimen Aufgaben eingeräumt wurde, hatte unglücklicherweise zur Folge, daß sich die biblische Aufforderung nach Achtung jedes nach dem Bild Gottes geschaffenen Menschen verdunkelte. Zu diesem Zurückweichen auf eine eingeeengte Sicht der Sendung der Kirche kam von seiten der Hierarchie noch ein Mangel an Verständnis für das ungeheure weltweite Drama hinzu, das die Zukunft des Christentums selbst bedrohte. Dabei war unter den Gläubigen und bei vielen Nichtkatholiken die Erwartung groß, daß die Kirche ihre Stimme erhebt und inmitten der Verwirrung der Geister die Botschaft von Jesus Christus in Erinnerung bringt. In der Mehrzahl verharren die geistlichen Autoritäten, befangen in einer Loyalität und Folgsamkeit weit über den traditionellen Gehorsam gegenüber der staatlichen Obrigkeit hinaus, in einer Haltung von Konformität, Klugheit und Zurückhaltung, die teilweise auch der Angst vor Repressalien gegen die Aktivitäten und die Organisationen der katholischen Jugend entsprang. Die geistlichen Autoritäten hatten keine Vorstellung von der Tatsache, daß die Kirche dazu bestimmt ist, eine helfende Rolle in einem auseinanderfallenden Sozialgefüge zu übernehmen. Sie hatten nicht begriffen, daß die Kirche, wenn sie sich mit ihrer beträchtlichen Macht und ihrem Einfluß, angesichts des Schweigens der anderen Institutionen vernehmlich zu Wort gemeldet hätte, einen Schutzwall hätte bilden können gegen den Einbruch des Nichtwiedergutzumachenden.

Man muß sich daran erinnern: Zur Zeit der Besetzung wurde das wahre Ausmaß des hitlerischen Genozids noch nicht bekannt. Wenngleich eine Überfülle an Zeichen der Solidarität angeführt werden kann, so muß man sich doch fragen, ob bloße Zeichen der Nächstenliebe und gegenseitiger Hilfe genügen, um den Erfordernissen der Gerechtigkeit und der Achtung vor den Rechten des Menschen zu entsprechen. Angesichts der antisemitischen Gesetzgebung

durch die französische Regierung, beginnend mit den Judenstatuten vom Oktober 1940 und Juni 1941, die eine bestimmte Gruppe von Franzosen ihrer bürgerlichen Rechte beraubten, sie bloßstellten und zu Menschen zweiter Klasse innerhalb des Volkskörpers machten, angesichts von Internierungsbestimmungen in den Lagern ausländischer Juden, die geglaubt hatten, auf das Asylrecht und auf die Gastfreundschaft Frankreichs zählen zu können, muß festgestellt werden, daß die französischen Bischöfe sich zu den Vorgängen nicht öffentlich geäußert haben, hingegen durch ihr Schweigen diese flagranten Verletzungen der Menschenrechte in Kauf genommen und einem mörderischen Tun freien Lauf gelassen haben.

Wir haben uns nicht zu Richtern von Menschen und Gewissen jener Zeit zu erheben. Wir sind nicht selbst schuldig an dem, was gestern geschehen ist, aber wir müssen die Tragweite und die Taten in Betracht ziehen. Unsere Kirche ist betroffen und wir sind verpflichtet, heute objektiv festzustellen, daß kirchliche Interessen, die in einer exzessiven und restriktiven Art und Weise gehandhabt wurden, sich über die Gebote des Gewissens hinweggesetzt haben. Wir müssen uns fragen, warum das geschah. Über die erwähnten historischen Sachverhalte hinaus, haben wir besonders nach den religiösen Gründen dieser Blindheit zu fragen. Welchen Einfluß hatte der weltliche Antijudaismus? Warum hat die Kirche in der Debatte, von der wir wissen, daß sie geführt wurde, nicht auf die Stimme ihrer Einsichtigen gehört? Vor dem Krieg hat Jacques Maritain sich mehrmals in Beiträgen und Konferenzen bemüht, die Christen für eine andere Einschätzung des jüdischen Volkes zu öffnen. Maritain warnte die Christen mit aller Kraft vor dem perversen Antisemitismus, der sich breitmachte. Am Vorabend des Krieges hat Msgr. Saliège den Katholiken des 20. Jahrhunderts ans Herz gelegt, das Licht der Erleuchtung mehr in den Verlautbarungen Pius XI. zu suchen als im Edikt Innozenz III. aus dem 13. Jahrhundert. Während des Krieges haben Theologen und Exegeten in Lyon und Paris in prophetischer Weise die jüdischen Wurzeln des Christentums herausgearbeitet und nachdrücklich betont, daß der Stamm Jesse in Israel aufgeblüht war, daß die beiden Testamente unzertrennlich zusammengehören, daß die Jungfrau Maria, Christus und die Apostel Juden waren und daß das Christentum mit dem Judentum verbunden ist wie der Zweig mit dem Stamm, der ihn hervorgebracht hat. Warum wurden solche Worte so wenig gehört?

Gewiß, im Bereich der Dogmatik hat sich die Kirche fundamental dem Rassismus widersetzt aus sowohl theologischen wie geistlichen Gründen, wie sie Pius XI. deutlich in der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ dargelegt hatte. Diese Enzyklika verurteilt die Grundsätze des Nationalsozialismus und ruft

die Christen zur Wachsamkeit auf gegenüber den Gefahren des Mythos von der Rasse und der Allmacht des Staates. Seit 1928 hat das Hl. Offizium den Antisemitismus verurteilt. 1938 hat Pius XI. nachdrücklich erklärt: „*Im geistigen Sinn sind wir Semiten.*“ Aber welches Gewicht konnten solche Verurteilungen, konnten die Geisteshaltungen von einigen Theologen auf hoher Warte haben gegenüber antijüdischen Stereotypen, die fortwährend wiederholt wurden und deren Spur wir selbst nach 1942 noch in ansonsten mutigen Erklärungen finden?

An erster Stelle ist es notwendig, die Rolle antijüdischer Gemeinplätze zuzugeben, die – wenn nicht direkt, so doch indirekt – im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung, die bis zur Schoa führte, schuldhaft im christlichen Volk kursierten. In der Tat, trotz – und teilweise wegen – der jüdischen Wurzeln des Christentums, und wegen der Treue des jüdischen Volkes, den einzigen Gott durch seine Geschichte zu bezeugen, führte die in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts aufgekommene „anfängliche Trennung“ zur Scheidung, zu Animosität und zu einer jahrhundertelangen Feindschaft zwischen Christen und Juden. Ohne anderweitig das Gewicht der sozialen, politischen, kulturellen und ökonomischen Gegebenheiten auf dem langen Weg von Unverständnis und oft Zwietracht zwischen Juden und Christen zu leugnen, liegt ein wesentliches Fundament der Auseinandersetzung auf der religiösen Ebene. Das berechtigt freilich nicht, eine direkte Linie von der Ursache zur Wirkung zu ziehen, d. h. von den antijüdischen Gemeinplätzen zur Schoa, denn der nazistische Plan der Vernichtung des jüdischen Volkes entstammte anderen Quellen. Die lange Tradition des Antijudaismus auf verschiedenen Ebenen der christlichen Lehre, sei es in der Theologie oder der Apologetik, in der Predigt oder in der Liturgie, ist eine historisch gut belegte Tatsache, die durch Jahrhunderte im christlichen Volk vorherrschte – bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Auf diesem Nährboden hat die giftige Pflanze des Judenhasses geblüht. Von hier aus resultiert ein lastendes Erbe mit schwer auszulöschenden Folgen bis in unser Jahrhundert hinein. Von hierher rühren die noch immer offenen Wunden. In dem Maß, wie die Hirten und Verantwortlichen der Kirche zugelassen haben, daß sich eine so lang andauernde Erziehung zur Verachtung entwickeln konnte und daß in den christlichen Gemeinden sich ein allgemeiner Grundbestand religiöser Kultur bildete, der die Mentalität nachhaltig prägte und verformte, tragen sie eine schwere Verantwortung. Selbst wenn sie die antisemitischen Theorien samt ihrem heidnischen Ursprung verurteilten, haben sie es – so kann man es sehen – dennoch versäumt, die Herzen ihrer Anbefohlenen so zu erleuchten, wie sie es hätten tun sollen, denn sie haben nicht die Ursache dieses heidnischen Gedankenguts und dieser jahrhun-

dertealten Praktiken aufgezeigt. Als der kriminelle nationalsozialistische Antisemitismus, ein teuflischer und totaler Judenhaß, gegründet auf die Lehre von Rasse und Blut, aufbrach, offen die physische Auslöschung des jüdischen Volkes anzielte und nach den Worten von Papst Johannes Paul II. „*eine bedingungslose Vernichtung zielstrebig ins Werk gesetzt*“ hatte, waren die Gewissen oft eingeschláfert und ihre Widerstandskraft geschwächt. Später, als die Verfolgung schlimmer wurde und die Politik des Genozids durch das Dritte Reich auf das französische Gebiet übergriíf, unterstützt durch die Vichy-Regierung, die ihre Polizeikräfte der deutschen Besatzungsmacht zur Verfügung stellte, haben einige mutige Bischöfe² ihre Stimme erhoben und in aller Öffentlichkeit im Namen der Menschenrechte gegen den Abtransport der jüdischen Bevölkerung protestiert. Diese öffentlichen Stimmen, wenn auch gering an Zahl, wurden von vielen Christen gehört. Man wird die zahlreichen Demarchen nicht vergessen, die von kirchlichen Behörden unternommen wurden, um Männer, Frauen und Kinder aus der Todesgefahr zu retten. Man wird auch den Strom der christlichen Nächstenliebe nicht vergessen, der sich an der Basis mit vielfältigem Großmut und unter größten Gefahren ausbreitete, um tausende und abertausende Juden zu retten. Schon lange vor diesen Interventionen haben Ordensleute, Priester und Laien ohne zu zögern von sich aus den heimlichen Weg gewählt und die Ehre der Kirche gerettet, oftmals auf diskrete und anonyme Weise. Sie haben dies besonders durch die „*Cahiers du Témoignage chrétien*“ (Hefte für christliches Zeugnis) getan, indem sie wirkungsvoll das Nazigift entlarvten, das die Seelen mit seinem neuheidnischen, rassistischen und antisemitischen Haß bedrohte, wobei sie bei jeder Gelegenheit an das Wort von Pius XI. erinnerten: „*Im geistigen Sinn sind wir Semiten*.“ Es ist eine historisch gesicherte Tatsache, daß dank der Rettungsaktionen, die von tausenden Katholiken wie auch von der protestantischen Welt und von jüdischen Organisationen unternommen wurden, das Überleben einer großen Zahl von Juden gesichert werden konnte.

Wenn auch unter den Christen, Klerikern, Ordensleuten und Laien die mutigen Taten der Hilfe nicht gefehlt haben, um Menschen zu verteidigen, müssen wir nichtsdestotrotz zugeben, daß die Gleichgültigkeit die Empörung weit überwog und angesichts der Verfolgung der Juden, speziell bei den vielfältigen

2) Fünf Erzbischöfe und Bischöfe der Südzone haben 1942 protestiert gegen die Menschenrechtsverletzungen, die bei den Abtransporten geschahen: Msgr. Saliège, Erzbischof von Toulouse, Msgr. Théas, Bischof von Montauban, Kardinal Gerlier, Erzbischof von Lyon, Msgr. Moussaron, Erzbischof von Albi, und Msgr. Delay, Bischof von Marseille. In der Besatzungszone veröffentlichte Msgr. Vansteenberghe, Bischof von Bayonne, einen Protest auf der Titelseite des Diözesanblatts am 20.9.1942.

antijüdischen Maßnahmen durch die Vichy-Regierung, das Schweigen die Regel war und Worte zugunsten der Opfer die Ausnahme blieben. Deshalb fällt die Verantwortung, wie François Mauriac geschrieben hat, „für ein Verbrechen von diesem Ausmaß zu einem nicht unbeträchtlichen Teil auf alle Zeugen zurück, da sie nicht geschrien haben, welche Gründe auch immer sie für ihr Schweigen gehabt haben“.³ In Folge davon ist die versuchte Ausrottung des jüdischen Volkes, anstatt eine zentrale Frage auf dem Gebiet des humanen und des geistigen Lebens zu sein, ein zweitrangiges Thema geblieben. Angesichts des vollen Umfangs des Dramas und der Ungeheuerlichkeit des Verbrechens, haben zu viele Hirten der Kirche durch ihr Schweigen die Kirche selbst und ihre Aufgabe beschädigt.

Heute bekennen wir, daß dieses Schweigen eine Verfehlung war. Wir bekennen auch, daß die Kirche Frankreichs in ihrer Aufgabe, die Gewissen zu bilden, sich verfehlt hat, und daß die Kirche deshalb, zusammen mit dem christlichen Volk, die Verantwortung dafür trägt, nicht vom ersten Augenblick an Hilfe geleistet zu haben, als Protest und Schutzgewährung noch möglich und notwendig waren, selbst wenn es später auch zahlreiche mutige Taten gegeben hat. Dies ist der Sachverhalt, den wir heute anerkennen. Dieses Versagen der Kirche von Frankreich und ihrer Verantwortung gegenüber dem jüdischen Volk sind Bestandteil ihrer Geschichte. Wir bekennen diese Schuld. Wir erflehen die Vergebung von Gott und wir bitten das jüdische Volk, diese Worte der Reue zu hören. Dieser Akt des Erinnerns gemahnt uns an unsere vermehrte Wachsamkeit für den Menschen in Gegenwart und Zukunft.

Die unterzeichnenden Bischöfe (in ihren Diözesen befanden sich Internierungslager):

Msgr. de Berranger (Saint-Denis-en-France), Msgr. Thomazeau (Beauvais), Msgr. Picandet (Orléans), Msgr. Orchampt (Angers), Msgr. Rouet (Poitiers), Kardinal Eyt (Bordeaux), Msgr. Molères (Bayonne), Msgr. Marcus (Toulouse), Msgr. Fort (Perpignan), Msgr. Ricard (Montpellier), Msgr. Panafieu (Marseille), Msgr. Billé (Aix-en-Provence), Msgr. Balland (Lyon), Msgr. de Monléon (Pamiers), Msgr. Meindre (Albi), Msgr. Soulier (Limoges). Msgr. Poulain (Périgueux), Präsident des Bischöflichen Komitees für die Beziehungen zu den Juden.

- 3) Vorwort von François Mauriac zu einem Werk von Léon Poliakov, *Brevier des Hasses*, 1951, S. 3.

Der deutsche und der polnische Episkopat haben eine Erklärung abgegeben über die Haltung der Kirche während des Krieges aus Anlaß des 50. Jahrestags der Befreiung von Auschwitz (DC Nr. 2 110, S. 188-191). (Anm. d. Red.: vgl. FrRu NF 2/1995, 169 ff.) Die Gesetzgebung der Vichy-Regierung und besonders die Statuten von 1940 und 1941 finden sich in der Publikation „Les juifs sous l'occupation. Recueil des textes officiels français et allemands, 1940/1944“, wiederherausgegeben durch die Association „Les fils et les filles des déportés juifs des France/FFDJF“ (1982), ebenso im Werk von Michael R. Marrus und Robert O. Paxton, *Vichy et les juifs*, Calmann-Lévy, 1981. Die hauptsächlichen Passagen über die Stellung des Protestantismus finden sich in „Spiritualité, Théologie et Résistance“, Presses Universitaires de Grenoble, 1987, S. 151-182.

Die Bischöfe von Île-de-France schließen sich den Unterzeichnern an:

Kardinal Lustiger und seine Weihbischöfe Msgr. Aumônier, Msgr. di Falco, Msgr. d'Ornellas, Msgr. Pollien, Msgr. Vingt-Trois (Paris); P. Gueudet (Créteil), Msgr. Favreau (Nanterre), Msgr. Herbulot (Évry), Msgr. Cornet (Meaux), Msgr. Jordan (Pontoise), Msgr. Thomas (Versailles), Msgr. Dubost (diocèse aux armées).

Der andere als Geheimnis und als Herausforderung

Roger Kardinal Etchegaray*

Ansprache anlässlich der Jahresversammlung des ICCJ (International Committee for Christians and Jews) in Mondo Migliore bei Rom vom 7. bis 12. September 1997. Die Konferenz stand unter dem Motto „Der Andere als Geheimnis und Herausforderung. Die Bedeutung des jüdischen Volkes für die christliche Kirche und die der christlichen Kirche für das jüdische Volk“ (vgl. FrRu NF 4/1997, Heft 3, 4. Umschlagseite).

Übersetzung aus dem Französischen von Alwin Renker.

Hat das Christentum das Judentum nötig? Als Kind wäre mir diese Frage ungewohnt erschienen, ja sogar unangemessen. In meinem kleinen baskischen Dorf bin ich niemals mit einem „herumirrenden Juden“ zusammengetroffen. Einmal im Jahr ließ mich die Liturgie des Karfreitags „für die ungläubigen Juden“ beten. Als mich meine Mutter in die benachbarte Stadt (Bayonne) mitnahm, um meine Festtagskleidung bei einem Tuchhändler zu kaufen, von dem sie mir erzählte, daß er Jude sei, war ich überrascht, einen Menschen anzutreffen, der wie alle anderen Menschen war. Er war es, der mir später meine erste Sutane anfertigte. Im Seminar war der Unterricht (über das Judentum) mehr als von Verachtung gekennzeichnet, es war die Behandlung von etwas Bedeutungslosem. Das Jüdische zählte nicht – ich hatte niemals irgendeinen religiösen Impuls bezüglich des Judentums gespürt.

Den ersten Schock bekam ich im Jahr meiner Priesterweihe, vor genau 50 Jahren, als ich die „10 Punkte von Seelisberg“ (vgl. FrRu Nr. 8/9 [1949/50] 5-6) unter die Augen bekam, die gerade in der Schweiz von einer kleinen Gruppe von Juden und Christen ausgearbeitet worden waren. Heute erscheint mir der so prophetisch und mutig klingende Text ziemlich banal. 1965, als Experte beim Zweiten Vatikanischen Konzil, habe ich die milde Hartnäckigkeit von Kardinal Bea bewundert, als die Erklärung über die Juden „Nostra aetate“ zur

* Roger Kardinal Etchegaray ist Präsident des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden.

Abstimmung kam. Acht Jahre danach, als Erzbischof von Marseille, einer großen Hafenstadt, wo 80 000 Juden und 80 000 Muslime friedlich zusammenlebten, war ich gemeinsam mit drei anderen Bischöfen Mitunterzeichner eines der offensten Orientierungspapiere über die Beziehungen (der Christen) mit dem Judentum (Wortlaut der Erklärung vgl. FrRu 15/1973, 15-19, mit Kommentaren von C. Thoma, 14-15, E. L. Ehrlich und K. Hruby, 19 ff.), das – nicht ohne Widerstand – von einem Episkopat erstellt wurde. Die Schwierigkeiten des Dialogs, die in der tiefen Asymmetrie der Dialogpartner begründet sind, lernte ich besonders im Rahmen des Internationalen Komitees für Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Weltjudentum kennen ...

Das Christentum – braucht es das Judentum? Auf den ersten Blick gesehen, antworte ich mit ja, einem klaren und massiven Ja, ein Ja, das ein vitales und ein inneres Anliegen ausdrückt. Antworten kann ich nur im Namen meiner Kirche, die, wie die schöne Formulierung von „Nostra aetate“ es ausdrückt, ihr „Geheimnis erforscht“, und in Respekt vor der differenzierten Art, mit der das Judentum sich sieht und sich selbst definiert. Für mich kann das Christentum sich nicht ohne das Judentum denken, kann es nicht am Judentum vorbei.

Am Beginn seines Pontifikats (12. März 1979) hat Papst Johannes Paul II. 1980 in Mainz gewagt zu erklären: *„Tiefe und Reichtum unseres gemeinsamen Erbes erschließen sich uns besonders im wohlwollenden Dialog und in vertrauensvoller Zusammenarbeit.“* Ich erinnere mich auch seiner flammenden Worte in der Synagoge von Rom am 13. April 1986 (vgl. FrRu 37/38 [1985/86] 3 ff.): *„Die jüdische Religion ist uns nicht äußerlich, sondern in einem gewissen Sinn innerlich verbunden. Wir unterhalten in gewisser Hinsicht Beziehungen, die wir mit keiner anderen Religion unterhalten. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.“*

Solche Worte sind im Grund nichts Neues und nichts Gewagtes. Sie inspirieren sich an der paulinischen Sicht im Brief an die Römer (11,16-24) vom wahren Ölbaum, der Israel ist, in den die Zweige des wilden Ölbaums, die Heiden, eingepfropft wurden. Und der hl. Paulus, ein ehemaliger Pharisäer, der zum „Apostel der Heiden“ wurde, ruft den Heidenchristen zu: *„Erhebe dich nicht (über die anderen Zweige), ... nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“* (Röm 11,18). Es ist der Jude, der dich trägt. Und ist es nicht im Evangelium nach Johannes, von dem man sagt, es sei voll von Antijudaismen, daß Jesus feierlich der Samariterin verkündet: *„Das Heil kommt von den Juden“* (Joh 4,22)? Wenn es denn wirklich so ist, wie läßt sich erklären, daß im Laufe der Jahrhunderte Christen lebten, als hätten sie ihre Wurzeln vergessen,

und, noch schlimmer, ihren älteren Bruder unterdrückten? Ich verstehe Rabbi Aschkenazi, wenn er sagt: „*Wir sind nicht nur getrennte Brüder, wir sind uns niemals begegnet.*“ In der Tat, wir tragen alle die brennende Wunde, an die Fadiy Lovsky lebhaft erinnert hat in „Der Riß der Abwesenheit.“ Durch welches Wunder begegnen sich Juden und Christen nach 2000 Jahren, wenn sie sich jetzt gemeinsam daranmachen, ihre gegenläufigen Beziehungen im Lauf der Geschichte zu untersuchen? Warum haben wir die Schoa erfahren müssen, um die Ära des Dialogs zu eröffnen? Hat der Bruch nicht schon durch den Skandal des Kreuzes Christi begonnen?

Die Eingabe, inspiriert von Jules Isaac an Papst Johannes XXIII., ist nicht fremd im Rahmen einer neuen Öffnung, eines sehr späten und noch zögerlichen Frühlings. Wir beginnen wahrzunehmen, daß wir unsere christliche Identität vom auserwählten Volk erhalten haben, das als ein sich Gott verdankendes Volk existiert. Dieser Vorgang geht über die bereits angenommene einfache Feststellung des fleischlichen Judeseins Jesu hinaus, mit all ihren Dimensionen kultureller und kultischer Art in der Liturgie und im Leben der Kirche, wie sie heute ohne Vorbehalte von jüdischen wie von christlichen Autoren vielfach beschrieben werden.

Johannes Paul II. hat am 11. April 1997 beim Empfang der Päpstlichen Bibelkommission (vgl. FrRu NF 4/1997, 269 ff.) einmal mehr daran erinnert, daß man das Geheimnis Christi nicht vollständig ausdrücken kann, ohne auf das Alte Testament zurückzugreifen. Seit dem 2. Jahrhundert hat die Kirche gegen Markion diesen vitalen Lebensbezug bezeugt, in der Folge allerdings sehr verdunkelt, geradezu verschleiert. Ich erinnere auch gerne daran, daß die katholische Kirche das Fest der Darstellung Jesu im Tempel feiert. Im Gebet entdecke ich, zu welcher Dimension dies führt, daß Jesus seine Jünger das Vaterunser gelehrt hat, (ein Gebet) das aus Zitaten der jüdischen Psalmodie besteht.

Das Vaterunser ist eine Komposition aus der Rezitation der jüdischen Psalmen. Alles in mir atmet die Frömmigkeit und die Weisheit der „Anawim“, der Armen JHWHs. Aber die ganze Verwurzelung, so wichtig sie auch ist, läßt mich am Boden eines wirklichen Problems zurück. Was mich berührt und beschäftigt ist die Fortdauer des jüdischen Volkes trotz aller Pogrome, sein Überleben nach den Verbrennungsöfen. Ist es nicht das unabweisbare Zeugnis einer andauernden Berufung, eine lebendige Bezeugung für die Welt, ja gerade für die Kirche? Es bedeutet mehr als die Entdeckung des Reichtums eines gemeinsamen Erbes, es verlangt zu erforschen, was es im Plan Gottes mit der Mission auf sich hat, die das jüdische Volk noch immer zu erfüllen hat.

Was bedeutet für mich als Christ dieses Gegenüber, das das Jüdische ist? Was bedeutet für mich das jüdische Volk, das nicht aufhört, auf eine bestimmte

Weise die Zeit des Alten Testaments einer Zeit aufzuprägen, von der ich glaubte, sie sei ein für allemal die Zeit des Neuen Testaments und der Kirche? Ist die Kirche, im Einvernehmen mit dem hl. Paulus, daß der zweite Bund den ersten nicht unterdrückt hat, denn „die Gaben Gottes sind unwiderruflich“ (Röm 11,29), bereit, dem Judentum eine Heilsfunktion zuzuerkennen? Für mein christliches Bewußtsein, das mit diesem jüdischen Angesicht konfrontiert ist, das wir bis jetzt verhehlt und entstellt haben, die Synagoge, der wir die Augen verbunden haben, ergibt sich gleichzeitig ein tiefes Geheimnis und eine gewaltige Herausforderung. Vom „Geheimnis“ nach Art des hl. Paulus zu sprechen (Röm 11,25) heißt, zu erkennen, daß die letzte Bedeutung der Heilsgeschichte uns entgleitet, denn der Schlüssel zu ihr liegt bei Gott. Noch nicht alles ist enthüllt, weil noch nicht alles erfüllt ist.

Gewiß, die Kirche verkündet klar, daß Jesus Christus der einzige Heiland der Welt ist, daß sie wesenhaft durch seinen Tod und durch seine Auferstehung lebt. Aber ist nicht die Fortdauer Israels das Zeichen dafür, daß zur völligen Verwirklichung ihrer Mission noch etwas fehlt? Im Angesicht des „Jetzt schon“ der Kirche ist Israel das Zeugnis des „Noch nicht“, einer messianischen Zeit, die noch nicht voll erfüllt ist. Judentum und Christentum stehen damit in einer Situation gegenseitiger Bestätigung.

Wenn wir Christen uns des „Jetzt schon“ erfreuen, erinnern uns die Juden an das „Noch nicht“, und diese fruchtbare Spannung lebt im Herzen des ganzen Lebens der Kirche bis hinein in die Eucharistie, wenn sie ruft: „Komm, Herr Jesus“ (Maranatha). Die Kirche verkündet und ist bereits ein Zeichen für das „Reich“, für jene Stadt, wo Gott „alles in allem“ sein wird (1 Kor 15,28). Was uns bestärkt, ist das Wissen, daß dieses verborgene Reich, dieses unendliche All des Heils, das allen Menschen angeboten ist, die sichtbaren Grenzen der Kirche um vieles überschreitet. Die Kirche ist nur das „Sakrament“, das sichtbare Zeichen, der Ort, wo dieses Reich von jenen gefeiert wird, die es schon angenommen haben. Die entscheidende Frage ist nicht nur die, wie die Synagoge ohne Jesus Christus sein kann, sondern auch, was das für eine Kirche ist, vor deren Augen es so lange schon ein Israel gibt, das ihr fremd ist. Anders gesagt: Für die Kirche ist der Fortbestand von Israel nicht nur eine Frage von äußeren Beziehungen, die es zu entwickeln gilt, sondern auch ein inneres Problem, das es zu vertiefen gilt und das ihr eigenes Wesen berührt.

Der Weg, auf dem wir gehen, ist eine Gratwanderung. Er ist noch wenig ausgekundschaftet in Exegese und in Theologie, aber wir müssen hier vorankommen, wenn der jüdisch-christliche Dialog nicht überflüssig und kurzatmig werden soll, behindert von geistigen Vorbehalten. Dieser Dialog hat das Anfangsstadium noch kaum verlassen. Er kommt nur voran, wenn jeder Dialogpartner die Zeitgebundenheit des anderen berücksichtigt.

Das Christentum ist der Baum, der aus der Samenfrucht des Judentums gewachsen ist und mit seinem Laubwerk die ganze Erde bedeckt, aber die Frucht dieses Baumes enthält erneut denselben Samen. In der Göttlichen Komödie lädt Dante die Juden ein, ihre Hoffnung aufzugeben: „*Lasciate ogni speranza*.“ Franz Rosenzweig hat, von diesem Vers betroffen, bemerkt: „*Wir können alles aufgeben, nur unsere Hoffnung nicht*.“ Und er zitiert den Midrasch: „*Wenn der Jude vor dem himmlischen Thron erscheinen wird, dann wird ihm nur eine einzige Frage gestellt: ‚Hast du auf die Erlösung gehofft?‘“* „*Alle anderen Fragen*“, fügt Rosenzweig hinzu, „*sind für euch Christen. Laßt uns daher gemeinsam im Vertrauen uns vorbereiten, daß wir vor unserem Richter erscheinen (können, müssen)*.“

Um uns gemeinsam vorzubereiten, müssen wir uns alle als Erben der Bibel betrachten, aber die Christen haben guten Grund, das Erbe besonders von den Juden her auszuschöpfen, denn diese besitzen eine Art „*fleischliches Einvernehmen*“ mit der Schrift. Im Gegensatz zu allem austrocknendem Dualismus bezeugt das jüdische Volk die lebendige Einheit des Menschen, den Gott gerufen hat, denn es bleibt das Volk, das die Götzen zerstört und die alten wie die neuen Ideologien denunziert.

Die Hebräische Bibel läßt die ganze Welt die Stimme des einen Gottes hören. Selbst dort, wo nicht ein einziger Jude lebt, wo aber die Bibel von der Kirche verkündet wird, ist das Judentum geistig anwesend, denn das Gotteswort wird von den Völkern wahrgenommen als etwas, das zu jenem Volk gehört, durch das Gott sich offenbart hat.

Wenn die Bibel, die jedem Menschen das Antlitz Gottes enthüllt, Zielscheibe des Neuheidentums, der tiefen Wurzel von allem Antisemitismus, ist, müssen wir heute mehr als je unsere gemeinsame Treue zum Wort, zur Weisung, bezeugen, die das menschliche Gewissen strukturieren. Wir müssen gemeinsam den heiligen Berg Sinai erklimmen und uns dort, ohne zu straucheln, vor dem Angesicht Gottes aufhalten, uns, wie in einer Sturmnacht, vom Wasser und Feuer des Himmels vollständig erfassen und reinigen lassen. Müßten wir nicht alle zu Wasserbächen des Wortes Gottes werden, wie Péguy zu seinem jüdischen Freund Bernard Lazare sagte? Sind wir nicht alle solche einfachen Leute, die den Dekalog erhielten und durch ihn zu wahren Zivilisatoren der Humanität wurden? Dieser geheimnisvolle Unterschied und diese unglaubliche Verwandtschaft zwischen Juden und Christen führen uns auf den Weg der Buße, der Teschuwa (Umkehr), unseren gemeinsamen Ort fundamentaler biblischer Unterweisung. Wir sind allesamt Sünder, Juden wie Christen, und wir durchlaufen die Geschichte in der Zweiheit von Kirche und Synagoge, herausgefordert durch die Verstocktheit der einen wie der anderen, wobei jeder von beiden zuinnerst in der Verstocktheit des anderen sich befindet.

Aus meiner persönlichen geistlichen Erfahrung im Angesicht des Christus suche ich zu ermessen und zu begreifen, was dieser Abstand zwischen Israel und dem Evangelium ist, ohne jemals daran zu denken, aus einem Juden einen „guten Christen“ zu machen. Es ist wahr, daß Jesus uns trennt, daß er uns ein Zeichen des Widerspruchs, ein Stein des Anstoßes ist, wie Schalom Ben-Chorin es so griffig formulierte: „Der Glaube Jesu verbindet uns, der Glaube *an* Jesus trennt uns.“ Ich wage indessen zu sagen – als tiefe Wahrheit im Paradoxen –, daß Jesus uns dort vereint, wo er uns trennt. Denn wir sind die einzigen, die von diesem Zwiespalt betroffen sind. Ein Buddhist, ein Hindu, hat überhaupt keinen Grund, von Jesus Christus beunruhigt zu sein, er begegnet ihm nicht in seiner Geschichte; selbst einen Moslem berührt er kaum. Aber wir, Juden und Christen, ob wir wollen oder nicht, müssen uns früher oder später vor dem Angesicht der Welt fragen, wie wir diesen inneren Zwiespalt in uns bewältigen, einen Zwiespalt, der uns eigentümlich ist und der, wie Claude Tresmontant es nennt, den Prototyp des Schismas am einen Leib der Familie Gottes hervorgebracht hat. Denn wir alleine, Juden und Christen, sind als einzige in der Lage, das göttliche Wort, das an alle Menschen gerichtet ist, zu verkündigen. Wir sind zu einer gemeinsamen Verkündigung verpflichtet und zum Zeugnis seiner Verheißung für die ganze Menschheit. In diesem Sinn ist die Zukunft der ökumenischen Bewegung der christlichen Kirchen auch an das Bewußtsein gebunden, daß das Band zwischen Judentum und Christentum der Testfall des Glaubens der Christenheit an denselben Gott ist.

Im letzten Kapitel seines Buches über die jüdisch-christliche Begegnung im Gebet stellt F. Lovsky fest, daß unsere Gebete vergleichsweise Ausdruck gemeinsamer Leiden und wechselseitiger Ressentiments sind, aber er beklagt, daß sie nicht auch unsere komplementäre Berufung zum Gegenstand haben. So unterschiedlich unsere Gebete auch sein mögen, es sind verwandte Gebete und müssen Geschwister werden. Was mich betrifft, so höre ich nicht auf, den Tag herbeizubitten, wo Gott „alles in allem sein wird“ (1 Kor 15,28), für Juden und für Nicht-Juden. Dergestalt ist unsere Hoffnung auf das himmlische Jerusalem, dessen Ankunft unser Gebet beschleunigen muß, ein Gebet für uns selbst, die wir überall auf der Welt im Exil leben, – selbst ich in Rom ...

Fernab aller christlichen Theologie des Judentums und der judaisierenden Theologie des Christentums habe ich versucht zu bezeugen, was Martin Buber trefflich ausgedrückt hat: Es ist der Bund des gleichen lebendigen Gottes, der uns Juden und Christen existieren läßt und der eine Gemeinschaft herstellt jenseits des Bruches. „Judentum und Christentum“, schrieb er an Professor Karl Thieme, „sind zwei Eschatologien, aber zu gleicher Zeit haben alle zwei im Plan Gottes Platz. Der Unterschied, der Juden und Christen trennt, und

die Beziehung, die sie eint, kommen von daher.“ „*Der andere als Geheimnis und Herausforderung.*“ So lautet das stimulierende Thema dieses Kolloquiums. Der Unterschied, das ist das eigentliche Wesen unseres Treffens, das ist aber auch die Chance, auf den anderen zu hören und von ihm bereichert zu werden. Weit davon entfernt, auseinanderzugehen, werden sich unsere Wege weiter kreuzen im Blickpunkt auf den Messias hin.

Edmond Fleg lehrt uns im „Höre, Israel“:

*„Und jetzt, ihr zwei, aufgepaßt,
Du, der du gehst und du, der du kommst;
Es ist doch der gleiche Friede, um den ihr ihn bittet,
Und eure beiden Hände: daß Er kommt und daß Er wiederkommt
In gleicher Liebe, in der ihr nach Ihm verlangt!
Was also macht es aus?
Von einem wie vom anderen Ufer
Macht, daß Er ankommt, macht, daß Er ankommt.
Macht, daß Er ankommt!“*

Derselbe Edmond Fleg hat uns alle, Juden wie Christen, in seinem Buch „Jesus, erzählt von einem irrenden Juden“ aufgefordert: „*Damit Christus ankommt, schrei mit mir: Selig, die ihre Waffen wegwerfen, sie werden den Messias gebären.*“

Die Judenchöre in Bachs Johannes-Passion

Der Thomaskantor als Gestalter lutherischer Judenpolemik¹

Dagmar Hoffmann-Axthelm*

1) Anm. der Autorin: Der vorliegende Text ist die Kurzfassung des Aufsatzes „*Bach und die Perfidia Iudaica*“, der im *Basler Jahrbuch für Historische Musikpraxis* (13/1989, 31-54) erschienen ist.

Anm. der Red.: Der Originaltext enthält eine eingehende theologische Abhandlung der Thematik ‚Martin Luther und die Juden‘, auf die wir aus Platzmangel verzichten mußten. (Vgl. dazu: Christiane Müller, Martin Luther und die Juden, FrRu NF 4/1997, 14 ff.)

* Dagmar Hoffmann-Axthelm ist Musikwissenschaftlerin und Psychotherapeutin. Sie lebt und arbeitet in Basel als wissenschaftliche Mitarbeiterin an der *Schola Cantorum Basiliensis* und als Psychotherapeutin in eigener Praxis.

An einem Frühlingstag des Jahres 1829 sah man in Berlin zwei junge Herren über den Opernplatz spazieren, den 19jährigen Felix Mendelssohn und seinen Freund, den Sänger und Schauspieler Eduard Devrient, der damals 27 Jahre alt war. Die beiden waren unterwegs, um Solisten für die nachmals epochale Wiederaufführung der Matthäus-Passion von Johann Sebastian Bach in der Berliner Singakademie zu engagieren. Devrient schildert diese Szene so: *„Wir beschlossen, vereint die Runde zu machen, und Felix war kindisch genug zu verlangen, daß wir dazu ganz gleich gekleidet sein sollten. Blauer Rock, weiße Weste, schwarzes Halstuch, schwarze Pantalons, und dazu hellgelbe Handschuhe von Wildleder ... In dieser Passionsuniform gingen wir denn ... sehr vergnügt unseres Weges. Wir besprachen den wunderlichen Zufall, daß gerade hundert Jahre seit der letzten Leipziger Aufführung vergangen sein mußten, und‘ rief Felix übermüthig, mitten auf dem Opernplatz stehenbleibend, daß es ein Komödiant und ein Judenjunge sein müssen, die den Leuten die größte christliche Musik wiederbringen!“*

Devrient macht noch einen Zusatz, der sich auf Mendelssohns Herkunft bezieht: *„Felix vermied sonst entschieden, seiner Abstammung zu gedenken, hier riß ihn das Frappante der Bemerkung und die fröhliche Stimmung hin.“*² Devrient führt nicht aus, warum diese Bemerkung „frappant“ ist; er meint aber offenkundig die Spannung zwischen der jüdischen Herkunft der Familie Mendelssohn und der in besonderem Maße christlich-lutherischen Religiosität von Bachs Werk. Der Verarbeitung dieser Spannung zwischen Judentum und Luthertum insbesondere in Bachs Johannes-Passion gelten die folgenden Ausführungen.

Die Symmetrie der Judenchöre in der Johannes-Passion

Die religiösen Spannungen manifestieren sich in der Johannes-Passion vor allem in den Juden-Chören und in deren besonderer, symmetrischer Anordnung um einen Choral herum. Diese Anordnung ist komplex, und sie läßt sich nicht eindimensional, nicht nur auf der Ebene der musikalischen Analyse, verstehen und abhandeln. Für ein tieferes Verständnis sind drei qualitativ unterschiedliche Ebenen zu berücksichtigen: zuerst die religiös-weltanschauliche Ebene, d. h. die konflikthafte Abgrenzung des lutherischen Glaubens gegen das Judentum. Dann die emotionale Ebene: Die Johannes-Passion ist ein Werk von sowohl tief ergreifender, wie auch aggressiv mitreißender Emotionalität, wobei das erste durch die Schilderung des Leidens Christi, das zweite durch die Darstellung der Juden als Christusmörder bewirkt wird. Die dritte

2) Martin Geck, Die Wiederentdeckung der Matthäuspassion im 19. Jahrhundert, Regensburg 1967, 32.

Ebene betrifft die musikalische Gestaltung und damit die kompositorischen Mittel, mit denen Bach den religiösen Konflikt zum Ausdruck bringt.

Bach schrieb die Johannes-Passion 1724. Damals wurde aus dem mit vornehmlich weltlichen Aufgaben betrauten Köthener Hofmusiker der eher religiös orientierte Thomas-Kantor. Bach benutzte für seine Passion den Text aus dem 19. Kapitel des Johannes-Evangeliums in der Luther-Übersetzung. Dieser Text ist durchsetzt mit außerbiblischen Chorälen und Arien, die beide dem gleichen Ziel dienen: die Zuhörer einzubeziehen und ihnen stellvertretend eine Stimme des Mitgefühls, der Reflexion und der Andacht zu geben.

Im Vergleich zur Matthäus-Passion ist die Johannes-Passion ungleich dramatischer, und diese Dramatik verdankt sie den im Johannes-Evangelium pointiert aggressiv formulierten Judenworten. Die Wiederholungen der Chöre sind dergestalt angelegt, daß Bach auf unterschiedliche Texte eine mehr oder weniger gleiche Musik komponiert hat, so daß sich drei musikalisch im großen Ganzen gleiche, textlich demgegenüber verschiedene Chorpaare ergeben. So bildet der Chor *„Sei gegrüßet, lieber Juden König“* ein Paar mit dem Chor *„Schreibe nicht der Juden König“*, *„Kreuzige, kreuzige“* schließt sich mit *„Weg, weg mit diesem, kreuzige“* zusammen, und die Fuge *„Wir haben ein Gesetz“* entspricht dem gleichfalls als Fuge gesetzten Chor *„Lässest du diesen los“*.

Diese Wiederholungen der Juden-Turbæ sind im Gesamtwerk sehr auffallend und haben dementsprechend von jeher Verwunderung und Erklärungsversuche hervorgerufen. Philipp Spitta, der große Bach-Biograph des letzten Jahrhunderts, wies bereits 1865 auf die Unterlegung unterschiedlicher Texte unter musikalisch gleiche Chorsätze hin. Man könne nicht behaupten, schreibt Spitta, daß die Musik zu den verschiedenen Texten immer gleich gut passe, denn Textinhalte unterschiedlicher Empfindungsbereiche würden die gleiche musikalische Gestaltung erfahren. Hier denkt er etwa an den Hohn im Chor *„Sei gegrüßet, lieber Juden König“* und an die Besorgnis, die der tragende Affekt des Parallelchores *„Schreibe nicht, der Juden König“* ist.³

Albert Schweitzer vermutete als Motiv für die Wiederholungs-Struktur der Juden-Turbæ – und das ist bis heute unbestritten – den Wunsch nach gesteigertem musikalischem Ausdruck. Er ließ aber auch anklingen, Bachs Verfahren könnte durch Zeitnot motiviert gewesen sein, verursacht durch seinen Umzug von Köthen nach Leipzig.⁴ Dagegen spricht, daß Bach die Johannes-Passion mehrfach umgearbeitet, aber nie etwas an den Wiederholungen geändert hat. Er muß sie also so gewollt haben – mitsamt den genannten Einbußen.

3) Philipp Spitta, Johann Sebastian Bach, 2 Bde., 7. Auflage, Wiesbaden 1970, 355.

4) Albert Schweitzer, J. S. Bach, Leipzig 1908, 560.

Und in der Tat wird sich zeigen, daß gerade diese scheinbaren Einbußen bewußter und gewollter Bestandteil der kompositorischen Absicht sind. Die einleuchtendste und bis heute weithin akzeptierte Theorie zum Wiederholungscharakter der Juden-Turbae stammt von dem Theologen und Bach-Forscher Friedrich Smend. Smend wies darauf hin, daß die Juden-Chöre symmetrisch um den Choral „*Durch dein Gefängnis, Gottes Sohn, ist uns die Freiheit kommen*“ angeordnet sind: Dieser Choral wird unmittelbar eingerahmt durch die beiden Fugen „*Wir haben ein Gesetz*“ und „*Lässest du diesen los*“. Vor bzw. nach den beiden Fugen sind die beiden „*Kreuzige*“ Chöre sowie das Chorpaar „*Sei begrüßet, lieber Judenkönig*“ und „*Schreibe nicht der Juden König*“ angeordnet.

Friedrich Smend gab dieser auf Symmetrie angelegten Architektur keine musikalische, sondern eine theologische Deutung: Der Choral „*Durch dein Gefängnis, Gottes Sohn*“ drücke das christliche Mysterium aus und stehe damit als das Herzstück des Passionsgeschehens da. Die Botschaft dieses Herzstückes sei es, daß Christus sich hat kreuzigen lassen, damit die Gläubigen frei werden von der Sünde und würdig für die Gnade Gottes. Der Choral drücke, so Smend wörtlich, „*das tiefe und strahlende Glück aus, nämlich das Glück, sich durch Jesu Bande von den eigenen Banden befreit zu wissen*“. Die symmetrisch um den Choral herum angeordneten Judenchöre verliehen der Passion „künstlerische Geschlossenheit“.⁵

Bach als lutherischer Prediger

Für Smend sind die Juden-Turbae eher strukturierende Elemente, die wie musikalische Fingerzeige auf die zentrale Aussage des Werkes hindeuten. Auf ihren affektiven Inhalt, auf die Drohungen, die Verwünschungen, die Todesforderung und die aggressive Komposition gehen weder Smend noch die meisten Autoren, die nach ihm über diese Chöre geschrieben haben, ein. Erst in jüngster Zeit gerät dieser schwierige Aspekt ins Blickfeld.

Im übrigen geht es auch mir nicht darum, Bach eine wie auch immer geartete persönlich motivierte judenfeindliche Einstellung zu unterstellen. Wir wissen nichts von einer solchen Haltung. Wahrscheinlich hatte Bach keine Kontakte zu Menschen jüdischen Glaubens, denn um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert war es Juden nur während der Messezeit gestattet, die Stadt Leipzig zu betreten und dort Geschäfte zu machen. Der erste jüdische Haushalt durfte sich 1710 in der Stadt etablieren, und bis zur Jahrhundertmitte lebten ganze sie-

5) Friedrich Smend, Die Johannes-Passion. Auf ihren Bau untersucht. In: Bach-Studien, Kassel etc. 1969, 112.

ben jüdische Familien in Leipzig. Gleichwohl muß gesehen werden, daß Bach sich als christlicher Kantor der judenfeindlichen Tendenz in der Johannes-Passion voll bewußt war, daß diese Haltung ein Bestandteil der zeitgenössischen Theologie war und daß er diesen religiös motivierten Aspekt des Zeitgeistes auf seine Weise musikalisch formuliert und in sein Werk einkomponiert hat.

Bach war in seiner Identität als Thomas-Kantor nicht eigentlich Komponist im heutigen Sinne. Als primär lutherischer Kantor verstand er sich zuallererst als Vermittler einer theologischen Botschaft, als ein Prediger, dessen Medium nicht die Sprache, sondern die Musik war. Das musikalische Handwerk, die musikalische Intuition, das eigene Ingenium unterlagen diesem einen Ziel: daß die Predigt so wirksam, so wahrhaftig, so präzise den lutherischen Vorstellungen folgend wie irgend möglich ausfiele. *„Wo dies nicht in Acht genommen wird, da ist keine eigentliche Music, sondern ein teuflisches Geplärr und Geleier“* – womit er beispielsweise die italienischen Opern am nachbarlichen Hof zu Dresden meinte.⁶

Bach verstand sich also als ein Prediger, dessen musikalische Botschaft dem gesprochenen Wort des Pfarrers in der Kirche ebenbürtig war. Dieser Anspruch geht zurück auf Martin Luther. Die Kirchenmusik spielt in der lutherischen Konfession eine wichtigere Rolle als im Katholizismus, und dies gilt vor allem für die Passionszeit. Denn seit dem Konzil von Trient war im Rahmen der Gegenreformation in der katholischen Kirche mehrstimmige Musik in der Karwoche verboten. Deswegen gibt es auch kaum große katholische Passionen. Ausnahmen bestätigen im übrigen auch hier die Regel, so etwa die Johannes-Passion von Alessandro Scarlatti.

Die Botschaft von Bachs Passions-Predigt: Die „Verstocktheit der Juden“

Luthers Gleichstellung von gepredigtem und gesungenem Gotteslob wirkte sich in der beschriebenen Art auf das Selbstverständnis der komponierenden und ausübenden Kantoren aus. Der komponierende Kantor Bach war ein musikalischer Prediger, und als solcher war er in besonderem Maße am Karfreitag gefordert, wenn er mit dem Passionsgeschehen gleichsam die zentrale Botschaft des Luthertums verkündete.

Im Zentrum der lutherischen Theologie, dem Passionsgeschehen, zeigt Gott durch Christi Sterben und Auferstehung, daß derjenige von der Schuld erlöst

6) Wilibald Gurlitt, Johann Sebastian Bach in seiner Zeit und heute. In: Musikgeschichte und Gegenwart, Bd. 1, Wiesbaden 1966, 170.

wird, der Christus als Gottes Gnadengeschenk erkennt und annimmt. Allerdings geht es in Luthers Theologie denjenigen sehr schlecht, die diesen Gnadenbeweis nicht akzeptieren: den Juden. Die Juden vergehen sich nach Luthers Theologie gleich doppelt an Gott: Zum einen bezichtigen sie ihn, der ja im Alten Testament das Kommen des Messias prophezeit hatte, der Lüge, wenn sie abstreiten, daß Christus der Messias ist. Und zum anderen tragen sie nach dem Zeugnis des Neuen Testaments die Schuld an der Kreuzigung Christi.

Luther hat seine antijudaische Haltung in zwei späten Judenschriften *Von Schem Hamphoras* und *Von den Juden und ihren Lügen* aufs bestürzendste zum Ausdruck gebracht. Diese beiden Schriften sind von offenkundig blindem Haß geprägte Pamphlete, in denen Luther eine schwer erträgliche Flut analer und fäkalen Sprachsudeleien über seine Leser ergießt, und in denen er jedem Christenmenschen, der sich in irgend einer Form mit Juden einläßt, mit Fegefeuer und ewiger Verdammnis droht.

Bach kannte und las Luthers Werke. In seinem Bücherschrank fanden sich die gesammelten Werke des Reformators in doppelter Ausführung. Daneben verdient das 2000 Seiten dicke Buch eines Johannes Müller Aufmerksamkeit, das gleichfalls in Bachs Besitz war und dessen Titel – auszugsweise – so lautet: *„Judaismus oder Judenthum. Das ist: Ausführlicher Bericht von des Jüdischen Volcks Unglauben, Blindheit und Verstockung.“* Müller folgt in dieser Streitschrift den Spuren Luthers, indem er versucht, die Juden von ihrer „Verstocktheit“ zu heilen und sie zum protestantischen Glauben zu bekehren. Falls die Juden sich aber diesem Wunsch widersetzen sollten, falls sie sich gar gegen Müllers Ausführungen wenden würden, droht der Autor ihnen mit lutherischer Grobheit und Unflätigkeit ein weiteres Buch an, das folgenden Titel tragen soll: *„Stinkender Unflat und Speichel, welchen die Juden dem gecreuzigten Christus von Nazareth ins Auge speyen, darin alle ihre Lästereien wider Christum und sein Evangelium mit ihren eigenen Worten aus ihren Schriften möchten entdeckt werden.“*

Bach war – so muß aufgrund seiner Kenntnis von Müllers Buch angenommen werden – mit der Thematik der *perfidia iudaei*, der „verstockten Juden“, aus lutherischer Sicht vertraut. Betrachtet man die Johannes-Passion aus diesem Blickwinkel, so zeigt sich, daß Bach, der musikalische Prediger, die *perfidia iudaica* und ihren Gegenpol – die *fides christiana* – zum Zentrum seiner Karfreitagspredigt machte. Denn die symmetrisch um den Choral „Durch dein Gefängnis, Gottes Sohn“ angeordneten Juden-Chöre stellen eine musikalisch-rhetorische Figur dar. Es sind dies musikalische Konfigurationen, die die Komponisten im 17. und 18. Jahrhundert dazu verwandten, durch Musik

einen außermusikalischen Sinn zu formulieren. Die rhetorische Figur, die Bach hier wählt, heißt Perfidia, und sie dient dazu, die Emotion hartnäckiger Verstocktheit musikalisch sinnfällig zu machen – und zwar durch „hartnäckige“ Wiederholungen.

So beschreibt der französische Musikgelehrte Sébastien de Brossard eine *fuga perfidiata* und erklärt, in dieser Satzart müsse man sich um jeden Preis darauf versteifen, stur dieselben Tonfolgen zu schreiben: „... *Ainsi ... fuga perfidiata, ce sont des fugues où l'on s'obstine à suivre toujours le même dessein* ...“.⁷ Johann Gottfried Walther, der Freund und Cousin Bachs, sagt in seinem Musikalischen Lexikon von 1732, die Perfidia sei „eine Affectation, immer einerley zu machen und immer seinem Vorhaben nachzugeben, einerley Gang, einerley Melodie, einerley Tact, einerley Noten usf. zu behalten“.⁸ Und Johann Mattheson, einer der großen Musiktheoretiker jener Zeit, vermerkt, man müsse der „Hartnäckigkeit eine eigene Stelle unter den Klangreden“ – also in der musikalischen Rhetorik – einräumen. Die Hartnäckigkeit könne man „schön vorstellen“, indem „nehmlich in der einen oder anderen Stimme solch eigensinnige Klanggänge angebracht werden, die man sich fest vornimmt nicht zu ändern, es koste auch was es wolle. Bey den Welschen ist eine Art des Kontrapunkts bekannt, welchen sie perfidia nennen, und der gewissermaßen hierher gehöret“.⁹ Mit anderen Worten: Je offensichtlicher und auffälliger der Modus ist, in dem eine Wiederholung durchgeführt wird, desto ohrenfälliger ist der Affekt der Hartnäckigkeit. Und diesen Affekt des sturen Beharrens nennen die Theoretiker *perfidia*.

Die Perfidia als musikalischer Affekt der Hartnäckigkeit wird von Bach mit dem alten Topos der *perfidia iudaica*, der ungläubigen Verstocktheit der Juden, verbunden. Bach opferte in der Johannes-Passion dem Symmetrie-Prinzip die sonst für ihn selbstverständlichen Feinheiten von Metrik und Textausdruck; er füllte die Juden-Chöre mit bedeutenden musikalischen Inhalten bis zum Zerspringen; und er steigerte noch die Wirkung dieser Sätze durch ihre Verdoppelung und machte sie damit zu einem das gesamte Werk prägenden Element. Vor dem Hintergrund des Gesagten wird hierfür der Grund deutlich: Durch alle diese Elemente wird das hartnäckige Festhalten der Juden an ihrem Glauben mit dem Mittel der musikalischen Rhetorik dargestellt. Bach predigt mit gewaltiger Wirkungskraft die lutherische Sicht von Unglauben, Blindheit und Verstockung der Juden als Kehrseite von Christi Leiden und Gottes Gnade.

7) Sébastien de Brossard, Dictionnaire de musique, Paris 2. Auflage, 1705, 77.

8) Johann G. Walther, Musikalisches Lexikon oder musikalische Bibliothek, Leipzig 1732, 472.

9) Johann Mattheson, Der vollkommene Capellmeister, Leipzig 1739, 18 und 74.

Mit Müllers Judenpolemik hatte Bach in seiner Bibliothek ein Buch, das sich polemisch mit der Verstocktheit der Juden befaßte. Er kannte also nicht nur die lutherische Judenpolemik, sondern auch den Topos von der *perfidia iudaica*. Als rhetorischer Könner und lutherischer Prediger verband er diesen Topos mit der musikalischen Figur der *perfidia*, wie diese bei Mattheson, Johann Walther und Brossard bezeugt ist. Er setzte diese Figur – durch die musikalische Wiederholung der Judenchöre – als übergreifendes und strukturierendes Prinzip ein und formulierte damit die beiden Pole der Passionsbotschaft mit aller Deutlichkeit: auf der einen Seite – durch den Choral – Christi Leiden und Gottes Gnade, auf der anderen Seite – durch die Juden-Chöre – Unglaube, Blindheit und Verstocktheit der Juden.

Wenn es noch eines weiteren Hinweises bedürfte, daß *dies* die Botschaft der Symmetrie der Chöre ist, so ist dieser Hinweis dadurch gegeben, daß Bach in der Matthäus-Passion an der entsprechenden Stelle gleich verfährt: Dort wird die zentrale Passionsaussage, nach der Christi Leiden die Freiheit der Gläubigen bewirkt, durch den Choral „*Wie wunderbarlich ist doch diese Strafe*“ und durch die Arie „*Aus Liebe will mein Heiland sterben*“ ausgedrückt. Und auch hier ist die Gnadenaussage eingerahmt durch ein wiederum musikalisch gleiches, spiegelbildlich angeordnetes Fugenpaar auf die Worte der Juden „*Laß ihn kreuzigen*“.

Durch Bachs Einfall der symmetrischen Gestaltung der Judenchöre um den Choral – bzw. um den Choral und die Arie herum – dürfte die Polarisierung zwischen *fides christiana* und *perfidia iudaica* jedem zeitgenössischen Zuhörer und jeder Zuhörerin deutlich geworden sein. Friedrich Smend nannte Bach in seinem Aufsatz über die Johannes-Passion einen „der gewaltigsten Söhne der lutherischen Kirche“. Wir müssen hinzufügen, daß er auch ein gewaltiger Gestalter lutherischer Judenpolemik war. Unserem heutigen Hörbewußtsein ist dieser Aspekt weitgehend abhanden gekommen. Wir hören die Johannes-Passion als vollkommenes Kunstwerk, berührt und bereichert durch die musikalische Darstellung vom Leiden Christi und gebannt von dem aktions- und aggressionsgeladenen Gegenpol der Juden- und Kriegsknechts-Chöre. Die Bewußtmachung der dunklen Kehrseite des Werkes bereitet Schmerzen. Denn diese gewaltigen Zeugnisse protestantischer Kirchenmusik entstanden auf einem Boden, aus dem sich letztlich auch die Kräfte nährten, die zur bisher größten Menschheitskatastrophe geführt haben. Es ist schwer und schmerzlich, die wohl größte Musik, die wir besitzen, entfernt verbunden zu wissen mit diesem Grauen. Trotzdem meine ich, wir sollten die judenfeindliche Botschaft, die Bach in seine Passionen einkomponiert hat, mithören. So

könnten wir diese Werke gleichsam als Meditationsmusik hören. Wir könnten sie hören im Andenken an die ungezählten Juden, die in zwei Jahrtausenden christlich-jüdischer Geschichte im Namen Christi und anderer gekreuzigt worden sind. Mit der alljährlichen Aufführung von Bachs Passionen bietet sich uns, die wir durch Bachs Musik so reich beschenkt worden sind, die Gelegenheit, beim Erleben dieser Musik die Bewußtseinsarbeit Felix Mendelssohns fortzusetzen und in Trauer, Demut und Versöhnungsbereitschaft unserer „jüdischen Abstammung“ zu gedenken.

Hans Jonas – Ethiker der Zukunftsverantwortung

Jochanan Koenigsmann (Pseudonym)

Die Bischöfliche Akademie des Bistums Aachen hatte vom 1. bis 4. Mai 1997, gemeinsam mit dem Seminar für Jüdische Studien der Universität Halle und der örtlichen Gesellschaft für Jüdisch-Christliche Zusammenarbeit, zu einem wissenschaftlichen Kolloquium „*Logos und Kosmos. Denken und Werk von Hans Jonas*“ in Mönchengladbach eingeladen. Der Austausch hatte einen doppelten Brennpunkt: die religionswissenschaftliche und -philosophische Frage nach Gott und die Möglichkeit einer Ethik in einer zunehmend technologisch geprägten Zukunft. Die Tagung war vorbereitet und konzipiert von *Hans Hermann Henrix* und *Eveline Goodman-Thau*.

Im wissenschaftlichen Weg von Hans Jonas (1903-1993) lassen sich drei Etappen unterscheiden. Am Beginn steht die Beschäftigung mit der spätantiken Gnosis. Aber der Forschungsweg des jungen Wissenschaftlers wird abrupt durch den Nationalsozialismus unterbrochen. Nach Emigration 1933 über England in das damalige Palästina nimmt er seine wissenschaftliche Tätigkeit wieder auf – zunächst in Israel, dann in Kanada und schließlich in den USA. Diese Phase steht im Zeichen der Begegnung des Geisteswissenschaftlers mit den Naturwissenschaften und läßt eine Philosophie des Organischen entstehen. Eine dritte und letzte Phase nach der Emeritierung bringt die Wende zur praktischen Philosophie und begründet Hans Jonas' Ruf über den Binnenkreis der Fachwelt hinaus als Ethiker der Zukunftsverantwortung.

Für den jüdischen Pädagogen und Zeitkommentator *Micha Brumlik* ist Jonas einer der wenigen Denker, die es unternahmen, Gott in der Zeit der Gottesfinsternis zu denken. „*Die technische, geistige und gesellschaftliche Kultur der Moderne war Bedingung für das Verbrechen der nationalsozialistischen Ju-*

denvernichtung. In ihm kulminierten die negativen Züge, welche die Moderne hervorgebracht hat, und zwar so, daß das ‚Projekt Moderne‘ mit dem Schatten des Verbrechens belastet bleibt. So bleibt uns nur eine intellektuelle Trauerarbeit.“ Brumlik sah im 1934 veröffentlichten Frühwerk Jonas’ „Gnosis und spätantiker Geist“ eine indirekte Kritik an Heideggers „Sein und Zeit“ und an einer ganzen Generation deutscher Denker. Jonas deutete die spätantike Gnosis als ein von Angst bestimmtes Weltverhältnis, in dem die Seele, verstanden als Funktion des feindseligen Kosmos, ein Tummelplatz der Dämonen sei. Diese Deutung „wirkt im Rückblick als präzise Diagnose einer ganzen Generation deutscher Intellektueller von rechts bis links, unter denen Heidegger nur der Bekannteste ist. Wo bei Heidegger ein subjektives Bemächtigungsdenken herrschte, kritisierte Jonas die Schöpfungsvergessenheit der zeitgenössischen Philosophie. Wo Veränderung des Bestehenden nur als revolutionäres Zertrümmern gedacht wurde, drängte Jonas auf Veränderung durch Bewahren.“

Der Religionswissenschaftler Walter Beltz warnte davor, die Gnosiskritik von Jonas als Kritik der zeitgenössischen Philosophie zu interpretieren. „Jonas hat immer bestritten, daß die Gnosis ein zeitübergreifendes Phänomen sei. Richtig ist, daß er die Gnosis mit Hilfe der Heideggerschen Existenzanalyse interpretierte, was umgekehrt zur gnostischen Interpretation der Existenzanalyse einlädt.“ Für Jonas ist der Glaube im Mythos besser geschützt als in Begriffen der Philosophie. Die Gnosis hatte aus der Grundbefindlichkeit der Weltangst einen Archetypen des Grundverhältnisses von Mensch und Welt geschaffen: „Gnosis ist die mythische Anschauung des Weltwesens, wobei das Erkannte des Erkennens der Inbegriff aller welthaften Spekulation über Welt, Mensch und Gott ist. Gnosis ist immer eine Ansicht von Leben. Pistis als ‚Glaube‘ ist demgegenüber immer eine Erkenntnis Gottes.“ Beltz wollte aber einen bloßen Gegensatz zwischen Gnosis und Pistis nicht gelten lassen. Er sprach mit Jonas der Gnosis auch eine Kreativität zu und nannte Hans Jonas einen „glaubenden Philosophen“. Seine spätere Organismus-Philosophie könne man als eine philosophische Übertragung des biblischen Schöpfungsberichts verstehen.

In seinem Beitrag „Machtentsagung Gottes? Ein Gespräch mit Jonas im Kontext der Theodizeefrage“ stimmte Hans Hermann Henrix der Kennzeichnung von Hans Jonas als einem „glaubenden Philosophen“ zu. Er machte aber auf innere Widersprüche im selbst erdachten Mythos zum Gottesbegriff nach Auschwitz aufmerksam. Jonas ließ in seinem Mythos den göttlichen Grund des Seins sich „im Anfang“ dafür entscheiden, dem eigenen Sein zu entsagen und sich dem Wagnis des Werdens anheimzugeben; er wollte seine Gottheit „von der Odyssee der Zeit“ zurückempfangen. Henrix plädierte dafür, am Begriff der Macht Gottes festzuhalten, indem er ihn mit Hilfe eines Gedankens

von Emmanuel Lévinas ethisch interpretierte, ohne die eschatologische Perspektive auszublenden: *„Gottes Allmacht weckt unsere Sehnsucht nach ihr, ruft eine Bewegung auf sie hervor und scheint diese Bewegung in dem Augenblick, wo die göttliche Allmacht am notwendigsten wird, abzubiegen auf den Anderen, den Nächsten – in eine Verantwortung, die bis zur Stellvertretung für den Anderen gehen kann und bei den Heiligen in der Schoa tatsächlich gegangen ist.“* Die Rede von der Allmacht Gottes habe für die jeweilige Gegenwart einen ethischen Sinn. *„Zugleich hat sie ein ‚Darüber hinaus‘, das besonders jenen gilt, die meine je gegenwärtige Verantwortung nicht erreichen kann: die Leidenden und Toten der Geschichte. Die Rede von Gottes Allmacht ist über ihren gleichsam prospektiven Sinn hinaus Anruf der Rettermacht Gottes und appelliert an ihn, wirksam und mächtig für jene zu sein.“*

Lore Jonas gab zu bedenken, daß Hans Jonas keine eigenständige Theologie vorlegen wollte, sondern nur dem Schicksal seiner in Auschwitz ermordeten Mutter ein persönlich gehaltenes Echo zu geben suchte. Eveline Goodman-Thau ergänzte die in der Literatur anzutreffenden biographischen Skizzen durch Hinweise auf die Jerusalemer Zeit von Jonas. Sie betonte, daß Jonas sich in allen Etappen seines Wirkens gegen das Vergessen der Freiheit gewehrt habe. *„Gott hat sich aus Natur, Geist und Welt zurückgezogen und kehrt nur durch des Menschen Freiheit zurück.“* Die Freiheit sei der Ursprung des Guten.

Den zweiten Tagungsschwerpunkt, „Ethikverständnis bei Hans Jonas“, behandelte der evangelische Sozialethiker Hans G. Ulrich. Die von Jonas aufgenommene Frage laute: *„Wie lernen wir, in der faktisch ausgeübten technologischen Macht zu leben und diese so in die Hand zu nehmen, daß eine Fortdauer der Menschheit möglich bleibt?“* Jonas' Besorgtheit galt weniger der Atom-bombe als der quantitativ gewachsenen Macht des Menschen, die durch das tagtägliche, sukzessive Weitermachen die Welt kumulativ so verändert, daß wir ihr schließlich ausgeliefert sind. *„Die Technologie ist selbst darauf angelegt, immer selbst ausgenutzt zu werden. Eine Unterbrechung ist in der Regel nicht möglich. Hier stehen wir vor einer neuen Qualität der Macht. Die Forschung selbst ist schon Eingriff in die Welt. Wo sie erfolgreich ist, wird sie zum Thema der Ethik – nicht erst dort, wo sie mißbräuchlich genutzt wird. Gerade der Erfolg etwa der Gentechnologie ist ethisches Thema, weil er ein zutiefst fragwürdiger Erfolg ist.“* Es stelle sich die Frage, ob die Technologie unsere Art der Gnosis sei. Die Quelle ethischer Verbindlichkeit liege im lebendigen Zusammenhang des Menschen mit der Welt. Das sei seine gelebte Ontologie. Die Vorstellung, nach der Gott der Schöpfer uns Menschen einen Auftrag hinterlassen habe, radikalisiert Jonas: *„Wir müssen so handeln, daß es um die Präsenz Gottes in der Welt geht und diese Präsenz durch unser Handeln geschieht.“*

Die Überlegungen der beteiligten Philosophen spielten nur teilweise auf die vom Theologen skizzierten Zusammenhänge an. *Franz Josef Wetz* fragte, wie aus dem Gnosisforscher ein Verantwortungsethiker werden konnte. Es werde allgemein ein breiter Graben konstatiert: Am Anfang des philosophischen Wegs stehe die gnostische Angst vor der Welt, am Ende die Furcht vor den Folgen menschlichen Handelns. *„Aber wir nehmen bei Jonas eine unerschütterliche Beharrlichkeit gewisser Ideen wahr: es sind Heideggers Begriff der Sorge, ein grundlegendes Metaphysikverständnis und der Kampf gegen die Gleichgültigkeit der Welt und des Menschen.“*

Dietrich Böhler kennzeichnete Hans Jonas als einen großen Humanisten, der von den Kumulativwirkungen des menschlichen Handelns umgetrieben wurde. Jonas zielte auf eine begründete Antwort auf diese Kumulativwirkungen menschlichen Handelns, und zwar als Theorie und Praxis. Zur Überwindung des Verantwortungsdefizits forderte Böhler Dialog und Diskurs. Jonas hatte im Blick auf die Kumulativwirkungen des Handelns den Imperativ formuliert: *„Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“* Böhler bildete von seinem Ansatz einer Dialogpragmatik bzw. Diskursethik den Diskursgrundsatz: *„Verhalte dich so, daß Deiner Behauptung oder Deiner Tat alle auf Grund von sinnvollen, situationsbezogenen und wohl informierten Argumenten zustimmen würden.“* Es war eindrucksvoll, wie der Philosoph kritische Einwände von ärztlicher und philosophischer Seite aufnahm und mit seiner Heuristik der Vorsicht bzw. der Dialogerhaltung an der Unverantwortlichkeit der Tötung auf Verlangen festhielt. Sein Grundsatz, den Diskurs im Zweifel für das Leben zu führen, erbrachte eine Nähe zu mancher moraltheologischen Argumentation.

Daß eine Menschheit sei, ist eine Grundfrage des Werks von Hans Jonas. Als innere Achse in dieser Vergewisserung bestimmte Ulrich den „Ariadnefaden der Freiheit, die der Mensch mit der Natur teilt“. Jonas hat sehr klar die Möglichkeit des Schicksals gesehen, das dem Menschen droht, wenn er die Erde weiter schlecht verwaltet. Zugleich hat er vor der inneren Gefahr des Fatalismus gewarnt. *„Was steht gegen den Fatalismus? Die Überwindung der Gleichgültigkeit des Tuns oder die freie Entscheidung. Die Freiheit muß durch zwei Proben hindurch: durch die Probe der Wahrheit und Erkenntnis, sie darf also keine blinde Freiheit sein, sondern muß zwischen gut und böse unterscheiden; und durch die Probe des Handelns, sie darf also keine blinde Macht sein.“* Strittig blieb zwischen den Gesprächspartnern, ob man bei allem Logos des Philosophischen bei Hans Jonas auch so etwas wie ein Pneuma des Jüdischen als Quelle der Inspiration ausmachen kann. Wetz meinte, die Begriffe von Logos und Pneuma fänden sich nur im Frühwerk von Jonas, und warnte vor

einer Vermischung verschiedener Stränge. Goodman-Thau plädierte dafür, im Werk von Jonas keine Trennung zwischen Religion und seinem Eingebunden-sein ins Leben der Moderne zu sehen. *„Das Judentum meint kein Aufgehen in Kosmos oder Logos, sondern ist Tat.“* Auch Böhler sah bei Hans Jonas kaum ein Spannungsverhältnis zwischen einem Logos der Argumentation und dem Pneuma des Jüdischen. *„Für ihn steht die Verantwortung in der Welt im Zentrum. Sie bedeutet ein Dilemma zwischen dem Gewissen und dem faktischen Wollen. Es ist das Dilemma der Freiheit selbst. Die übliche Unterscheidung von gut und böse ist bei Hans Jonas durch die Unterscheidung von ‚verantwortlich‘ und ‚nicht verantwortlich‘ ersetzt.“*

Die Tagung verschaffte der Stimme des jüdischen Philosophen intensiv Gehör. Eine interdisziplinäre Runde befaßte sich mit seinen Diagnosen und Therapievorschlügen zur Weltlage. Sein Gottesbegriff nach Auschwitz wurde von verschiedenen Seiten zustimmend und kritisch beleuchtet. Die Auseinandersetzung mit seiner Philosophie geschah nachvollziehend, abwägend und kritisch prüfend und manchmal auch über ihn hinausgehend. Bei allen Beteiligten wuchs die Überzeugung, daß der Dialog mit Hans Jonas weitergehen muß. Es ist wohl nicht nur der gütige Klang, der auch dort aus seinem Werk spricht, wo es um Besorgnis und Bedrohliches geht. Es ist wohl auch nicht nur die Wärme seiner Sprache, die selbst bei komplizierten Sach- und Fachfragen der Naturwissenschaft und Technik begegnet. Vielmehr ist es das Gewicht der Problematik und die Orientierungskraft der Problemerkörterung, die zu der Prognose Anlaß gibt: Die große Rezeption seiner Zukunftsethik liegt noch vor uns.

Einladung zu einem Neuanfang – Dialogbemühungen der Evangelischen Kirchen

Zusammengestellt von der Redaktion.

Nach einem Beschluß der Landessynode der Evangelischen Kirche in Bayern auf ihrer Tagung in Ansbach am 23. April 1997 sind die Gemeinden aufgerufen, sich im Laufe eines Jahres (Herbst 1997 bis Herbst 1998) mit den Grundfragen des Glaubens und der Gottesfrage und besonders mit dem Verhältnis von Christen und Juden und deren gemeinsamer Wurzel zu befassen. Das vom Arbeitsausschuß der Landessynode „Christen und Juden“ erarbeitete Rahmenprogramm bietet Gedankenanstöße, Fragen und Arbeitshinweise sowie eine Fülle überregionaler Veranstaltungen und Seminare. Es folgt der Wortlaut der Erklärung zum Beschluß der Landessynode.

Christen und Juden haben in ihrem Glauben gemeinsame Wurzeln. Lange Zeit haben wir Christen das vergessen und nur die Unterschiede zu Juden betont. So haben wir die Wurzeln unseres christlichen Glaubens immer weniger verstanden. Durch theologische und historische Forschung wurde uns in den vergangenen Jahren der Blick für Verbindendes und Gemeinsames in der Bibel und im Glauben von Christen und Juden neu geöffnet. Darin liegt eine Chance für uns, unseren christlichen Glauben besser zu begreifen und Schritte zu einem neuen Miteinander von Juden und Christen zu gehen. Es gilt, Gemeinsames und je Eigenes zu entdecken, das Trennende auf seine Gültigkeit hin zu überprüfen und einander neu zu begegnen. So können Christen und Juden nach einer jahrhundertelangen Geschichte der Entfremdung zu einem Neuanfang finden, der Toleranz, Verstehen und gegenseitige Achtung ermöglicht.

Die Mitglieder des „Ausschusses Kirche und Judentum“ der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands/Denkendorfer Kreis (VELKD/DNK) haben bereits 1996 folgende richtungsweisende ‚Grundsätze für Christen‘ für den Dialog mit den jüdischen Nachbarn erarbeitet:

Vor-Satz: Lange Zeiten haben Christen nur Unterschiede zu Juden betont. Dies trug zu Diskriminierung, Verfolgung und Vernichtung bei. Es ist an der Zeit, die Gemeinsamkeiten deutlich zu benennen. Nur so können wir die Verirrungen der Vergangenheit überwinden. Zugleich lernen wir, unseren eigenen Glauben tiefer zu erfassen.

– Unser Gott, der Vater Jesu Christi ist der Eine Gott der Bibel; der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.

– Unser Glaube gründet in der ganzen Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments. Das Alte Testament verbindet uns mit den Juden.

– Jesus war Jude: Er wurde von einer jüdischen Mutter geboren und lebte in seiner jüdischen Glaubenstradition.

– Die alttestamentlichen Gebote der Liebe zu Gott und zum Nächsten gelten für Juden und Christen. Jesus hat sie im Doppelgebot der Liebe bekräftigt; darin stand er den Pharisäern nahe.

– Schuld an Jesu Tod haben nicht „die Juden“. Religiöse und politische Machthaber haben ihn verurteilt und hingerichtet. Jesus ging diesen Weg zum Kreuz bewußt im Gehorsam gegen Gott. „Schuld“ an seinem Tod haben alle Menschen.

– Die erste christliche Gemeinde bestand aus jüdischen Männern und Frauen. Christusgläubige Juden trugen das Evangelium zu den Völkern.

- Auch Gebet, Gottesdienst und Feste der Christen haben ihre Wurzeln in der jüdischen Frömmigkeit.
- Gott hat Israel als sein Volk erwählt und in Dienst genommen. Durch Christus wurde diese Erwählung bestätigt. Sie besteht fort.
- Gemeinsam mit den Juden sind wir verantwortlich für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Wie sie bitten wir Gott: „Dein Reich komme.“

Nach-Satz: Bis heute ist das Judentum eine lebendige Gemeinschaft ... Trotz aller Verfolgungen in der Vergangenheit sind Begegnungen mit Juden möglich. Wir ermutigen jede/n, diese Möglichkeit zu nutzen.

Die Denkendorfer Arbeitsgruppe „Wege zum Verständnis des Judentums“ der Evangelischen Landeskirche in Württemberg hat im September 1997 folgende grundsätzliche Erklärung für eine ökumenische Gesinnung gegenüber Juden herausgegeben:

Im Zuge des politischen Umbruchs in Osteuropa kamen viele Jüdinnen und Juden aus der ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland. Durch ihr Kommen wurde in unserer Landeskirche ein Streit über die Frage ausgelöst, ob die Zugewanderten Ziel missionarischer Bemühungen sein können. Darauf hat unsere Arbeitsgruppe bereits 1995 mit einem deutlichen Nein geantwortet. Wir sprachen uns für die Abkehr von jeglicher „Judenmission“ aus und betonten: *„Wir verzichten auf sie nicht nur, weil uns die Last der Vergangenheit dies gebietet, sie ist für uns vielmehr ein theologischer Irrweg, den wir hinter uns lassen wollen.“* Statt dessen plädieren wir für eine ökumenische Gesinnung gegenüber Juden.

Wir suchen das Juden und Christen Verbindende. In Denkendorf pflegen wir seit zwei Jahrzehnten das Gespräch zwischen Christen und Juden. Viele Gemeinden unserer Landeskirche beteiligen sich an diesem Gespräch, das für uns wesentlich ein Gespräch über der Bibel ist.

Wir haben erkannt, daß es zwischen Juden und Christen weit mehr Verbindendes als Trennendes gibt. Beide hören wir auf die Weisung von Gottes Geboten. Uns beiden gelten Heilsworte und Kritik der Propheten. In Synagogen und Kirchen beten wir die Psalmen.

Wesentliche Inhalte des Glaubens sind Juden und Christen gemeinsam: vom Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer des Himmels und der Erde über den Glauben an Gottes Liebe und Erbarmen bis hin zur Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde. Nach dem Wort des Apostels Paulus gehören Israel die Kindschaft, die Herrlichkeit, der Bund, das Gesetz, der Gottesdienst, die Verheißungen und die Väter (Röm 9,4). Dies ist für uns die

umfassende biblische Grundlage für ein Miteinander und ein gemeinsames Suchen in den Fragen unseres Glaubens und Handelns.

Das Miteinander von Juden und Christen bleibt belastet durch die jahrhundertelange Feindschaft von Christen gegen Juden. Antijüdische Predigten, Anstiftung und Rechtfertigung von Gewalt gegen jüdische Frauen, Männer und Kinder, Wegsehen oder gar heimliche Zustimmung bei Verfolgungen wie auch Zwangsbekehrungen und anders geartete Versuche, sie von ihrem Jüde-sein abzubringen, machten Jüdinnen und Juden mißtrauisch und bis heute vorsichtig gegenüber christlicher Annäherung. In der Erklärung der Evangelischen Landeskirche in Württemberg vom 15. September 1988 „Verbundenheit mit dem jüdischen Volke“ heißt es: *„Als Christen leiden wir unter der schweren Last dieser Vergangenheit. Wir erkennen und bekennen unsere Schuld vor Gott und vor dem jüdischen Volk und bitten den Herrn, daß er uns helfe zur Umkehr im Glauben und Tun.“* Ein aufrichtiges Schuldbekenntnis mußte nach unserer Überzeugung alle missionarischen Bestrebungen zum Verstummen bringen.

Nach Jahrhunderten der Konfrontation suchen wir nach Wegen der Verständigung, die zu einem partnerschaftlichen Miteinander führen. Wenn die Landeskirche in der genannten Erklärung formuliert: *„Gottes Treue gilt uneingeschränkt sowohl seinem erwählten Volk Israel wie der in Christus Jesus berufenen Gemeinde aus allen Völkern“*, so erkennt sie Israel und seinen Weg mit Gott an. Auch die Ökumene der Kirchen konnte erst gedeihen, als die einzelnen Konfessionen darauf verzichteten, einander zu ihrer Wahrheit bekehren zu wollen. Heute nehmen sie einander als Partnerinnen ernst, entdecken den Reichtum ihrer unterschiedlichen Traditionen und lernen voneinander. Juden und Christen stehen auf dem gemeinsamen Fundament der Hebräischen Bibel. Darum treten wir für eine neue, ökumenische Gesinnung gegenüber Juden ein.

Das besondere Buch

Hubert Frankemölle, **Matthäuskommentar I und II**. Patmos Verlag, Düsseldorf 1994 und 1997. 332 bzw. 569 Seiten.

Die formale Gliederung des Kommentarwerks: Jedes Kapitel hat eine Übersichtspassage und eine Einzelversauslegung. Die Versziffern sind fett gedruckt und entsprechen dem Bibeltext. Am Ende eines jeweiligen Abschnitts findet sich ein Resümee.

Ein Muster der bibelorientierten Auffassung, die der Leser des MtEv. gemäß Frankemölle gewinnen soll, ist z. B. das Verständnis/Verstehen des Zeichen des Jona (12,38-45; vgl. 27,63). Jesu Grab und Auferstehung wollen als Zeichen Sinnesänderung bewirken. „Die Anwesenheit Jesu“ im Grab und seine Errettung/Auferweckung durch Gott ist das von „Jesus“ angekündigte Zeichen Gottes für dieses „Geschlecht“, das „Jesus“ als Immanuel ablehnt. Dies ist der bei allen im MtEv vorkommenden Leserlenkungen theologisch höchstgewichtete Ausgangspunkt, auf den hinzuweisen der Kommentator H. F. nicht ermüdet: die Immanuel-Aussage (Mt 1,23).

Von diesem Ausgangspunkt her formiert sich im Leser, sei es der zum MtEv zeitgenössische, sei es der heutige, eine kontinuierliche Kenntnis und ein Verständnis jeweils neuer Mitteilungen. Die neuen Mitteilungen, die beim Abschildern des MtEv, dem „*Buch der Geschichte Jesu Christi*“, vom Autor Mt herangebracht werden, stehen nicht allein als Tatsachen aus der Biographie Jesu – das gibt es ja auch – vor Augen, sondern geraten ins Licht der Kenntnisse bestimmter Evangeliums-Statements, wie zuvörderst der Immanuel-Aussage (1,23), erhellen sich aber auch im Rückgriff auf die jüdisch/hebräische Bibelkenntnis bei den zu Mt zeitgenössischen Erstlesern wie allen potentiell nachfolgenden Lesern. Für das MtEv ist in Jesus der Gott epiphanisiert (Immanuel, mit uns ist Gott). Dieses Glaubensbekenntnis einer hohen Christologie, der Selbsterschließung Gottes in Jesus von Nazaret (himmlische Genealogie), steht zusammen mit den Angaben der irdischen Genealogie. Die eine interpretiert die andere im Verfolg des Kap. 1.

Kap. 2 lenkt den Blick auf die universale, d. h. die Grenzen Israels sprengende Rolle des Jesus-Immanuel. Die mit Täufer-Zeichnung (Kap. 3) rückt, gegen alle anderslautenden Auskünfte der Literatur bisher, Johannes in den Basileia-Bereich des Immanuel. Keine Rede davon, daß der eine den im Weltgericht strafenden Gott, der andere den liebenden Gott verkündet hätte, vielmehr sind beide mit der Verkündigung der Basileia beschäftigt, denn der Täufer ist der Wegbereiter des Immanuel. Der wahre Sohn Gottes, Jesus, (Kap. 4) nimmt den Weg ins heidnische Land und manifestiert dadurch seine Bedeutung weiter, „für Israel und zugleich für alle Völker“ (I,194). Im Vorgriff (das gehört auch zur Methode einer leserorientierten Evangeliumslektüre) auf die fünf großen Redekompositionen (5-7; 10; 13; 18; 23-25) des Mt fällt in Mt 4,17 der Begriff „*Reich der Himmeln*“. Dieser Begriff hält die fünf großen mit Redekompositionen thematisch zusammen (I, 96); sie sind außerdem auf die eschatologische Perspektive hin orientiert, so wie die letzte (23-25) als ganze eschatologische Rede ist.

Kap. 5 bis Kap. 7 ist die „*Lehre auf dem Berg*“. Frankemölle lehnt die Bezeichnung „*Bergpredigt*“ ab, ebenso in ihr die Bezeichnung Gegen-(Anti-)Setzung, verstanden als Anti-Thesen. Anti-thetisches Reden ist ein allgemeiner Topos der biblischen Weisheitsliteratur, deren Einfluß besonders auf Kap. 6 und 7 nicht zuletzt D. Zeller (Mahnsprüche) herausgestellt hat. Die eigentliche Scheidung, und wenn man so will, Entgegensetzung wird bei denen vollzogen, die Täter des Willens Gottes sind; dieses Kriterium ist auch auf Jesu Jünger angewandt.

Kap. 8 und 9, die Praxis des Immanuel gegenüber der vorausgegangenen „Lehre“, zeigt an Erweissituationen, wie der Akteur aller Wunder-Erzählungen, der Jesus Immanuel, zu begreifen ist: die Heilung der von Krankheitsdämonen Besessenen ruft unterschiedliche Reaktionen bei den Augenzeugen hervor. Wenn bei denen nicht ein „disclosure“-Erlebnis, eine Erschließungssituation, statthat (Wim de Pater), kommt es zu einer gespaltenen Reaktion des Gottesvolkes Israel auf die Wunder Jesu (I, 299). Wunder sind nicht „eindeutige“ Beweise von Jesu Göttlichkeit (ebd.), weil unterschiedliche Reaktionen auf sie berichtet sind und diesen vom Ev. stattgegeben wird (vgl. die Pharisäer 9,3.11 und die an der Lebensform Jesu partizipierenden Jünger Jesu z. Z. des MtEv).

In Kap. 10 erfolgt die Unterweisung der Boten der Basileia, in Kap. 11-12 sind unterschiedliche Reaktionen auf „Jesu“ Wirken vermeldet.

In Kap. 13, dem Zentrum des MtEv, verlautet die Rede über die Mysterien der Herrschaft/Wirklichkeit Gottes. Die neutestamentlichen Theologen wollen, wie dies bei Mt an der Zweiteilung des Kap. in eine Gleichnisrede zu Volk und Jünger und in eine zu den Jüngern allein, gemäß Frankemölle, sichtbar wird, nie „*absolut christologisch, sondern immer theozentrisch*“ reden: an Gottes Handeln in Jesus als dem Immanuel – analog zu den Exorzismen – ist diese Leserlenkung manifest.

Die durch ein disclosure-Erlebnis „aufgeschlossenen“ Täter des „Willens meines Vaters“ sagen und tun, in Anerkenntnis des Herrn Jesus (7,21), was in der Basileia, der Wirklichkeit Gottes, gilt. Die anderen bleiben draußen (13,42).

Kap. 14: Der Tod des Propheten Johannes d. T. spielt die Ahnung herein, welches Schicksal „Jesu“ einmal haben wird, d. h. das Schicksal aller von JHWH zu Israel gesandten Propheten: man vgl. dies im Vorgriff auf 17,12, 21,33-46, 22,2-6 und 23,29-39.

Kap. 15 setzt die Themen von Kap. 14 „Jesu“ und die Kranken, die Volkscharen, Pharisäer und die Jünger fort, wobei die Vorlage Mk m. E. am deutlichsten erkennbar wird in der Beibehaltung von zwei Speisungserzählungen, freilich in der für das MtEv charakteristischen Perspektive: „Jesu“ ist Brot-

könig. Schließlich ist die in Kap. 2 gezeichnete universale Linie auch mit der heidnischen Frau durchgehalten. „*Wer – wie die heidnische Frau – die exklusive Sendung ‚Jesu‘ als Immanuel an Israel unangefochten akzeptiert, muß deswegen nicht seine soteriologische Bedeutsamkeit für die Menschen aus den Völkern negieren*“ (II, 208).

In Kap. 16 erfolgt die erste große Zäsur bezüglich des gesamten MtEv. Mit der Ankündigung von Leiden, Tod und Auferweckung sind die Ereignisse in Judäa und Jerusalem eingeläutet, der Wechsel von Galiläa nach dort erfolgt. Das ambivalente Jünger- und Petrusbild sollte aufgrund der scharfen Antithese in 16,21-23 zu 16,13-19 „*allen Glorifizierungen in der Rezeptionsgeschichte gegenüber*“ zu nüchterner Lektüre gemahnen. Dennoch hält Frankemölle fest: „*der hier selig gepriesene Simon Petrus soll in seiner Felsenfunktion für die Kirche offensichtlich nicht als historisch einmalige Figur gedacht werden*“ (II, 222).

In Kap. 17 ist „Jesus“ als der eschatologische Offenbarer geschaut, weder nur als Mose redivivus noch als Elija redivivus, sondern „*im Kontext der hohen mt Christologie – die Epiphanie Gottes selbst*“ (II, 237).

Kap. 18 behandelt das geschwisterliche Verhalten in der Basileia, wobei die Konzeption von der Binde- und Lösegewalt (durch Petrus 16,19 bzw. die Gemeinde 18,18) das angemessene Verständnis des Textes über die Kirchenzucht und über die Exkommunikationsregel verbietet, die Ausschließung „*exklusiv/rechtlich (zu verstehen), sondern nur kontrastiv und metaphorisch*“ (II, 258).

Nach Kap. 19, mit Jüngerunterweisungen zu Ehe, Ehescheidung, Ehelosigkeit, zu „*Herrschaft der Himmel*“, Besitzverzicht und einer mißlungenen Berufung, und Kap. 20 (u. a. Gleichnis vom gütigen Arbeitsherrn) werden in Kap. 21-22 „Jesu“ Auseinandersetzungen in Jerusalem unter dem Gesichtspunkt der Legitimität des Anspruchs und der Vollmacht Jesu Immanuel thematisiert (II, 304). Erstmals im MtEv (21,23) werden die „*Hohenpriester und Ältesten des Volkes*“, sonst nach biblischen Vorgaben die Repräsentanten des Volkes Israel, von den Volksmengen (Israels) negativ abgehoben. Die letztgenannten sind von Anfang an positiv zu „Jesus“ und Johannes dem Täufer eingestellt. Greift man in der Lektüre voraus, sind die „*Hohenpriester und Ältesten die eigentlichen Akteure, die (vgl. weiter 27,3.12.20; 28,11 f.) für den Tod Jesu und für das Gerücht, die Jünger hätten den Leichnam Jesu gestohlen, als verantwortlich geschildert werden*“ (II, 321). Die Gleichnisse von den ungleichen Söhnen, von den Winzern (Weinbergpächtern) und vom königlichen Gastmahl warfen in der Vergangenheit die Frage auf, ob ein Sukzessionsmodell gelehrt ist und also gezeigt werden soll, „*wie Israel sein Heil verlor*“, oder

ob, wofür der Vf. plädiert, „im Kontext der Rezeption der Immanuel-Aussage von 1,23 aus Jes 7,14 und 8,8.10 zunächst an Jes 8,14 f. zu erinnern“ ist. Der Gerichtsherr dort ist JHWH; im MtEv wird in 21,43 f. von „Jesus“ festgestellt, daß einem Volk das Reich Gottes gegeben wird und „es euch weggenommen“ wird.

Die fraglos im Gefolge der deuteronomistischen Theologie kollektive Deutung von Verstockung, Bundesbruch und folgender Strafe, wird im MtEv individualisiert. Dann aber sind die „Früchtebringer“ alle Positiven, auch Israel. „Die Geschichte Gottes mit dem ganzen Volk Israel ist keineswegs beendet“ (vgl. 10,5 f. 23; 28,18). Die „Hochzeit“ ist gemäß 22,7 nicht hinfällig. Die Strafe Gottes ist zwar Strafe, aber kein endgültiges Aus für die Tatwilligen in der Basileia.

Die große Gerichtsrede gegen Israel und Kirche (Kap. 23-25) sichert einmal mehr die Erkenntnis, daß Gottes Bemühung um Israel keineswegs ihr Ende gefunden hat, „da das Jüngste Gericht sowohl Israel als auch der Kirche (21,44; 22,10-13) noch bevorsteht“ (II, 363). Wo im Kap. 23 israel-kritische Töne angeschlagen werden, sieht Frankemölle die Auseinandersetzung dokumentiert, daß pharisäisches Judentum trotz der Zerstörung des Tempels die jüdische Identität wahren will, die Jesus-Anhänger desgleichen „auf der Suche nach christlicher Identität waren“ (II, 381). Dabei wird das Fehlverhalten individualisiert und auf die Führer bestimmter Gruppen im Judentum hin konzentriert; ein generelles Verwerfungsurteil über Israel oder über „die“ Juden oder „das Judentum“ erfolgt nicht. Dies gilt für die Rede über die Zerstörung Jerusalems, für die Rede über das Ende der Welt und für die Zwischenzeit. Das Kommen des Menschensohns zu Gericht und Heil thematisieren drei Gleichnisse über die Stetsbereitschaft und das „Jesus“-Gleichnis vom Endgericht über alle Völker. Die berühmte Endgericht-Rede ist auch eine Endheil-Rede, wenn nämlich die Jünger, Israel und alle Nichtjuden und Nichtchristen der Aufforderung „Jesu“, ihm, gemäß seiner Tora, nachzufolgen, entsprechen (II,427).

Die von Frankemölle gefundene „Partitur“, d. h. die Kompositions-Struktur des MtEv hat zwei narrative Teile (Vorgeschichte, Passions- und Auferweckungsgeschichte) und fünf Reden. Das Zentrum ist Kap. 13. Ein Blick auf diese Partitur, auch in ihren Unterteilen, ist als Leserlenkung stets bedeutsam. Dies ist gerade am Beginn des zweiten narrativen Großblocks wichtig. Dort, in der ältesten Tradition (wenn man autororientiert urteilt), sind Rückbezüge zum Zentrum und zu den anderen Partitur-Bestandteilen stets angezeigt und für ein kontextuelles „Hin- und Herlesen“ ergiebig. So sind Formulierungen von Frankemölle, wie z. B. „die narrativen Voraussetzungen für ‚Jesu‘ Tod“

nicht lediglich das, was man historisch-kritisch über Abendmahl, Verhöre und die Hinrichtung Jesu ausfindig machen kann. Eine Feststellung wie die, der Text sei „*nicht juristisch und historisch, sondern kerygmatisch orientiert*“ (II, 482), muß man bezüglich des MtEv ernst nehmen. Dann allerdings überrascht nicht, daß der vorsitzende Hohepriester des Synhedrions ein christliches Bekenntnis formuliert (26,63b): „*Bist du der Messias, der Sohn Gottes?*“ Daß Pilatus, ganz im Gegensatz zu jüdischen Interessen am Tod Jesu seine eigenen Gründe zur Verurteilung Jesu gehabt hat, spricht nicht dagegen, daß „*ein solches Zusammenwirken jüdischer und römischer Rechtsfindung*“ möglich war (II, 477). Doch ist die „*Schuldzuweisung an die jüdische Seite* (im MtEv) *auf die Spitze getrieben*“ mit der entgegengesetzten Tendenz, „*auf römischer Seite habe kein Zweifel bestanden*“ (P. Fiedler ebd.).

Was dem Leser des (kerygmatisch redenden) MtEv auffällt, ist, daß sich die Kommunikation zwischen Pilatus und „Jesus“ als mißglückt darstellt – m. E. vgl. man auch das JohEv. Mit wirklichen Aufrührern hat sonst der römische Staat kurzen Prozeß gemacht. Das MtEv sieht im römischen Prozeß den Verurteilungsgrund in Jesu messianisch-christologischem Anspruch. In historisch-kritischem Sinn gibt die MtEv-Inszenierung der Verurteilung Jesu, der Judas-Legende über seinen Selbstmord, der Barabbas-Freilassung u. a. keine Handhabe, als Protokolle genommen zu werden. Jesus hat, historisch gesehen, gemäß Frankemölle, den Messias-Anspruch nicht erhoben.

Über das „*Unheilskollektiv*“ der Juden in 27,25 braucht nach allem nichts mehr gesagt zu werden – ein Anhalt im MtEv fehlt. Damit ist aber die christliche Schuldgeschichte, die Juden seien „*Gottesmörder*“, nicht vom Tisch.

„Jesus“ bleibt allem Spott und aller Pein gegenüber im MtEv stumm. Der Haftpunkt dafür ist das Schicksal als leidender Gerechter und besonders als Gottesknecht (Jes 53), da bei „Jesus“ auch der stellvertretende Tod „für viele“ – alle Menschen – statthat (II, 501).

Die Engelsbotschaft von der Auferweckung „Jesus“ ist kontextuell vielfach vorbereitet (16,21; 17,22; 20,18; 27,63.64). Die dem Leser (und also Glaubenden) durch das MtEv vorgelegten Elemente, die glaubensbegründend sind und neue Nachfolge hinter der Katastrophe und der radikalen Krise der Jünger ermöglichen, sind neue Erfahrungen durch Erscheinungen (II, 525). Darauf legt Frankemölle (mit Hans Kessler) Wert und kritisiert die exegetischen Positionen, die, grob gesprochen, ohne einen neuen Offenbarungsimpuls auskommen. Der Epilog des MtEv (28,16-20) hat bei der Kommentierung Achtergewicht: „Jesus“ durchbricht alle Grenzen temporaler und topografischer Art, wenn er seinen Jüngern alle Vollmacht für alle Völker alle Tage zusichert. Das umfangreiche Kommentarwerk des Paderborner Exegeten Frankemölle

ist eine reife Frucht seiner vielfältigen Studien und Publikationen, die hier nicht genannt werden können. Obwohl es an Mt-Kommentären nicht fehlt, stellt dieser doch einen Neuentwurf dar, auch in sprachwissenschaftlicher Hinsicht (Rezeptionstheorie). Die Interpretationsmöglichkeit der anti-judaistischen Passagen im NT hat eine neue Variante bekommen. Für eine zweite Auflage wünscht man sich Register und Vereinheitlichung der Psalmen-Zählung. Alwin Renker

Bücherschau

Friedrich Avemarie/Hermann Lichtenberger (Hg.), **Bund und Tora**. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition (WUNT 92). J. C. B. Mohr, Tübingen 1996. 346 Seiten.

Die im Buchtitel präzise beschriebene Thematik gehört zu jenen Problemfeldern, welche den Übergang vom biblischen Israel zum Frühjudentum einerseits und das Herauswachsen des Urchristentums aus seiner jüdischen Mutterreligion andererseits zu begreifen suchen. Vor allem aus der neutestamentlichen Gesetzeskritik und den damit verbundenen Bemühungen um christliche Identitätsbildung gegenüber dem Judentum wurde vielfach in der christlichen Theologie eine ebenso scharfe Kritik an der Bundesreligion Israels. Demgegenüber ringen ökumenisch eingestellte neuere Untersuchungen der zentralen Begriffsfelder ‚Bund und Tora‘ um ein adäquateres historisches und theologisches Verständnis.

Die vorliegenden Beiträge kreisen alle um das Verhältnis dieser beiden Leitbegriffe und suchen von ihrer spezifischen Fragestellung her einen verantwortlichen Zugang. Eine erste Gruppe von Beiträgen erschließt die Thematik von der hebräischen Bibel her. Heinz-Dieter Neef gibt einen Überblick über die atl. Bundestheologie und zeigt auf, daß es sich bei „Bund“ um einen unaufgebbaren Zentralbegriff handelt, während Walter Gross sich in einer eindringlichen Textanalyse von Jer 31,31-34 gegenüber der These vom „erneuerten“ klar für den „Neuen Bund“ entscheidet. Als „Gnadenbund“ steht dieser aber in einer gewissen Diskontinuität zur bisherigen Bundesgeschichte bes. deuteronomistischer Provenienz. Beate Ego zeigt, wie die Gestalt Abrahams im innerbiblischen Traditionsprozeß zum „Urbild der Toratreue Israels“ wird. Hingegen behandeln Anna Maria Schwemer und John R. Levison den für die weitere Rezeptionsgeschichte wichtigen Zwischenbereich der hellenistisch-jüdischen Literatur, wo beachtliche semantische Verschiebungen erkennbar

werden (Bund – Testament, Gesetz – Seinsordnung). Hans-M. Rieger bietet eine kritische Würdigung der bahnbrechenden „Bundesnomismus-Theorie“ von Ed Parish Sanders. Zwei weitere Arbeiten verfolgen die begriffsge-schichtliche Weiterentwicklung von Bund und Gesetz/Tora im NT, wobei Lichtenberger von „Bund in der Abendmahlsüberlieferung“ handelt, während Gerbern S. Oegema jenen paulinischen Zentralsatz Röm 10,4 ge-genüber den unterschiedlichen Interpretationen vom Gesetz als Ende oder als Ziel so zu verstehen sucht, daß anstelle des Entweder-Oder die Aussage von der „Erfüllung der Tora“ in Christus (257) gemeint sei. Daß es demnach histo-risch einen Doppelweg (Juden – Christen), theologisch aber nur einen „Heils-weg Christi“ gibt, dieser aber allein im eschatologischen Denkraum faßbar ist, wird die weitere Diskussion um die umstrittene Formulierung von Paulus auch nicht beenden. Es klingt zwar gut paulinisch, wenn Christus als „Ziel der Tora“ begriffen wird, „ihr Zentrum, ihre Erfüllung, ihr Wesen und der Schlüs-sel zu ihrem Verständnis“ ist (255), aber es bleibt noch immer Röm 9,4-5 mit der Betonung einer bleibenden Heilsprärogative für Israel, wozu für Paulus auch Bund und Tora gehören! Man hätte sich allerdings noch den einen oder anderen weiteren Beitrag zur paulinischen Torakritik, aber auch zum Tora-verständnis Jesu gewünscht, das ja ebenso kontrovers heute diskutiert wird (vgl. nur Gerhard Dautzenberg, Peter Fiedler gegenüber Jürgen Becker u. a.). Schließlich zeichnet Jörg Frey das Auseinandertreten von Bund und Tora im Hebräerbrief nach, dessen Position die Diastase von alter und neuer dia-theke/Bund am weitesten vorantreibt, ohne aber gleichzeitig zahlreiche Kon-tinuitätselemente aufzugeben. Der Beitrag von Avemarie stellt „semantische Überlegungen zu *berit* in der rabbinischen Literatur“ an und läßt „Bund als Gabe und Recht“ verstehen. Die „rabbinische Bundestheologie“, die es in der Tat gibt, kann als weitere Bestätigung für die Konzeption von E. P. Sanders an-gesehen werden (213 ff.). Detaillierte Sach- und Stellenregister erleichtern schnelle Orientierung. Doch lohnt es, die einzelnen Beiträge in einem durch-zuarbeiten, um die Vielfalt möglicher Zugänge und das darin dokumentierte breite ökumenische Einverständnis kennenzulernen. Robert Oberforcher

Otto Betz, **Licht vom unerschaffnen Lichte**. Die kabbalistische Lehrtafel der Prinzessin Antonia in Bad Teinach. Sternberg-Verlag, Metzingen 1996. 108 Seiten.

Die Aufklärung des 17./18. Jahrhunderts mit ihrem Rationalismus ist mit ihren positiven Folgen für uns nicht mehr wegzudenken. Daß durch sie auch einiges Positive, was vorher lebendig war, zurückgedrängt und dann vielfach

vergessen worden ist, ist nur wenigen Spezialisten bekannt. Zu den zurückgedrängten geistesgeschichtlichen Erscheinungen gehört auch die christliche Mystik. Otto Betz, emeritierter Theologe, und seine Frau Isolde haben ein großartiges künstlerisches Werk – die kabbalistische Lehrtafel der Prinzessin Antonia – dessen Gestaltung durch die jüdische Mystik bestimmt worden ist, in seinen Einzelheiten der Vergessenheit entrissen.

Prinzessin Antonia von Württemberg lebte von 1613-1679. Am Hofe ihres Bruders – ihre Eltern waren früh verstorben – widmete sie sich früh den Künsten und Wissenschaften. Insbesondere fand sie an der hebräischen Sprache und der jüdischen Kabbala Interesse. Die Frucht davon war der Plan, zusammen mit einigen Gelehrten und Künstlern eine Lehrtafel zu erstellen, eine christliche Lehrtafel, geprägt von den Grundgedanken der jüdischen Kabbala. Anhand der Lehrtafel als einer „Leiter der Frömmigkeit“ (scala devotionis) sollte die „Gott suchende Seele Stufe um Stufe in das Reich ewigen Lichtes aufsteigen“ (9). Aus der als Dreieinigkeit dargestellten Gottheit kommt die Erlösung des Menschen. Als „Lehrtafel des christlichen Glaubens“ enthält das Bild eine Fülle von symbolischen und wirklichen Gestalten, die im einzelnen gedeutet werden können. Vieles muß dem heutigen Betrachter verborgen bleiben, weil er die Feinheiten jüdischer Kabbala und auch die Details an den Figuren vielfach nicht ohne sachkundige Hilfe verstehen kann.

Nach einer Einführung, in der Werk und Person der Prinzessin Antonia und ihrer Helfer vorgestellt werden, wird zunächst in einer klaren, wissenschaftlich begründeten und doch allgemein verständlichen Sprache erklärt, was jüdische Kabbala ist. Wer außer den Fachleuten weiß schon, was die kabbalistische Lehre von den Sephiroth ist? Und doch wird deren Kenntnis auf der Lehrtafel vorausgesetzt. Sinn und Bedeutung der Einzelheiten werden durch den kenntnisreichen Kommentar verdeutlicht. Die detaillierte Beschreibung der Figuren und Bilder zeugt von einer Vertrautheit einerseits mit der jüdischen Kabbala, insbesondere mit der Gematria, andererseits mit den dargestellten biblischen Figuren, die in den biblischen Kontext eingeordnet werden. Ein farbiges Ganzbild und zahlreiche Detailwiedergaben der Lehrtafel ermöglichen es dem Leser, der detaillierten Beschreibung mit Verständnis zu folgen und die genannten Einzelheiten auf den Darstellungen wiederzufinden. Schließlich wird ihm deutlich, warum die Schöpfer der Lehrtafel diese als „eine komprimierte Gesamtdarstellung des göttlichen Wirkens in Natur und Geschichte“ verstanden wissen wollten (93). Insgesamt ist das auch bibliophil gestaltete Buch eine hervorragende und äußerst anschauliche Einführung in die christliche und jüdische Kabbala und damit auch ein Beitrag zum christlich-jüdischen Gespräch.

Adalbert Böning

Die Schrift. **Die hebräische Bibel. Das Alte Testament.** Verdeutsch von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Lambert Schneider im Bleicher Verlag, Gerlingen 1997.

In einer schmucken Kassette, mit vier in Leinen gebundenen Bänden, in sehr dezent bebilderten Schutzumschlägen liegt das Jahrhundertwerk in Neuauflage vor. Der Text wurde gründlich überarbeitet, Kapitel- und Verszählungen sind in alle Texte eingefügt worden. In den Inhaltsverzeichnissen der einzelnen Bände finden wir Hinweise auf die christlichen Bezeichnungen der biblischen Bücher. Die Neuausgabe ist äußerlich ansprechend gestaltet und stellt eine beträchtliche Verbesserung der vorausgegangenen Edition dar.

Als Martin Buber und Franz Rosenzweig 1925 mit der Verdeutschung der Schrift begannen, gingen sie von der Erkenntnis aus, daß es für die meisten Juden ihrer Zeit keinen unmittelbaren Zugang zur Bibel mehr gab. Die Prozesse der Säkularisation und Assimilation hatten zu einer beträchtlichen Entfremdung von Glauben und Tradition geführt, so daß Rosenzweig bei der Eröffnung des Frankfurter Neuen Lehrhauses feststellen mußte: *„Da ist keiner, der nicht entfremdet wäre.“*

Zu dieser Diagnose kam dann noch die Überlegung hinzu, daß der moderne Mensch, wenn er über die Bibel spricht, nur ganz bestimmte Bibelstellen im Kopf und zur Hand hat, meistens solche, die er von seiner Kindheit an kennt und bis ins hohe Alter erinnert. Mit diesem eingeschränkten Wissen kommt man aber an die ursprüngliche, biblische Erfahrung nicht heran. In der Beilage zum ersten Band *„Die fünf Bücher der Weisung“* gibt Martin Buber diesem Sachverhalt einen markanten Ausdruck. Der heutige Mensch, dem die Glaubenssicherheit der biblischen Menschen verlorengegangen sei, dem man aber die Glaubensaufgeschlossenheit zumuten müsse, sollte sich *„die Schrift vornehmen, als kenne er sie noch nicht; als hätte er sie nicht in der Schule und seither im Schein religiöser und wissenschaftlicher Sicherheiten vorgesetzt bekommen; als hätte er nicht zeitlebens allerlei auf sie sich berufende Scheinbegriffe und Scheinsätze erfahren; neu muß er sich dem neugewordenen Buch stellen, nichts von sich vorenthalten, alles zwischen jenem und ihm geschehen lassen, was geschehen mag. Er weiß nicht, welcher Spruch, welches Bild ihn von dort aus angreifen und umschmelzen wird ... er liest laut, was dasteht, er hört das Wort, das er spricht, und es kommt zu ihm“* (4 f.).

Soll es also zu einer wirklichen Begegnung mit der Botschaft des Alten Testaments, der Hebräischen Bibel, kommen, dann muß *„die Geschriebenheit der Schrift als Schallplatte ihrer Gesprochenheit erfahren werden“*. Die Bibel soll also nicht nur als ein erneut in seiner Ursprünglichkeit hergestellter Text mit den Augen gelesen werden, sondern es kommt darauf an, daß die aus der Bibel

sprechende und die Menschen ansprechende Stimme in ihrer Unmittelbarkeit wieder als solche vernehmbar wird.

Bubers Freund und Partner bei der Arbeit der Verdeutschung, Franz Rosenzweig, hatte bereits mit der Übersetzung der Hymnen und Gedichte Jehuda Halevis, des jüdischen mittelalterlichen Dichters hebräischer Sprache, Kategorien einer angemessenen Übertragung hebräischer Texte ins Deutsche erarbeitet, die nun auch für die Hebräische Bibel in Anwendung kamen. Dabei spielt die Lebendigkeit und Unverfügbarkeit der biblischen Texte eine besonders große Rolle. Er sagt: *„Denn die Stimme dieses Buches darf sich in keinen Raum einschließen lassen, nicht in den geheiligten Innenraum einer Kirche, nicht in das Sprachheiligtum eines Volkes, nicht in den Kreis der himmlischen Bilder, die über eines Landes Himmel ziehen, sie will immer wieder von draußen schallen, von jenseits dieser Kirche, von jenseits dieses Volkes, von jenseits dieses Himmels. Sie verwehrt nicht, daß ihr Schall sich echohaft in Räume verfängt, aber sie selber will frei bleiben“* (Franz Rosenzweig, Die Schrift und Luther. Gesammelte Schriften Band 3, 758).

Nach dem Tod Franz Rosenzweigs im Jahr 1929 führte Martin Buber die Übersetzungstätigkeit alleine fort. 1961 war das Werk abgeschlossen. Erneut stellte sich die Frage, für wen war übersetzt worden, und wer hätten jetzt die Leser sein können, wo doch das deutsche Judentum vernichtet worden war. Wer benutzt heute die Verdeutschung der Schrift? Buber hoffte darauf, daß Juden und Christen auch in der Gegenwart die ursprünglichen biblischen Stimmen hören wollen und sein Übersetzungswerk vielleicht einmal missionarischen Charakter annehmen könnte.

Werner Licharz

Martin Buber/Elie Wiesel, **Elias**. Mit acht Farbradierungen von Kristiana Slawik. Verlag Lambert Schneider, Gerlingen ²1995. 130 Seiten.

Martin Buber, der große jüdische Philosoph unseres Jahrhunderts, verfaßte 1955 ein Mysterienspiel über den Propheten Elias. Elie Wiesel, jüdischer Schriftsteller und Friedensnobelpreisträger, porträtierte die bedeutsame biblische Gestalt 1982. In dem vorliegenden Buch sind nun beide Elias-Interpretationen enthalten und mit Farbradierungen zum Leben des Propheten Elias untermalt. Der Prophet Elias spielt in der jüdischen Tradition eine ganz besondere Rolle. In dieser Tradition stirbt Elias nicht, sondern fährt mit einem Feuerwagen zum Himmel. Bis zur Ankunft des Messias ist es seine Aufgabe, den Menschen in ihrer Not und ihren Fragen zu helfen. Zahlreiche jüdische Legenden berichten von ihm als Berater und Wundertäter durch die Jahrhunderte. Martin Buber konzentriert sich in seinem Mysterienspiel auf die bibli-

sche Elias-Gestalt und erzählt sein Leben von seiner Berufung bis zu seinem Aufstieg in den Himmel. Elie Wiesel geht in seinem Porträt etwas weiter und befaßt sich auch mit den talmudischen und chassidischen Legenden. Beide Darstellungen ergeben eine höchst eigenwillige und damit interessante Elias-Interpretation, die den großen Propheten in einer ganz anderen Weise nahebringt, als dies die wissenschaftliche Exegese vermag. Ein schönes und – im wörtlichen und übertragenen Sinne – buntes Buch. Herbert Winklehner

Detlev Claussen, **Was heißt Rassismus?** Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994. 333 Seiten.

Der Soziologe und Publizist Detlev Claussen gibt uns mit seinem Buch ein taugliches Instrument zum grundlegenden Verständnis des amorphen Begriffs Rassismus in die Hand. Zur Zeit ist wohl kaum ein anderes Wort in aller Mund zu finden, unter dem jeder etwas anderes versteht, das jeder benützt, der irgendwelche Animositäten hat und sicher sein will, gehört zu werden. Dazu eignet sich eben das Wort Rassismus ausgezeichnet, weil es ebenso ambivalent wie „in“ ist. Der eine ist fremdenfeindlich, aber beileibe kein Antisemit, der andere „bloß“ ethnozentrisch und wieder ein anderer gegen Frauen oder Linke, und alle werden Rassisten genannt. Hier Klarheit zu verschaffen ist ein Gebot der Stunde, damit in Sachen Rassismus nicht Schindluder getrieben werden kann und eine gefährliche Verharmlosung um sich greift unter dem Deckmantel des von allen heftigst abgelehnten Rassismus – Rassist will ja eigentlich keiner sein.

Claussen stellt seinem Buch einen ausführlichen Essay über die Aktualität des Rassismus voran, der nichts mehr zu tun hat mit Rasse im strengen Wortsinn, sondern ein Aufstand der Habenichtse, der Zukurzgekommenen und (vermeintlich?) Zukunftslosen, zu erinnern sind Neonazis oder die „race riots“ in Los Angeles. Rassismus richtet sich immer *gegen* eine aufklärerische Tendenz, die Chancengleichheit bedeutet. Rassismus ist zudem ein Religionsersatz, da die Aufklärung seit dem 18. Jahrhundert die Sicherheit des religiös fundierten Glaubens unterminiert und die alte hierarchische Weltordnung gestört hat. Der Rassismus bietet eine oberflächliche, aber den Menschen wohl immanente Lebensordnung an und legitimiert zugleich mit seiner Ideologie Machtausübung und Gewaltherrschaft über Minderheiten. Sie vermittelt ein tragendes Gemeinschaftsgefühl und Zugehörigkeit zu einer sich als elitär empfindenden Gruppe. Aber: *Für Rassismus als Ideologie gibt es keine Rechtfertigung, denn jegliche rassistische Ideologie ist eine Rechtfertigung, die mögliche Autonomie eines andern Menschen nicht anzuerkennen, sondern in Wort und Tat zu verletzen.*

Detlev Claussens großer Essay ist ein informativer Einstieg in die Geschichte des Rassismus, die anhand von relevanten Kapiteln aus den Schriften der „Klassiker des Rassismus“ wie Graf Gobineau, Eugen Dühring, H. S. Chamberlain (Richard Wagners Schwiegersohn!) und Hitler selbst, die jeweils in konzisen, kenntnisreichen Kommentaren ins geschichtliche und soziale Umfeld gesetzt werden. Die Beiträge von Dühring, Chamberlain und Hitler sind von unglaublicher Borniertheit mit pseudowissenschaftlich biologistischem Pathos und überheblichem Kathedertön aufgeblasen. Der ganze Schwulst des ausgehenden 19. Jahrhunderts präsentiert sich schamlos und ist für heutige Leser nur noch ein widerliches Kuriosum, auf das damals verunsicherte Halbgebildete hereinfließen und auch heute noch hereinfließen. Auf diese „Erfinder“ des Rassismus und Antisemitismus folgen die modernen Aufklärer und Theoretiker wie Hannah Arendt, Claude Lévi-Strauss, Frantz Fanon und Albert Memmi. Sehr interessant und aufschlußreich ist hier die Verschiedenheit des Zugangs zum Thema, die Art der Argumentation und der Stilunterschied der Texte, die ebenfalls alle von Claussen kommentiert werden. Hannah Arendts Stil und Vorgehen ist geprägt von ihrer deutschen philosophischen Herkunft, belehrend, an eine akademische Leserschaft gerichtet, abstrakt. Ganz anders Claude Lévi-Strauss, Frantz Fanon oder Albert Memmi. Lévi-Strauss, großer Literat und Gelehrter, aber voll Charme und Humor, auch in der ernsthaftesten Untersuchung. Frantz Fanon, aus den Antillen, der den Rassismus aus seiner eigenen kolonialen Vergangenheit beleuchtet. Memmi, tunesischer Jude, befaßt sich mit dem Rassismus als Ursprung und Erfahrung der Heterophobie in der Tradition der Familie und erkennt die Aporie des lebensnotwendigen Verwurzeltheits und der (rassistischen) Abgrenzung. Es gilt sie zu erkennen und aufzuzeigen und gegen gefährliche Auswüchse zu opponieren. Alle drei schreiben unakademisch, als hielten sie einen freien Vortrag, sehr menschlich, sehr direkt und gar nicht elitär, ungeachtet ihres großen Wissens und des wissenschaftlichen Fundaments.

Aufklärung über den Rassismus in jeglicher Form ist heute dringlicher denn je. Doch die Aporie bleibt, daß Aufklärung, wie sie Claussen bietet, von der Masse der von potenten Rassisten Umworbenen intellektuell nicht aufgenommen werden kann und es fast unmöglich scheint, dieses Thema ohne inhaltlichen Verlust an den Mann oder die Frau von der Straße zu bringen. Solches könnte vielleicht Leuten vom Schlage eines Claude Lévi-Strauss gelingen, der die Gabe hat, sehr komplizierte abstrakte Dinge ohne professoralen Ton – auch für Laien verständlich – zu vermitteln. Seien wir aber vorerst dankbar für die engagierte erhellende Arbeit Claussens und versuchen wir selbst, das daraus Gelernte weiterzugeben.

Eva Auf der Maur

Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (Hg.), **Räumt die Steine hinweg ... Jes 62**. Themenheft 1997. Idstein 1997. 120 Seiten.

„*Wie Menschen zu Pontifices, zu Brückenbauern werden*“, könnte man als Überschrift setzen. Ansprechend präsentiert sind in 10 Kapiteln Berichte aus und über Israel, über das deutsch-israelische Verhältnis, die Beziehung Juden – Christen. Manche Texte sind mit z. T. Betroffenheit und Nachdenklichkeit auslösenden Bildern unterlegt (z. B. Hamas-Kämpfer mit Messer und Koran, 9; ein israelischer Soldat gibt einem gefangenen Palästinenserjungen Wasser zu trinken, 30). Auch die persönlichen Bemerkungen des ehemaligen deutschen Botschafters in Israel rühren den Lesenden an. Ein zweiter Hauptteil des Themenheftes befaßt sich mit der Auslegung und Wirkung des Jesajawortes in Exegese, Predigt, Lyrik, Kunst und Literatur (Kap. IV, VI). Ein Gedicht von Mascha Kaléko nimmt das verdichtete Wort von Nelly Sachs auf und wirkt in unsere Zeit geradezu prophetisch hinein. Die Beziehung der Exegese und der Predigt zum aktuellen Steinewegräumen aus Anlaß des Falles der Berliner Mauer macht die radikale Botschaft des Propheten für uns aktuell und schärft die Gewissen. Ein dritter Themenbereich beschäftigt sich mit der „Goldhagen-Debatte“ und führt an das schwierige Geschäft des harten Erinnerns und der immer noch zu leistenden Trauerarbeit nach der Schoa heran – nichts Neues, aber immer noch schwer genug, die inneren Steine wegzuräumen und in der Erinnerung Erlösung und die Nähe Gottes zu finden, um so Gott zu loben. In einem mit einem Auszug aus dem Mythos des Sisyphos endenden letzten Teil sind in den Kapiteln VII, VIII und IX Erfahrungen und Impulse versammelt, die Hoffnung ausstrahlen.

Das Themenheft 1997 läßt sich m. E. sehr gut in den Fächern Religion, Ethik, Philosophie, Gemeinschaftskunde oder im Deutschunterricht erarbeiten, auch ein Einsatz in der Erwachsenenbildung ist denkbar. Dem Heft ist außerhalb der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Schulen, Bildungseinrichtungen und Kirchengemeinden eine möglichst große Verbreitung zu wünschen, denn „Steine des Anstoßes“ und zum Wegräumen gibt es genügend.

Wilhelm Schwendemann

Heinz Schreckenber, **Die Juden in der Kunst Europas**. Ein historischer Bildatlas. Vandenhoeck & Ruprecht/Herder, Göttingen/Freiburg 1996. 408 Seiten mit 658 Abbildungen, davon 18 Farbtafeln.

Bilder spielen in religiösen oder politischen Streitigkeiten immer eine große Rolle. Das war in der Reformationszeit so, und das gilt auch für das jüdisch-christliche Verhältnis. Eine Geschichte des Bildes ist deshalb genauso wichtig wie eine Edition von Texten. Für die christliche Sicht des Judentums hat Heinz Schreckenberger, der am Institutum Judaicum Delitzschianum der Universität Münster arbeitet, beides geleistet. Nach dem dreibändigen Werk „Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte“ (Peter Lang 1991-1995) legt er nun einen umfangreichen Bildatlas über die Darstellung der Juden durch Christen vor.

Der opulente Bildband umfaßt mehr als 650 Schwarzweißbilder, die das Judentum so zeigen, wie es die christliche Welt Europas von der Antike bis in die Neuzeit gesehen hat. Neutrale, verständnisvolle oder gar judenfreundliche Darstellungen sind eher selten. Meist sind es „Schandbilder“, die das Judentum entstellen und beleidigen. Sie bringen die jahrhundertelange Geschichte christlicher Judenfeindschaft in all ihren Facetten der geistlichen Enterbung und Verstoßung des Judentums zum Ausdruck. Christen haben mit diesen Bildern, ähnlich wie mit ihren Lehrbüchern, Predigten und Katechismen, die Juden gedemütigt und auf abscheuliche Weise verächtlich gemacht. Wichtige Bildmotive dieser Mentalitätsgeschichte: die Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. als Gottes Strafe; Kirche und Synagoge im häufigen Streit und in seltener Versöhnung; verächtliche Deutungen des Alten Testaments; theologisch unverantwortliche Polarisierung beider Testamente; problematische Typologien; diskriminierende Judendarstellungen bei neutestamentlichen Szenen, z. B. bei der Beschneidung Jesu, die zum Vorstadium der Passion wird, und vor allem bei der Passion Jesu; Juden im Kontext von Hölle, Teufel, Hexen und Antichrist; antijüdische Legenden zu Ritualmorden oder Hostienfreveln. Der Kreuzestod Jesu z. B. wird im Bildtyp „Lebendes Kreuz“ furchtbar pervertiert, wenn sich aus dem Kreuzbalken eine Hand (Gottes?) nach unten streckt, die die heranreitende blinde Synagoge mit einem Schwert tötet. Während bei der Gegenüberstellung von Ecclesia und Synagoge die Würde der Synagoge wenigstens gelegentlich noch gewahrt bleibt, wird sie ihr auf diesem Bildtyp völlig genommen. Kein Zweifel, daß hier die Kirche selbst die Binde vor den Augen hatte, mit der sie die Blindheit der Synagoge so oft anklagen wollte. Im widerlichen Motiv der „Judensau“ wird ausgerechnet das Schwein zum Symbol des Judentums, an dem sich Juden in vulgärer und obszöner Weise vergehen. Unvorstellbare Grausamkeit, die die Brutalität der Nazis vorwegnimmt, zeigt sich schon 1553 da, wo ein Jude zugleich mit zwei Hunden kopfunter gehenkt wird, wobei die aggressiven Hunde den wehrlos neben ihnen hängenden Juden beißen und zerfleischen.

Man kann den Band nur mit Beklemmung betrachten, weil er offenkundig macht, wie Christen das Judentum, einzelne Juden und die Synagoge auch im Bild geschändet haben. Daß diese Bilder ihre Wirkung auf das Volk nicht verfehlt haben, steht außer Zweifel. Sie haben herausragenden Anteil an der christlichen Judenfeindschaft. Obwohl hier ein Standardwerk vorliegt, lassen sich aber ein paar Anfragen kritischer Art nicht unterdrücken. Ob es sich bei den meisten dieser Bilder um „Kunst“ handelt, wie der Titel sagt, ist mehr als fraglich. Dazu ist das ästhetische und humane Niveau vieler Abbildungen zu gering. Die Bilderklärungen sind oft sehr knapp. Zwar gibt es viele Verweise auf die Fachliteratur, aber diese wird dem Betrachter meist nur schwer zugänglich sein. Man vermißt die Darstellung der Juden in der großen Malerei Europas. Wo Miniaturen oder Gemälde in schwarzweiß wiedergegeben werden, verlieren sie viel von ihrer Wirkung. Leider sind moderne Darstellungen im Vergleich zur Fülle mittelalterlicher Bilder erheblich zu kurz gekommen. Ebenso fehlen Beispiele aus den Bibelausgaben dieser Zeit. Darum wünschte man sich einen weiteren Folgeband mit der gleichen Bildthematik in der Neuzeit.

Werner Trutwin

Lukrezia Seiler/Jean-Claude Wacker, **Fast täglich kamen Flüchtlinge**. Verlag z'Rieche, Riehen 1996. 192 Seiten.

Die Autoren der „*Erinnerungen aus den Jahren 1933-1948*“ haben in zwei Basler Grenzgemeinden in den Archiven der Polizei und der Grenzwachposten geforscht. Lukrezia Seiler hat die Erinnerungen einiger Bewohner der beiden Dörfer und des angrenzenden Badischen sowie von Grenzwächtern und ehemaligen Flüchtlingen aufgezeichnet. Sie werden in bestimmte Zeitabschnitte gegliedert, so von 1933 bis zum Kriegsausbruch 1939 und von 1939 bis Kriegsende, teilweise bis zur französischen Besetzung des Badischen 1947. Als Einleitungen zu den Erinnerungsgesprächen gibt Jean-Claude Wacker jeweils einen leicht verständlichen Abriß der jeweiligen Situation in Deutschland und der Schweiz. Erlasse und Gesetze zur Flüchtlingsfrage und insbesondere die Behandlung und Einstufung der Juden werden aufgezählt. Eigentlich bereits Bekanntes, und doch stellt sich sofort wieder die Erschütterung und die Unfähigkeit des Nachvollzugs dieser Haltung ein. Man fragt sich wieder und wieder, wie können Menschen in einem Staat, dessen Verfassung mit den Worten „Im Namen Gottes“ beginnt, so engherzig und mitleidlos sein und nur ans eigene Wohlergehen denken. Zugegeben, die Zeit war auch für die Schweiz gefährvoll, und die Angst ist ein häßlicher und böser Begleiter.

Im Unterschied zu den offiziellen Vorschriften zur Verhütung des Eindringens von Flüchtlingen und der „*Verjudung*“ waren die Grenzbewohner, meistens Bauern/Bäuerinnen, mitleidiger und halfen, wo sie nur konnten. Auch die sozialdemokratische Basler Regierung hielt sich nicht immer an die Weisungen des Bundes. Es gab auch Grenzwächter, die schon mal auf die andere Seite schauten, wenn sie auf dem Kontrollgang Flüchtlinge sahen. Ebenso fanden sich Fluchthelfer auf der deutschen Seite. Aus den Berichten erfährt man, wie das Elend der Flüchtlinge die Leute auf der „*guten*“ Seite aufwühlte, und wie froh sie waren, wenn sie den einen oder anderen retten konnten. Andererseits gab es auch ausgesprochene Nazis und Denunzianten. Das machte es für die Gutwilligen enorm schwer. Völlig sprachlos läßt den Leser hingegen der ungerührt geäußerte Satz, daß es eben darum gegangen war, Befehle auszuführen ohne nachzudenken, daß keine – wenigstens nachträgliche – Reue sich meldet. Daß auch 1996 noch immer in den gleichen Kategorien gedacht wird, ist unverständlich.

Eva Auf der Maur

Sebastian Steiger, **Die Kinder von Schloß La Hille**. Brunnen-Verlag, Basel und Gießen 1992. 379 Seiten.

„1943: Am Fuß der französischen Pyrenäen können viele jüdische Kinder unter dramatischen Umständen vor der Deportation in die Vernichtungslager gerettet werden. Aber nicht alle ...“ Diese Notiz auf dem Einband von Sebastian Steigers Buch bringt das Leben in der *Rotkreuz-Kolonie La Hille* auf den kürzesten Nenner. Der Primarlehrer Sebastian Steiger, 1918 in Oltingen, im Kanton Baselland, geboren, arbeitete von 1943-1945 als freiwilliger Mitarbeiter bei der Kinderhilfe des Roten Kreuzes. Mehr als vierzig Jahre später begann er über seine Tätigkeit in Frankreich während der deutschen Besatzungszeit zu schreiben. Entstanden ist daraus ein Bericht über das Leben im Kinderheim La Hille, einem Schloß im südfranzösischen Departement Ariège, während der beiden letzten Kriegsjahre. Ohne literarischen Anspruch, in einem bewußt unpräzisen Stil, beschreibt er das Personal des Heims, die ungefähr hundert – zumeist jüdischen – Kinder deutscher und österreichischer Herkunft im Alter zwischen zehn und achtzehn Jahren und den Alltag der Kolonie mit seinen kleinen Begebnissen. Da sind all die kleinen und großen Nöte des Kriegsalltags: der ständige Hunger, die Kälte, das Fehlen von einfachsten Gebrauchsgegenständen, die durch hygienischen und nahrungsbedingten Mangel verursachten Krankheiten, die gelungenen und mißlungenen Fluchtversuche in die Schweiz, die ständige Gefahr, der Tod. Dennoch ist die

Atmosphäre in der Kinderkolonie geprägt von Solidarität, Kreativität und – soweit das die Umstände zuließen – von Fröhlichkeit. Die Aufzeichnungen Steigers sind von einem ausgesprochen dokumentarischen Bemühen geleitet, davon zeugen nicht nur die zahlreichen Photos und die im Anhang angeführte Liste zum späteren Schicksal der hundert jüdischen Kinder von La Hille, sondern auch das explizite Bekenntnis, jedem Kind mit seiner Geschichte gerecht werden zu wollen. Als Zielpublikum für „*Die Kinder von Schloß La Hille*“ ist eine jugendliche Leserschaft anvisiert, welche sich mit dem Geschick der ebenfalls jugendlichen Protagonisten besonders identifizieren kann. Nicht zuletzt bringen die eingestreuten Tagebuchauszüge und Briefe die beschriebenen Personen näher. Da sind beispielsweise die Ausschnitte aus den Aufzeichnungen von Edith Goldapper, welche in ihrer klaren und ansprechenden Art kaum dem Tagebuch einer Anne Frank nachstehen. Oder da ist das tragische Los der kleinen, orthodox erzogenen Rosa Goldmark, die die strengen Maßstäbe ihrer Erziehung in der fremden Umgebung nicht einhalten kann und daran innerlich zerbricht, und schließlich mittels selbst auferlegten Hungerns stirbt.

In die Aufzeichnungen Steigers fließt eine tiefe Liebe zu den Kindern ein, die keinen Zweifel darüber offen läßt, daß hier ein Humanist im Sinne Johann Heinrich Pestalozzis oder Henri Dunants schreibt. Entsprechend fällt auch die Kritik an der Rolle der Schweiz im Zweiten Weltkrieg aus. Von den elf Kindern von La Hille, welche deportiert und getötet wurden – ihnen ist Steigers Buch gewidmet –, wurde fast die Hälfte an der Schweizer Grenze in den sicheren Tod geschickt, eine Tatsache, die in unüberbietbar zynischem Kontrast zu den Vorstellungen der Kinder von der Schweiz als ‚gelobtem Land‘ steht. Steiger verurteilt sachlich fundiert die Behörden, sowohl den Bundesrat als auch die Leitung des Roten Kreuzes in ihrer allzu servilen Haltung den Nazis gegenüber. Gegen eine schweizerische Kollektivschuld spricht der Einsatz zahlreicher Einzelpersonen. Der nachhaltigste Eindruck der „*Kinder von Schloß La Hille*“ besteht vielleicht darin, wie sehr jeder und jede in einer Kriegssituation in Angst verstrickt nur an die eigene kleine Welt denkt. Und so erscheinen die jüdischen Kinder der Rotkreuzkolonie nicht nur von den Schweizer Behörden im Stich gelassen, sondern auch von ihrer unmittelbaren Umgebung vergessen. Gegen eine solche Haltung steht Steigers Einsatz vor fünfzig Jahren ebenso wie sein Buch heute. Das Buch ist zwar nicht mehr brandneu, doch von größter Aktualität, und daß es noch vor der Zeit geschrieben wurde, in der hierzulande die Diskussion über die Rolle der Schweiz im Zweiten Weltkrieg dermaßen entbrannt ist, macht es gerade jetzt um so lesenswerter.

Gabrielle Oberhänsli-Widmer

Werner Trutwin, **Wege zum Licht**. Die Weltreligionen. Patmos Verlag, Düsseldorf 1996. 464 Seiten.

Werner Trutwin, bekannt durch viele Veröffentlichungen aus dem Bereich der Religionspädagogik, aus dem Philosophie- und Ethikunterricht, hat mit seinem Buch zu den Weltreligionen (Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus, Religionen in der heutigen Welt) ein äußerst kompetentes Werk geschaffen, das einen basisorientierten hermeneutischen Zugang zu den genannten Religionsgemeinschaften und einen breiten Verstehenshorizont eröffnet. Jedes Kapitel gliedert sich durch gemeinsame Parameter: a) der Ursprung der Religionsgemeinschaft, b) Gottesverständnis, c) Anthropologie, d) Ethische Grundlagen, e) Lebensalltag und religiöse Alltagspraxis, f) Abspaltungen und Untergemeinschaften, g) Probleme der Gegenwart, h) Beziehungen zum Christentum.

Das Buch hält, was es verspricht: verlässliche Informationen zu bieten und in die wesentlichen religiösen Fragen nach Leben und Tod, Glück und Leid, Gut und Böse, Gott und Mensch, Sinn des Lebens einzuführen. Besonders das Kapitel über das Judentum ist von der Liebe zu dieser Religionsgemeinschaft geprägt und von dem Versuch, christliche Vorurteile und Verurteilungen abzubauen. So wird z. B. Tora als gute Lebensweisung charakterisiert und nicht mit dem engen Begriff „Gesetz“ umschrieben. Auch ist sich der Autor der verhängnisvollen Beziehung des Christentums zum Judentum bewußt und stellt sich der schrecklichen Geschichte der Judenverfolgung. Spannend und eindrucklich sind die kurzen Beschreibungen wichtiger Persönlichkeiten (z. B. Leo Baeck) und Grundwahrheiten des Judentums. Kleinere Fehler, wie das Datum des Trienter Prozesses (1475, nicht 1457) um den Hostienfrevl lassen sich schnell beheben. In der Regel sind unverbrauchte, neue Bilder, Graphiken und Texte verwendet worden, was als äußerst lesefreundlich bezeichnet werden kann. Im Kapitel über das Christentum wird die römisch-katholische Sicht deutlich: So sind aus protestantischem Selbstverständnis die Darstellungen Luthers und Calvins zu korrigieren. Leider fehlt „der“ Ökumeniker der Reformationszeit: Philipp Melanchthon (1497-1560), dem die Kirche insgesamt Wesentliches zu verdanken hat.

Auch im Kapitel Islam wird die Intention des Autors deutlich, Verständigung zwischen den Religionsgemeinschaften in Deutschland zu erreichen und den anderen Weg zum Licht zu tolerieren und gleichzeitig so viel wie möglich an Authentizität in die Darstellung einfließen zu lassen. Die für uns Europäer so völlig andere und verwirrende Welt der ostasiatischen Religionen, Hinduismus (als Summe aller hinduistischen Strömungen) und Buddhismus, wird

durch Trutwins Diktion elementarisiert und so nachvollziehbar. Gandhis und Ramakrishnas Reformen werden gewürdigt und in den Blick des Interesses gebracht. Ein eigener Abschnitt ist der Rolle des Christentums in der heutigen indischen Gesellschaft gewidmet. Deutlich werden an die hinduistische Religionsgemeinschaft aus christlicher Sicht und aus hinduistischer Perspektive an die Christen Fragen gestellt, die einerseits das Gemeinsame betonen, andererseits aber die Differenzen nicht wegre-den. Eine Schwierigkeit, die sich im Abschnitt über den Buddhismus bemerkbar macht: Christentum und Buddhismus sind fast nicht vergleichbar, gleichzeitig sind aber beide Religions-systeme als seriöse Versuche zu sehen, Antworten auf menschliche Grundfragen zu geben: „*Vielleicht wird Buddha der Letzte sein, mit dem das Christentum sich auseinanderzusetzen hat. Was er christlich bedeutet, hat noch keiner gesagt*“ (Romano Guardini, 445).

Werner Trutwin ist mit seinem umfangreichen Werk ein Wurf gelungen, der die positive Funktion der Religion in der modernen Lebenswelt würdigt, Orientierung für die Praxis des Lebensalltags zu bieten, ohne diesen zu überhöhen oder abzuwerten. Trauer muß man gemeinsam mit dem Autor empfinden, wenn Religion ihr Proprium verfehlt und von anderen Interessen und im Dienst anderer korrumpiert wird. Der Weg zum Frieden zwischen den Religionen und durch Religion beginnt mit dem Verstehen und Stehenlassen der fremden Religionsgemeinschaft: Nur in der Entfaltung und im Aushalten von Pluralität kann es Freiheit und Besinnung auf das humane Potential jeder Weltreligion geben. Das Buch sollte von möglichst vielen Lehrenden kritisch genutzt werden und in möglichst vielen Handbibliotheken präsent sein.

Wilhelm Schwendemann

Shlomo Wolkowicz, **Das Grab bei Zloczow**. Geschichte meines Überlebens, Galizien 1939-1945. Wichern-Verlag, Berlin 1996. 159 Seiten.

Jizchak Schwersenz, **Die versteckte Gruppe**. Ein jüdischer Lehrer erinnert sich an Deutschland. Wichern-Verlag, Berlin 1994. 202 Seiten.

„... warum wir Juden in Europa nicht gekämpft, warum wir uns nicht gegen die Deutschen organisiert hätten?“ (153). Diese Frage beantwortet Shlomo Wolkowicz mit den Worten: „*Ich verstand, was es heißt, einem geladenen Gewehr gegenüberzustehen und zwischen Leben und Tod entscheiden zu müssen*“ (155). Diese Problematik der Schoa wurde auch anderweitig thematisiert. Wäre damit die „*ewige Unerklärbarkeit von Auschwitz*“ das letzte Wort dazu? Shlomo Wolkowicz hat jedoch die Schoa als schicksalhafter Unheil nicht an-

erkennen wollen, sondern für sein Leben gekämpft. Für den Gebietsunkundigen ist es ratsam, einen guten Atlas hinzuzuziehen, der jenes Ostgalizien darstellt, das damals in Südpolen lag und heute zur Südukraine gehört: Jagielnica, wo seine Familie lebte, die Eltern Rubin und Bella Wolkowicz, seine Schwester Frieda und sein kleiner Bruder Moses, und wo er selbst 1924 geboren wurde; die Großstadt Lemberg, wo er das Gymnasium besuchte; schließlich unweit von Lemberg Zloczow, das beim Einzug der NS-Truppen und der Gestapo für Tausende von Juden zum Grab wurde und dem Buch den Titel gab. Ostgalizien wird von 1939 an in die Zange genommen, zuerst von der Sowjetarmee, dann von den Nazisoldaten. Die Kommunisten wollten die Bevölkerung umerziehen, die Nazis den jüdischen Teil vernichten. Aber Shlomo Wolkowicz will sich wehren und sein Leben, wenn nötig, so teuer wie möglich verkaufen. Als Shlomo 1941 mit Freunden innerhalb der deutsch-sowjetischen Front von Lemberg fliehend nach Zloczow gelangt, wird er von der SS verhaftet und zur Burg Zamek geführt, wo in einer riesigen Grube Leichen liegen. Zum Auftakt der Vernichtungsaktionen werden scharenweise jüdische Männer zum „Grab“ getrieben, zur Säuberung der Leichen in die Grube befohlen und schließlich mit Gewehrsalven selbst ermordet. Shlomo wird unter einer Masse von Leichen begraben, kann sich aber in der Nacht befreien und zu seinen Verwandten zurückkehren, die den Totgeglaubten wie ein Gespenst mit Schrecken empfangen. Als Pole getarnt kehrt er nach Jagielnica zurück. Er wird von der Polizei gefaßt, von einem Klassenkameraden als Jude verraten, geschunden und eingesperrt und entflieht von neuem zu seiner Familie. Der österreichische Leiter einer Tabakfabrik, Ludwig Semrad und seine Frau Wanda, nehmen die Familie Wolkowicz und andere Juden in ihre Fabrik auf. Aber Shlomo beschließt, sich auf neue Gefahren vorzubereiten. Er lernt Dokumente zu fälschen, besorgt sich einen Revolver und hört über ausländische Sender vom Heranrücken der alliierten Armeen. Kurz vor dem Einmarsch versteckt Shlomo sich und seine Familie im Kanalsystem der Fabrik, bis die Sowjettruppen sie 1944 befreien. Er gelangt über Budapest nach Österreich und mit Hilfe der Fluchtorganisation „Bricha“ nach Israel: *„... und an einem Samstagmorgen, dem 3. Mai 1949, sahen wir den Umriß des Berges Karmel aus dem Meer aufsteigen. Wir waren erschüttert und glücklich. Wir konnten kaum glauben, daß wir nach so vielen Jahren der Mühsal und des Leidens, nach einem Leben auf dem schmalen Grat zwischen Hoffnung und Verzweiflung nun das Panorama Haifas sahen, das uns eine Zukunft der Freiheit verheiß“* (141).

Ort der Handlung von „Die versteckte Gruppe“ ist Berlin. Auch hier steht eine Einzelperson im Mittelpunkt, aber es ist eine ganze Gruppe, die sich zur Wehr setzt. Heinz Joachim Schwersenz, 1915 in Berlin geboren, der schon vor

1933 an der Schule antijüdische Hetzparolen anhören muß, nimmt den jüdischen Vornamen *Jizchak* an und wendet sich ganz dem Judentum zu. Er tritt einer der vielen religiös-orthodoxen Jugendbewegungen bei, die Jungen und Mädchen in zionistischen und antizionistischen Jugendbünden vereint. Er erlebt all jene Schikanen, mit denen das jüdische Leben behindert wird. Aber er und seine Gruppe beschließen, sich zu wehren. Dabei sind ihnen die religiösen Schriften, die Feier der jüdischen Feste und die Gruppenunternehmen eine große Hilfe. Im Geiste des Zionismus beginnen die Jugendlichen, sich auf die *Alija* vorzubereiten. Dazu wird die *Jugend-Alija-Gruppe* gegründet, die systematisch „*Vorbereitungslehrgänge für schulentlassene jüdische Jugendliche der Jüdischen Gemeinde zu Berlin*“ (64) veranstaltet. 1941 beginnen in Berlin die Deportationen. Jizchaks Freundin Edith Wolff, kurz *Ewo* genannt, ruft zum praktischen Widerstand auf. Während viele Eltern Auswanderung und Untergrund ablehnen und dafür im KZ umkommen, taucht Jizchak, als ihn die Gestapo verhaften will, als *Ernst Hallermann* mit gefälschten Papieren unter: „*Ich hatte die Stadt mit dem Judenstern verlassen, um mit dem Hakenkreuz zurückzukehren*“ (96). Auch die meisten anderen Gruppenmitglieder gehen in den Untergrund und gründen die illegale Jugendgruppe „*Chug Chaluzi*“ (Kreis der Pioniere), die von Jizchak geleitet wird. Sie besteht aus rund vierzig Jugendlichen der inzwischen verbotenen *Jugend-Alija-Schule*. Es beginnt das Verstecken in der Großstadt: Verkleidung und Veränderungen des Gesichts, Suche nach Geld und Nahrung, Übernachten in Parkanlagen und Wäldern, in der Untergrundbahn, in Zügen, in Cafés und Warenhäusern, in Kinos und Schauspielhäusern, Tragen von Nazi-Zeitungen und Parteiabzeichen, Schreien des Hitlergrußes: „*Es war ein seltsames Gefühl: Jahrelang hatten wir uns als Juden in der Stadt nicht bewegen dürfen. Jetzt, in der Illegalität, konnten wir die Verkehrsmittel benutzen, konnten in Restaurants und Cafés einkehren, das Getriebe der Großstadt erleben*“ (114). Und vor allem ist es eine Suche nach guten nicht-jüdischen Menschen, ohne die ein Leben im Untergrund nicht möglich war. „*Die Menschen, die uns zur Seite standen, waren stark genug, der Angst zu begegnen – aus ihrem christlichen Glauben heraus, aus Überzeugung und Menschlichkeit*“ (151). Als Ewo im Juni 1943 verhaftet wird und die Gestapo auch Jizchak auf der Spur ist, verhelfen ihm gute Menschen zur Flucht in die Schweiz. Mit einer Jüdin namens *Hertha Wachsmann* reist er als *Werner Obst*, Ingenieur der Luftwaffe, im Februar 1944 von Berlin über Augsburg nach Singen. Zwei Bauern führen sie und zeigen ihnen einen geheimen Weg über die Schweizer Grenze.

Der Text beider Bücher ist durch Fotos, Dokumente und Skizzen illustriert. Während sich die Lebensbeschreibung von *Shlomo Wolkowicz* recht flüssig

liest, wird dem nicht-jüdischen Leser bei der Autobiographie von *Jizchak Schwersenz*, die viele hebräische Wörter enthält, durch das angehängte Lexikon „*Begriffe und Organisationen*“ (187) das Verständnis erleichtert. Weiterhin sind angefügt: ein Verzeichnis der Personen, der Berliner Straßen und Gegenden und aller anderen Orte mit Stellenangaben. Beide Autoren waren nach dem Erlebten zunächst unversöhnlich und wollten deutsche Menschen und die Stätten ihrer Jugend nicht wiedersehen. Als es aber dazu kam, stellten sie fest, daß es inzwischen ein anderes Deutschland gab. Zwei Jurastudenten, mit denen *Shlomo Wolkowicz* sich bei einem Prozeß gegen Nazi-Verbrecher anfreundete, „repräsentierten für mich eine junge Generation in Deutschland, die einen anderen Weg der Auseinandersetzung mit dem Holocaust gehen wollten ... Es gab auch solche Deutsche“ (148-149). Auch *Jizchak Schwersenz* stellte bei einer zufälligen Begegnung mit deutschen Jugendlichen fest: „*Ich lernte das ‚andere Deutschland‘ kennen. Was verschüttet war, brach wieder auf: die innere Beziehung zur alten Heimat, ihrer Kultur und Sprache*“ (182). Ja, er kann sich sogar am Ende als der „*Wanderer zwischen zwei Welten*“ bezeichnen, „*zwischen der neuen Heimat Israel und der alten Heimat Deutschland*“ (185).

Bernd Bothe

Richard Zahlten, **Die Unbeherrschbaren**. Priesterlicher Widerstand im Landkapitel Donaueschingen 1933-45. Dold-Verlag, Vöhrenbach 1997. 224 Seiten.

Mit seiner Forschung hat *Zahlten* wiederum Feldarbeit für den Historiker, zumal für die Kirchengeschichte im Dritten Reich geleistet (vgl. Titel „*Stadtpfarrer Dr. Heinrich Feurstein*“ Tod im KZ-Dachau 1942, herausgebracht vom Verf. im Privatverlag 1992).

In Kap. 1 werden die Biographien geboten: Julius Meister, Heinrich Feurstein, Xaver Josef Maurer, Gottlieb Huber, Adolf Bernhard, Theodor Renner, Wilhelm Richard, Franz Kasper, Eduard Reichgauer, Hermann Hahn, Johann Vogt, Theodor Berberich. Kap. 2-8 behandeln die Themen: Priesterlicher Alltag, die zerrissene Volksgemeinschaft, Seelsorge zwischen Tradition und Reform, „Versuchsstation Schule“, Priester und Juden, Ein brennendes Predigtwort: „Unser Führer“, Dokumente – Ein Blick in die Zeit. Den Abschluß bilden Berichte von Zeitzeugen (Kap. 9) und schließlich die Vorstellung der Pfarreien des Dekanats Donaueschingen in Zahlen (Kap. 10).

Vergegenwärtigt man sich die Rolle der katholischen Geistlichen in jener Zeit, dann trifft für sie wie für die meisten im katholischen Klerus zu, daß sie für die braune Ideologie, im Unterschied zu einzelnen aus ihren Reihen und gewiß

im Unterschied zu vielen in der evangelischen Pfarrerschaft, wenig anfällig waren. Allzu tief war der Graben zwischen der rassistischen Weltanschauung von Gut, Blut und Boden, aus arisch-germanischen Mythologien gezimmert, und einem Jahrhunderte alten Christentum auf dem gleichen Terrain. Das Christentum war zu unseren alemannischen Vorfahren gekommen und hatte sich im zähen Kampf gegen eine heidnisch-abergläubische Haltung durchgesetzt, war also in seinen Wurzeln erfahren und erprobt. Dagegen waren die Parolen der Ideologen und der Organisation der NSDAP im Dritten Reich, ihr „*Mythos des 20. Jahrhunderts*“ (A. Rosenberg) ein glatter Rückfall ins Heidentum. Freilich muß man bei der Analyse der Feindschaft zwischen Kirche und NS-Staat nicht nur die Großwetterlage in Betracht ziehen, die Kontroverse gab auch vielen eine günstige Gelegenheit, die sich am christlichen Glauben rieben: am Erscheinungsbild der römisch-katholischen Kirche, an ihrer „Beherrschung der Seelen“ und überhaupt am kirchlichen Einfluß auf das öffentliche Leben. Dieser Einfluß war ja auch in einem heute unvorstellbaren Maß gegeben. Positiv gewendet hieß das, daß das katholische Kirchenvolk hinter seinen geistlichen Führern stand. Dies war ein Dorn in den Augen aller, die allein dem „*Führer Adolf Hitler*“ diese Führerschaft zubilligten; negativ gewendet muß gesagt werden, daß zwar in der Weimarer Reichsverfassung (1919) die Trennung von Staat und Kirche gesetztes Recht war, tatsächlich geschah aber in vielen Ortsgemeinden, was von der Kanzel auch „*in politicis*“ gepredigt wurde. In diesem Rahmen wirkten sie also, diese „*Unbeherrschbaren*“. Wo immer man das Buch aufschlägt, weht einem ihr selbstbewußter, überlegener Geist entgegen. Leicht war diese Haltung nicht einzunehmen, und es erforderte andauernde gespannte Wachsamkeit gegenüber den Organen der Partei und des immer mehr gleichgeschalteten Staatsapparats, auch der NS-Richterschaft. Neben den Geistlichen dürfen die engagierten Laienchristen jener Zeit nicht vergessen werden: Sie hielten treu an ihrem Glauben fest und solidarisierten sich mit dem Klerus. Die Rolle der Lehrerschaft war weniger aufrecht (Kap. 5).

Des Themas „*Priester und Juden*“ hat sich Maria Zahlten-Hall in Kapitel 6 „*mit existentieller Leidenschaft*“ angenommen. Herausgekommen ist ein Zeugnis, das zwar die Schuld der Christen ihren damaligen jüdischen Mitbürgern gegenüber nicht löscht, jedoch zu differenzierter Betrachtung auffordert und von der heutigen „*moralisierenden Generation*“ ernst genommen werden muß.

Das Buch ist lebendig geschrieben. Es verarbeitet eine immense Fülle von Zeitdokumenten und eignet sich, auch abschnittsweise, hervorragend für den Einsatz im fächerverbindenden Geschichts- und Religionsunterricht.

Alwin Renker

Erich Zenger (Hg.), **Die Tora als Kanon für Juden und Christen**. Herders Biblische Studien 10. Herder, Freiburg 1996. 419 Seiten.

Der Band enthält die überarbeiteten Referate der Tagung der „*Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Alttestamentler*“ vom 30. August bis 2. September 1994. Nach dem vorangegangenen Tagungsthema „*Der Neue Bund im Alten*“ (1993) wird erneut eine für den jüdisch-christlichen Dialog eminent wichtige Frage und theologische Problematik aufgenommen. Die Formulierungen der Einzelbeiträge lassen bereits erahnen, daß diese Fragestellung äußerst vielschichtig ist und tief in die Konstitution der alttestamentlichen Literatur wie auch in ihre kanongeschichtliche Rezeption hineinreicht. Zenger gibt einen einführenden problemorientierten Forschungsüberblick zum „Pentateuch als Tora und als Kanon“. Christoph Dohmen und Georg Braulik gehen ebenfalls von der Tora im engeren Sinne aus, indem der Pentateuch durch seine besondere Autorität schon in der inneralttestamentlichen Rezeption seine Wirkung entfaltet. „Toratheologie“ läßt sich aber auch im Jesajabuch (Irmtraud Fischer) wie bei Maleachi (Josef Marius Oesch) erkennen. Unter dem Aspekt „Torabindung und Kanonabschluß“ lassen sich schließlich auch die Chronikbücher (Georg Steins) erfassen. Solche exemplarische Analysen ließen sich gewiß an zahlreichen weiteren atl. Schriften durchführen (wie G. Braulik an Ijob, Sprichwörtern, Rut vom Deuteronomium her aufzeigt).

Eine wichtige Vertiefung und Horizontausweitung bieten die judaistischen Beiträge, die dem üblichen exegetischen Verständnis bisweilen heilsame Modifikationen anbieten. Karlheinz Müller etwa zeigt am Verhältnis von Tora und Halacha, daß das exegetische Modell der nachbiblischen Aktualisierung von fix vorgegebenen biblischen Textgrößen ohne Beachtung der hinter diesen faßbaren torarelevanten „Stoffe“ und „belangreichen halachischen Materie“ (266) für das frühjüdische Verständnis von Tora nicht zutreffend ist. Aber auch die von Günter Stemberger mit zahlreichen Textbeispielen illustrierte rabbinische Torareflexion muß deren spezifische dialektische Struktur in Rechnung stellen. Auch von daher ist die punktuell textbezogene Torakanonizität zu hinterfragen. Der innerjüdische Spezialfall der Torarezeption in Qumran (Heinz-Josef Fabry) läßt das Toraverständnis und die Gestalt des „Toraerteilers“ aus einer (nur noch dem Urchristentum vergleichbaren) „eschatologische(n) Dynamik“ (322) begreifen. Abschließend sind die beiden ntl. Beiträge einerseits dem Verhältnis Jesu zur Tora (Gerhard Dautzenberg) in teilweise scharfer Absetzung gegenüber der verbreiteten Ansicht, daß Jesu Torakritik mit sein Schicksal besiegelt habe, und andererseits der Tora Gottes im Matthäusevangelium (Hubert Frankemölle) gewidmet. Jeder Beitrag ent-

hält weiterführende und vertiefende Literatur. Leider fehlt jedes Register. Auch wäre eine zusammenfassende Wiedergabe der Diskussion zu diesem brisanten Thema gewiß hilfreich.

Robert Oberforcher

Berichte

„Mount Zion Award“ an eine Palästinenserin und an einen Israeli

Am 28. Oktober 1997 wurde in der Benediktinerabtei „Dormitio“ in Jerusalem der „Mount Zion Award“ verliehen. Dieser Versöhnungspreis, der seit 1987 alle zwei Jahre, am Jahrestag von Nostra aetate Nr. 4, der sogenannten „Judenerklärung“ des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 28. Oktober 1965, auf dem Zionsberg verliehen wird, ging zum ersten Mal gemeinsam an eine Palästinenserin und an einen Israeli. Beide haben sich je von ihrer Volksgruppe aus um Frieden in Israel und in den autonomen Gebieten Palästinas bemüht.



Verleihung des Mount Zion Award in der Kirche der Benediktinerabtei Dormitio, Jerusalem.

Im Bild von links nach rechts: Yitzhak Frankental, Sumaya Farhat-Naser, Abt Benedikt Lindemann OSB, Clemens Thoma, Luzern.

Die palästinensische Preisträgerin, *Sumaya Farhat-Naser*, ist die Leiterin des Zentrums für Frauenfragen in Ost-Jerusalem. In Europa ist sie auch bekannt geworden durch ihr glänzend geschriebenes Buch „*Thymian und Steine*“. Sie setzt sich stets für die politische und soziale Aussöhnung von Palästinensern und Juden „in Gerechtigkeit und Freiheit“ ein und richtet dabei ein besonderes Augenmerk auf die Rechte der palästinensischen Frauen.

Der Israeli *Yitzhak Frankental* hat seit dem Tod seines Sohnes bei israelisch-palästinensischen Kämpfen erkannt, daß man sich in Israel für den Frieden

einsetzen muß, wenn man es mit dem Land und seinen Bewohnern ernst meint. Er widmet seine ganze Lebenskraft der israelischen Friedensbewegung, *Os we-Schalom*, deren Direktor er ist.

Durch die Zuerkennung des Berg-Zion-Friedenspreises an je ein Mitglied der beiden Volksgruppen erhofft sich das Verleihungskomitee eine Signalwirkung für die Aussöhnung zwischen Israelis und Palästinensern.

Die Feier wurde zu einem wichtigen öffentlichen Ereignis in Jerusalem. Verschiedene Vertreter der christlichen Kirchen, aber auch israelische Repräsentanten waren anwesend. Die Begeisterung brandete förmlich auf, als sich Yitzhak Frankental und Sumaya Farhat-Naser nach der Verleihung umarmten. Das große Interesse läßt die Hoffnung aufkommen, daß der Friede zwischen Israelis und Palästinensern, aber auch zwischen Christen und Juden weiter wachsen kann.

Der Mount Zion Award wurde 1986 in Luzern am Institut für Jüdisch-Christliche Forschung (IJCF) vom judenchristlich-katholischen Pfarrer *Wilhelm Salberg*, Essen/Deutschland, gestiftet. Pfarrer Salberg ist am 18. Dezember 1996 gestorben (vgl. FrRu NF 4/1997, 156). Seitdem leitet der Abt der Dormitio, P. Benedikt Lindemann OSB, zusammen mit Prof. Dr. Clemens Thoma, Judaist an der universitären Hochschule Luzern, und anderen christlichen und israelischen Persönlichkeiten die Stiftung. Bisher wurden insgesamt drei Muslime, drei Christinnen und drei Israeli mit dem Mount Zion Award bedacht.

Gut und Böse nach Auschwitz – Internationales wissenschaftliches Symposium in Rom

Stellt der Vernichtungsfeldzug der Nazis gegen die europäischen Juden ein unvorhersehbares und unableitbares Verbrechen dar – welche Folgerungen für eine „Ethik nach Auschwitz“ könnten aus einem solchen Ereignis noch gezogen werden? Oder läßt sich die Schoa sehr wohl aus den politischen und gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Zeit erklären, und kann sie deshalb – und nur deshalb (!) – Gegenstand einer „Ethik nach Auschwitz“ sein? Wird dann aber nicht unvermeidlich das unsägliche Leiden der Opfer nivelliert? Diese zwischen den Professoren *Peter Haas* (Vanderbilt University) und *Didier Pollefeyt* (Katholieke Universiteit, Leuven) heftig umstrittene Alternative bildete nur einen jener zahlreichen Aspekte einer „Ethik nach Auschwitz“, die im Rahmen eines internationalen wissenschaftlichen Symposiums vom 22. bis 25. September 1997 in Rom erörtert wurden.

Eingeladen hatten hierzu der „*Service International de Documentation Juéo-Chrétienne*“ (SIDIC), ein 1965 unmittelbar nach Promulgation der Konzilerklärung „*Nostra aetate*“ gegründetes Zentrum für den Dialog zwischen Juden und Christen, sowie das *Institut für Jüdische Studien an der Päpstlichen Universität Gregoriana* und die Römische Universität „*Tor Vergata*“. Unter der Überschrift „*Gut und Böse nach Auschwitz. Ethische Implikationen für heute*“ diskutierten etwa dreißig jüdische und christliche Gelehrte sowie mehr als dreihundert Vertreter zahlreicher auf dem Feld des jüdisch-christlichen Dialogs tätiger Gruppen und Organisationen die Frage, welche ethischen Konsequenzen im erinnernden Rückblick auf die Schoa zu ziehen wären – oder vielleicht sogar gezogen werden müssen. Daß dabei die Formulierung „*nach Auschwitz*“ durchaus problematisch – weil inzwischen möglicherweise allzu häufig gebraucht – sein könnte, war den Organisatoren des Symposions durchaus bewußt. Daß gleichwohl „*nach Auschwitz*“ das Unsagbare nicht dem Vergessen überlassen werden darf, daß vielmehr angesichts der vielfältigen Bedrohungen der Menschheit gerade heute gefragt werden muß, was „*Auschwitz*“ für eine künftige Ethik bedeuten könne, darin erkannten Referenten wie Teilnehmende übereinstimmend ihre unaufgebbare Verpflichtung gegenüber den Opfern des nationalsozialistischen Rassenwahns.

Neben dem 1916 in Deutschland geborenen jüdischen Philosophen *Emil Fackenheim* (Jerusalem) sprachen auf dem Symposion so bekannte christliche und jüdische Wissenschaftler wie *Johann Baptist Metz* (Münster) und *John Pawlikowski* (Chicago), Rabbiner *Jack Bemporad* (Connecticut), *David Blumenthal* (Atlanta) und *Jean Halpérin* (Genf). Die Bedeutung des Symposions für den jüdisch-christlichen Dialog wurde durch die Anwesenheit des Vorsitzenden der Vatikanischen Kommission für die Beziehungen zu den Juden, *Edward Kardinal Cassidy*, des römischen Oberrabbiners *Elio Toaff* und des israelischen Botschafters beim Heiligen Stuhl, *Aharon Lopez*, gewürdigt. Insbesondere durch die Person Fackenheims, der noch 1939 in Berlin zum Rabbiner ordiniert worden ist, wurde im Verlauf des Symposions jeder allzu raschen Vereinnahmung der Schoa für eine wie auch immer zu fassende „*Ethik nach Auschwitz*“ widersprochen. Rückblickend auf das für ihn unbegreiflich bleibende Verbrechen mahnte Fackenheim Juden wie Christen, die ihnen nach Auschwitz gegebene „*zweite Chance*“ eines erneuerten Miteinanders nicht leichtfertig zu vertun – die Chance eines Miteinanders, das sich eingedenk der so leidvollen Vergangenheit nicht nur auf dem Felde der Theologie, sondern vor allem im gemeinsamen Handeln angesichts der vielfältigen moralischen und politischen Herausforderungen der Gegenwart zu bewähren habe.

Dirk Ansorge

Abkommen zur Rechtskörperschaft zwischen dem Staat Israel und dem Heiligen Stuhl

Am 10. November 1997 wurde im Außenministerium in Jerusalem das „*Abkommen zwischen Israel und dem Hl. Stuhl*“ unterzeichnet. Es ist die Fortführung von Artikel 3, Paragraph 3 des am 30. Dezember 1993 zwischen der Katholischen Kirche und dem Staat Israel in Jerusalem geschlossenen Grundlagenabkommens (vgl. FrRu 4/1993/94, 285 ff.). Die Unterzeichner waren der stellvertretende israelische Premierminister und Außenminister David Levi und der Apostolische Nuntius in Israel Andrea Cordera Lanza di Montezemolo. Das Abkommen regelt die Gewährung eines rechtlichen Status der Einrichtungen der Katholischen Kirche in Israel. Ziel des Abkommens zur Rechtskörperschaft ist es, nach über 500 Jahren eines undefinierten Rechtsstatus – unter Osmanischer Herrschaft, dem Britischen Mandat und Israel – den Status und die Rechtskörperschaft der Katholischen Kirche und ihrer Institutionen festzulegen. Die Kirche hatte ein Interesse an dem Abkommen, da ihre Einrichtungen in Israel *de facto*, doch nicht *de jure* anerkannt waren. In einzelnen Fällen hatte dies zu Schwierigkeiten geführt.

Mit dem Abkommen wird der Katholischen Kirche und vielen ihrer Institutionen ein rechtlicher Status – als Vereinigung oder Körperschaft – unter israelischem Recht zuerkannt. Sämtliche Institutionen werden in einem staatlichen Register, dem Vereinsregister oder dem Register für religiöse Stiftungen aufgeführt. Die Rechtsbeziehungen der Kirche zu nichtkirchlichen Körperschaften unterstehen dem israelischen Recht. Das gilt auch für Gerichtsverfahren in Israel. Darüber hinaus erhalten die kirchlichen Institutionen eine vollständige interne Autonomie hinsichtlich ihrer Verwaltung und internen Konflikte, die durch das Kirchenrecht entschieden werden. Das Abkommen beinhaltet Hinweise und Anlagen sowie eine Liste der kirchlichen Institutionen, die als Rechtskörperschaft anerkannt wurden und die in das Staatliche Register aufgenommen werden. Weitere Einrichtungen können hinzugefügt beziehungsweise gestrichen werden.

Die Liste kirchlicher Körperschaften, die als Rechtskörperschaft anerkannt sind, umfaßt unter anderem die Katholische Kirche selbst, die Ostpatriarchate, territoriale Besitztümer und Ordensgemeinschaften. Zur Verwirklichung des Abkommens zur Rechtskörperschaft der Katholischen Kirche bedarf es der zusätzlichen Legalisierung durch die entsprechenden Ministerien. Das Abkommen räumt der Katholischen Kirche zwar keine diplomatische Immunität ein, doch es gewährt ihr Autonomie bei der Regelung ihrer internen Angelegenheiten gemäß dem Kirchenrecht, einschließlich der Errichtung,

Auflösung und Fusion ihrer Institutionen. Nach Joaquin Navarro-Valls, Pressesprecher des Vatikan, zeige der Vertrag einen langsamen, aber bedeutenden Fortschritt in den Beziehungen. Er stelle einen wertvollen rechtlichen Schutz für die katholische Kirche in Israel dar und erleichtere die Verhandlungen über ein noch ausstehendes Abkommen zu wirtschaftlichen und steuerrechtlichen Fragen. Der Hl. Stuhl halte jedoch an seiner Auffassung fest, daß internationale Garantien für die heiligen Stätten der in Jerusalem vertretenen Religionsgemeinschaften erforderlich seien. Aharon Lopez, israelischer Botschafter beim Hl. Stuhl, wertete die Unterzeichnung als „wichtigen Meilenstein“ in der Geschichte der Verständigung zwischen der katholischen Kirche und dem jüdischen Staat.

Christlich-Jüdische Sommeruniversität 1997, Berlin

Das Institut Kirche und Judentum veranstaltete vom 14. bis 18. Juli 1997 an der Humboldt-Universität die 6. Christlich-Jüdische Sommeruniversität.

Eine Vielfalt von Aspekten des Themas „*Geschichte und Geschichten – Erzählen in und mit der Bibel*“ wurde in 13 Seminaren bearbeitet, ergänzt um öffentliche Vorträge am Abend im Auditorium Maximum der Universität. Den Höhepunkt der öffentlichen Veranstaltungen bildeten die Referate von *Emil Fackenheim*, Jerusalem, und *Edith Wyschogrod*, Houston. Fackenheim entfaltete als eine mögliche Gemeinsamkeit von Juden und Christen nach Auschwitz die Trauer um die geschundenen Opfer. Wyschogrod führte in die Philosophie des 1995 verstorbenen französischen jüdischen Denkers Emmanuel Lévinas ein. Fest in der biblisch jüdischen Tradition verankert, plädierte Lévinas dafür, die Fixierung auf den isolierten Einzelnen zu überwinden, dem Anderen von Beginn an einen festen Platz in allen Denkvollzügen zu geben und in ein Denken und Handeln einzuüben, das ihn als Anderen respektiert. Beim christlich-jüdischen Schlußgottesdienst im Berliner Dom legte Oberrabbiner *Sanford Ragins*, Los Angeles, vor dem Hintergrund der lastenden Vergangenheit und geleitet von dem Prophetenwort Micha 6,8, das verstehende Miteinander im Lernen während der Studienwoche als Botschaft aus, „*daß niemand verdammt ist, ein Gefangener der Geschichte zu sein*“. Zukunft eröffne sich dort, wo aus dem reichen Erbe beider Gemeinschaften die Kraft gewonnen werde, „*Wunden zu heilen und mehr Gerechtigkeit und Mitgefühl in diese gebrochene Welt zu bringen, für uns selbst und jene, die nach uns kommen*“.

Peter von der Osten-Sacken

Erklärung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (AcK) in Deutschland zur Fremdenfeindlichkeit

In einer 104 Seiten umfassenden Erklärung, herausgegeben vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, in der Reihe „Gemeinsame Texte“ (Nr. 12, Bonn, Juni 1997) weisen die Kirchen auf ihre Verpflichtung hin, aktiv gegen das erneute Aufflackern von Ausländer- und Fremdenfeindlichkeit Stellung zu nehmen und in der Öffentlichkeit auf eine sachliche und sachgemäße Behandlung der Fragen hinzuwirken. Die hier angeführten Auszüge sind für das Judentum im besonderen und für den Dialog mit den Religionen im allgemeinen von Relevanz.

Anfang der 1990er Jahre machten spektakuläre Vorfälle zwischen Einheimischen und Fremden schlagartig deutlich, daß ein erhebliches Potential von Fremdenangst, gewaltbereiter Fremdenfeindlichkeit und fremdenfeindlicher Gewaltakzeptanz im vereinigten Deutschland vorhanden ist (9).

Die Entwicklung fremdenfeindlicher und rechtsradikaler Gewalt kann nicht hinreichend als Resultat gesellschaftlicher und ökonomischer Krisensituationen, erzieherischer Defizite oder gewaltbereiter jugendlicher Subkulturen verstanden werden (10).

In der Nacht zum 25. März 1994 brannte in Lübeck zum erstenmal seit dem nationalsozialistischen Novemberpogrom von 1938 wieder eine Synagoge in Deutschland (11).

Die Geschichte der Deutschen kennt nicht nur die Wanderung von Menschen über Grenzen, sondern auch die Bewegung von Grenzen über Menschen hinweg ebenso wie die Ausgrenzung von „Fremden“ innerhalb der Grenzen selbst – Juden, Sinti, Roma und andere ... Hintergrund ist der Weg von der völkisch-romantisch verkärten Unterscheidung vom „Fremden“ über die ethnisch-nationalistische Agitation gegen das „Fremdartige“ zum rassistischen Vernichtungskampf gegen das „Artfremde“. Vom grauenhaften Ende dieses Weges kommt der Schatten des millionenfachen Verbrechens an ethnischen, kulturellen, religiösen und anderen Minderheiten im nationalsozialistischen Deutschland und im von Deutschland besetzten Europa (14).

Wohin Rassismus in letzter Konsequenz führt, lehrt die deutsche Geschichte, und ist auch noch heute an vielen Orten auf der ganzen Welt zu beobachten. Rassismus und Fremdenfeindlichkeit haben viele Wurzeln, sie mißachten die Menschenwürde und die Gleichberechtigung der Menschen. Für Christen

sind Rassismus und Fremdenfeindlichkeit darüber hinaus die Verneinung der Gottesebenenbildlichkeit eines jeden Menschen ... Ein eigener Beitrag der Kirchen zur Bekämpfung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt ist deshalb unverzichtbar (83).

Die Kirchen und die Christen haben gerade auch in diesem Zusammenhang eine friedentiftende Aufgabe in der Gesellschaft. Sie müssen ein Beispiel für ein fremdenfreundliches, gewaltfreies und vorurteilsfreies Zusammenleben geben.

Kultur und Religion stehen in einer verschränkten und komplexen Beziehung zueinander. Ein zentrales Moment dieser Beziehung ist der Dialog zwischen den unterschiedlichen Kulturen und Religionen. Er hat das Erkennen und Anerkennen von jenen kulturellen Werten, mit denen die Menschenwürde gewahrt wird, zur Grundlage. Sein Ziel ist es, Spannungen und mögliche Konflikte durch ein besseres Verständnis unter den verschiedenen Kulturen und Religionen abzubauen ... Der interreligiöse Dialog bleibt dabei zum einen an die Grundwahrheiten des eigenen Glaubens gebunden, zum anderen ist er dem Respekt vor dem Glauben und der Freiheit des anderen verpflichtet (89 f.).

Im Blick auf den gesellschaftlichen Frieden ist ein Dialog der christlichen Kirchen mit allen großen Religionen und Kulturen unerlässlich. Unabhängig von unterschiedlichen theologischen Sichtweisen tragen die großen Religionsgemeinschaften heute alle Verantwortung für eine gemeinsame Zukunft in dieser gefährdeten Welt. Die Begegnungen im interreligiösen Dialog dürfen allerdings nicht auf wissenschaftliche Auseinandersetzungen beschränkt bleiben, sondern müssen Menschen, die ihren Glauben leben, einbeziehen.

Eine eigene Bedeutung hat der Dialog der Kirchen mit dem Judentum. Bereits die geschichtliche und heute noch nachwirkende Last im christlich-jüdischen Verhältnis macht den Dialog dringlich. Das jüdische Volk, von dem die Christenheit das Gebot empfangen hat, den Fremdling in den eigenen Toren zu achten, erlitt durch christliche Völker immer wieder das Geschick von Flucht und Migration. Die deutsche Geschichte unseres zu Ende gehenden Jahrhunderts ist zudem durch den Versuch verfinstert, das europäische Judentum systematisch zu vernichten. Notwendig ist der Dialog, weil der christliche Glaube mit dem Judentum unlösbar verbunden ist. Die Gemeinsamkeit hat eine breite Grundlage: die Bibel Israels; der Glaube an den einen Gott, den Schöpfer der Welt und des „*Heiligen Israels*“; ein reiches Erbe in Gottesdienst und Ethos; die Achtung jedes Menschen, da er „*als Abbild Gottes*“ geschaffen ist; das Gebot, das Recht der Fremden, Waisen und Witwen nicht zu beugen; die gemeinsame Überzeugung, zum Dienst für die Welt von Gott berufen zu sein (92).

Prof. Dr. Clemens Thoma zum 65. Geburtstag

Am 2. November 1997 wurde Prof. Dr. Clemens Thoma, Leiter des Instituts für Jüdisch-Christliche Studien an der Theologischen Hochschule Luzern, 65 Jahre alt. Die Leitung des Vereins „Freiburger Rundbrief e. V.“ sowie die Mitarbeiterinnen in der Redaktion der gleichnamigen Zeitschrift „Freiburger Rundbrief“ gratulieren ihrem Hauptschriftleiter und Nachfolger von Frau Dr. Gertrud Luckner zu seinem Jubiläum. Wir danken Prof. Thoma für seine bisherige hervorragende Regie in der Fortführung der Zeitschrift und wünschen ihm weiterhin viel Schaffenskraft und Erfolg.

Clemens Thoma wurde 1932 in Kaltbrunn, Kanton St. Gallen, Schweiz, geboren. Nach theologischen Studien in St. Augustin bei Bonn und St. Gabriel bei Wien wurde Thoma als Mitglied der Steyler Missionsgesellschaft (SVD) 1961 zum Priester geweiht und war zunächst Studentenseelsorger in Wien. In seinen judaistischen Studien bei Prof. Dr. Kurt Schubert, Wien, qualifizierte er sich 1966 mit der Dissertation „Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr.“ im Fach Judaistik an der Universität Wien. Gleichzeitig wurde er Dozent für biblische Einleitungswissenschaft an der Hochschule St. Gabriel, Mödling bei Wien.

In die Wiener Zeit fallen Thomas engagierte Publikationen zum großen Thema Kirche aus Juden und Heiden, wie z. B. der Titel „Antijudaismus im Neuen Testament?“, ein Sammelband, der exegetische und systematische Beiträge enthält und von den bekannten Promotoren des christlich-jüdischen Dialogs W. P. Eckert, N. P. Levinson und M. Stöhr herausgegeben wurde. Thoma schrieb neben seinem Beitrag die Einleitung (München 1967).

Ebenso darf nicht vergessen werden, daß Thoma schon in dieser Zeit sein Thema intonierte, das ihn bis heute beschäftigt: Der Dialog zwischen Christen und Juden (vgl. C. Thoma [Hg.], Auf den Trümmern des Tempels, Wien 1968). Damals hatte Thoma auch den angesehenen deutschen katholischen Alttestamentler Norbert Lohfink als Mitstreiter gewonnen (Judentum und christlicher Glaube, 1965). Thomas Buch „Kirche aus Juden und Heiden“, Biblische Informationen über das Verhältnis der Kirche zum Judentum (1970), ist ein weiterer Meilenstein aus seiner Wiener Zeit.

1971 wurde Thoma auf den Lehrstuhl für Bibelwissenschaft und Judaistik an der kath. Fakultät der Theologischen Hochschule Luzern berufen. In dieser zehnjährigen Zeit bis zur Gründung des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung an der Luzerner Hochschule (1981) intensivierte Thoma seine Tätig-

keit als Organisator von jüdisch-christlichen Symposien, z. B. 1975 in Luzern und später in Bern, deren Ergebnisse in der Reihe „Judaica et Christiana“ greifbar sind (Bd. 1: Zukunft in der Gegenwart, Wegweisungen in Judentum und Christentum, 1976). Die Reihe ist inzwischen auf stattliche 16 Bände angewachsen.

Das wirklich entscheidende Ereignis und der Durchbruch von Thomas Bemühungen auf internationaler Ebene ist seine Publikation „Christliche Theologie des Judentums“ 1978, ein bahnbrechendes Buch, wie ihm der jüdische Professor für Bibelwissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem, S. Talmon, bescheinigt. Das Buch wurde ins Englische und Spanische übersetzt.

Gewiß hatten vor Thoma J. M. Oesterreicher und ein Jahr nach ihm F. Mußner zum christlich-jüdischen Dialog Bedeutendes veröffentlicht. Doch Thoma gebührt sicherlich der Ruhm, mit großer Zähigkeit und immensem Forschergeist an der Sache wie kein zweiter weitergearbeitet zu haben. Die Folgepublikation zur „Christlichen Theologie des Judentums“ ist das in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt 1982 erschienene Buch „Theologische Beziehungen zwischen Christentum und Judentum“.

Allein schon ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis beider Bücher zeigt die Wachstumsringe im Denken Thomas, so z. B. sind Reflexionen zur Bedeutung von „Nostra aetate Nr. 4“, über den Synodalbeschluß 37 der Evangelischen Kirche im Rheinland, über Hemmnisse heutiger Juden gegen den Dialog mit Christen und auch Überlegungen zu den politischen, gesellschaftlichen und religiösen Krisen in Israel aufgenommen.

Bis zum dritten und, wie ich meine, für die christliche Theologie auf der Lernseite bedeutungsvollsten Buch, „Das Messiasprojekt“, Theologie jüdisch-christlicher Begegnung (1994), sind gewiß viele Informationen über das zu Jesus von Nazaret zeitgenössische Judentum, das Judentum im Mittelalter und in der Neuzeit durch Thoma geliefert worden. Zurechtrückungen sind erfolgt, die christliche Judenfeindschaft – auch der Kirche – sind unerschrocken entlarvt. Ein Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, das Thoma zusammen mit seinem leider viel zu früh (1991) verstorbenen Freund und jüdischen Gesprächspartner Jakob J. Petuchowski 1989 (3. Aufl. 1997) herausbrachte: alles das sind Pionierleistungen ersten Grades. Die in Zusammenarbeit mit Simon Lauer/Hanspeter Ernst von Thoma herausgebrachten drei Bände „Die Gleichnisse der Rabbinen“ (1986-1997) stellen nun aber ein eingelöstes dringliches Desiderat der jüdischen wie christlichen Theologie dar.

Thomas christliche Theologie des Judentums ist, schon rein äußerlich gesehen, jetzt „durchschossen“ mit den Gleichnissen der Rabbinen. Diese Gleich-

nisse reihen sich mühelos in die Welt des größten jüdischen Gleichnisers, Jesus von Nazaret, ein. Allein von daher wird eine christliche Theologin, ein christlicher Theologe künftig an der Arbeit von Thoma, die für Kenner der Szene ja in David Flussers Gleichnisse-Buch (JudChr 4) einen Vorgänger hat, nicht vorbeigehen können. Die Lektüre der rabbinischen Gleichnisse zwingt aber auch, sich in die Denkungsart der jüdischen Seite im Dialog einzuüben – ein für christliche Gemüter keineswegs bequemes Geschäft. Im übrigen ist das „Messiasprojekt“, mit dessen aufmacherischem Titel der Verlag warb, eine solide, hellwache Dokumentation darüber, auf wieviel brandaktuelle exegetische, fundamentaltheologische, dogmatische usw. Fragen und Antworten von Dialogpartnern im jüdischen wie christlichen Gespräch der Autor Thoma sich einließ. Aus der Stimme des Rufenden vor mehr als drei Jahrzehnten ist ein Chor laut artikulierender Stimmen geworden. Diese Stimmen werden von Thoma öfter zustimmend, aber auch ablehnend beschieden. Die christliche Identität, d. h. der Glaube an den Herrn Jesus Christus, ist bei Thoma nicht verwischt, eher prononciert, wenngleich sein Wort von der Unmöglichkeit, den jüdischen Beitrag zur Verurteilung Jesu historisch zu verifizieren, ein schwer verdaulicher Brocken ist angesichts der neutestamentlichen und liturgischen (!) Lektüre der Passionsgeschichte.



Clemens Thoma, Audienz bei Papst Johannes Paul II., am 30. Oktober 1997, anlässlich des Colloquio Intraecclesiale: „Radice dell’ Antigiudaismo in Ambiente Cristiano“, 30. Okt. bis 1. Nov. 1997 (vgl. S. 81-87 in d. Heft).

Prof. Thoma war und ist ein begehrter Referent auf Katholikentagen und Evangelischen Kirchentagen, aber auch bei sonstigen Veranstaltungen im christlich-jüdischen Dialog. Seinen wissenschaftlichen Rang kann ein Gratulationswort nicht darstellen; das haben u. a. diejenigen getan, die ihn mit einer Festschrift zum 60. Geburtstag geehrt haben.

Thoma ist auch Konsultor für Fragen der kirchlichen Beziehungen zum Judentum beim Vatikanischen Einheitssekretariat und einer der sechzig Fachleute, die vom 30. Oktober bis 1. November 1997 mit dem Papst über die Wurzeln des Antisemitismus im christlichen Bereich beraten haben. Als Mitherausgeber ist Thoma verantwortlich für die Darstellung jüdischer Geschichte bei der „Theologischen Realenzyklopädie“. Er ist Mitglied der Redaktionskommission der „Judaica“ und war seit 1971, bis zum Ausscheiden von Frau Dr. Gertrud Luckner, Mitherausgeber des „Freiburger Rundbriefs“. Dort hat er zahlreiche Beiträge und vor allem 79 Rezensionen publiziert.

Am 6. März 1994 erhielt Thoma zusammen mit dem verstorbenen J. J. Petuchowski die Buber-Rosenzweig-Medaille. Der hochangesehene jüdische Professor Ernst Ludwig Ehrlich aus Basel bezeichnet in seiner Laudatio den katholischen Priester Thoma als einen Mann, *„der durch seine Existenz der Welt zeigt, daß man nicht Christ sein kann, ohne die Wurzeln dieses Christentums zu begreifen ...“* Mit dem Wiedererscheinen des „Freiburger Rundbriefs“ NF 1993/94 liegen bis jetzt 17 Hefte vor, die Thoma als Hauptschriftleiter verantwortet. Er hat aus dem in seiner Art einmaligen „Freiburger Rundbrief“ ein modernes Dialogheft gemacht, das viermal im Jahr erscheint und dessen Inhalte jüdische wie christliche Stimmen vernehmbar machen, das Zeitgeschehen einfangen und, soweit möglich, einen Einblick in die kaum überschaubare Landschaft der Buchproduktion zum christlich-jüdischen Dialog geben. Unverwechselbar sind die jedem Heft mit auf den Weg gegebenen Editorials, Thomas Domäne. Hier liegt ein weiteres wirkliches Novum gegenüber dem ehemaligen „Freiburger Rundbrief“ vor.

Wir können nur hoffen, daß der Mut von Prof. Thoma, auch heiße Eisen anzufassen, seine schier unerschöpfliche Schaffenskraft und seine große Kompetenz im christlich-jüdischen Dialog weiterhin ihren Niederschlag und vor allem Gehör bei den Verantwortlichen findet.

Immerhin erhält der „Freiburger Rundbrief“ auch die Unterstützung der katholischen Deutschen Bischofskonferenz und wird von einer steigenden Anzahl treuer Abonnentinnen und Abonnenten getragen. Sie alle werden es Prof. Thoma danken, und das wird ihm Ansporn sein, den Weg in die kommenden Jahre entschlossen weiterzugehen.

Alwin Renker

In memoriam

Am 23. Oktober 1997 verstarb der jüdische Religionsphilosoph *Prof. Dr. Pinchas Lapide*, Träger des Verdienstkreuzes der Bundesrepublik Deutschland und anderer hoher Auszeichnungen, im Alter von 74 Jahren. Lapide gilt als

engagierter Wegbereiter im christlich-jüdischen Dialog. Seiner Frau Ruth, die mit ihm in den vergangenen Jahren in Frankfurt, ihrer Wahlheimat, tatkräftig und fachkompetent wirkte, gilt unsere aufrichtige Anteilnahme.

Pinchas E. Lapide wurde 1922 in Wien geboren. Nach der Flucht aus einem Konzentrationslager der Nazis wanderte er 1940 nach Palästina aus. Seit 1951 war er für Israel als Politiker, Diplomat und Universitätslehrer tätig. Lapide promovierte in Köln mit der Arbeit „Hebräisch in den Kirchen“ und lehrte als Professor an der Bar-Ilan Universität, Ramat-Gan, Israel. Ab 1969 lebte Pinchas Lapide in Deutschland. Ab den 70er und 80er Jahren schrieb er zahlreiche Bücher – inzwischen sind es vierzig –, deren Achse, von wo aus er dachte und argumentierte, die Gestalten von Jesus und Paulus waren, auch wenn die Themen differenziert und variiert sind: von „Jesus in Israel“ (1970) bis „Jesus – ein gekreuzigter Pharisäer?“ (1990), „Paulus, zwischen Damaskus und Qumran“ (3. Aufl. 1995). Schon früh wählte Lapide auch die buchstäbliche Dialogform, wenn er Bücher publizierte, zu denen er renommierte ev. Theologen wie W. Pannenberg, J. Moltmann, U. Luz, U. Wilckens, M. Stöhr, P. Stuhlmacher, auf kath. Seite H. Küng (Jesus im Widerstreit, 1976), F. Mußner und K. Rahner gewinnen konnte (Heil von den Juden?, 1983). Der Katholik Rahner sieht es im letztgenannten Buch als seine Pflicht an, *das „Nein“ der Juden zu Jesus als Messias im Heilsplan Gottes als aus einem positiven Verhältnis zu Gott entspringend zu interpretieren*. In diese Zeit fällt ein Wort von Lapide, das ihn berühmt gemacht hat: Die Entfeindungslove („Wie liebt man seine Feinde? Mit einem Juden die Bergpredigt lesen“, FrRu 35/36 [1983/84] 92 ff.). Der „Berglehre“ entnimmt Lapide, *seinen „Hassern“ nicht in emotionaler Liebe, was über Menschenkraft ginge, wohl aber in Nüchternheit und Zielstrebigkeit mit vertrauensbildenden Maßnahmen zu begegnen*. Bei allen Paulus-Themen von Lapide blitzt durch, daß er Paulus die, wie er sie nennt, „christologische Überformung“ des Jesus von Nazaret nicht abnimmt.

Der Einfluß, den Lapide auf die Beseitigung von antijüdischen Positionen in Religionslehrbüchern evangelischer wie katholischer Provenienz nahm, ist beträchtlich. Daß Lapide im Gegenzug die richtige Darstellung Jesu und des Christentums in israelischen Schulbüchern überprüft hat (vgl. „Ist das nicht Josephs Sohn?“ 1976, 4. Aufl. 1994), spricht für seine Wahrheitslove.

Auf zahlreichen evangelischen Kirchentagen und auf Katholikentagen trat Lapide in Erscheinung. Er nutzte, wie kein anderer Jude in Deutschland, Radio- und Fernsehvorträge, Zeitungsaufsätze, Interviews und Diskussionsforen, nicht zuletzt seine Stellung als Hochschulprofessor, um einem breiten Publikum sein Anliegen einer jüdisch-christlichen Verständigung nahezubringen. Seine journalistische Darstellungsgabe half ihm dabei, nicht immer zur

Freude der theologischen Zunft. Manchmal schoß Lapide auch über das Ziel hinaus, da man bei theologischen Laien das Vermögen, zwischen einer probablen Hypothese und einer gesicherten Erkenntnis zu unterscheiden, nicht immer voraussetzen kann. Aber selbst seine wissenschaftlichen Kontrahenten können ihm nicht Halbheiten, eher glühende Leidenschaft vorwerfen.

Lapides Buch „Rom und die Juden“ (1967) ließ von jüdischer Seite her, anders als Rolf Hochhuths „Stellvertreter“, Papst Pius XII. insofern Gerechtigkeit widerfahren, als Lapide, der wohl das Vorhandensein des christlichen Antisemitismus veranschlagte, doch auch die Hilfen aufzählte, die Juden von seiten des Vatikans erfuhren, obwohl Lapide sich gewünscht hat, Pius XII. wäre mutiger gewesen. Papst Pius XI. und seine Enzyklika „Mit brennender Sorge“ (1937), aber auch Johannes XXIII., den Lapide verehrte, und Paul VI. sind von Lapide positiv gewürdigt worden.

Einer intendierten Auflösung des christlichen Glaubens in Ethik setzt Lapide das Handeln im Sinne Jesu entgegen und mahnt, bei der (von Christen geglaubten) angebrochenen Gottesherrschaft die Vertikale nicht zu unterschlagen, auch wenn er als Jude einen gekommenen Messias Jesus nicht anerkennen kann.

Die von Lapide bei jüdischen Autoren festgestellte „Jesuswelle“, die in einem Vierteljahrhundert weit mehr Jesusbücher produzierte, als in den 18 vorangegangenen Jahrhunderten, gilt auch für Lapides Aufbruch, mit seinem Leben einer Verständigung zwischen Juden und Christen zu dienen. Wir haben ihm dafür zu danken.

Alwin Renker

Notizen

Ignatz Bubis, Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, hat die **Einbeziehung der Muslime in die bisher christlich-jüdische „Woche der Brüderlichkeit“** angeregt. Der Vorschlag ist von Vertretern der in Deutschland lebenden Muslime begrüßt worden. In einer offiziellen Stellungnahme des in Bonn residierenden Islamrats hieß es: *„Die Einbeziehung der Muslime wird die ‚Bruderschaft in Abraham‘ sichtbar machen und ein deutliches Zeichen dafür setzen, daß Ju-*

den, Christen und Muslime begriffen haben, daß die Erhaltung und Bewahrung der Schöpfung, die Schaffung eines dauerhaften und gerechten Friedens und die Verwirklichung von mehr Menschlichkeit in unseren Gesellschaften ein Auftrag ist, der ihnen von Gott gemeinsam anvertraut wurde.“ Bubis hat damit eine Anregung von Bundespräsident Roman Herzog aufgegriffen, den interreligiösen und interkulturellen Dialog stärker zu fördern.

Nach Angaben des schwedischen Historikers Bruchfeldt waren **in Schweden** von nationalsozialistischen Organisationen seit Anfang der dreißiger Jahre **Listen für die Deportationen jüdischer Bürger** in die Todeslager vorbereitet worden. Die bis in die fünfziger Jahre weitergeführten geheimen Listen enthalten detaillierte Angaben über 20 000 Juden. Ein Verzeichnis der Nazi-Bewegung „Sveaborg“ enthält Angaben über 5000 weitere Personen jüdischer Abstammung.

Fünf Jahre nach dem Brandanschlag auf die Baracken 38 und 39 der Gedenkstätte Sachsenhausen ist am 9. November 1997 in Anwesenheit von mehr als sechzig Überlebenden die **Dauerausstellung „Jüdische Häftlinge im Konzentrationslager Sachsenhausen 1936-1945“** eröffnet worden. Angesichts eines erneuten Erstarkens rechtsradikaler Kräfte mahnte der brandenburgische Ministerpräsident Manfred Stolpe: *„Unsere Aufgabe ist es, den Anfängen zu wehren, wachsam zu sein, zu Zivilcourage und zum Widerstand gegen jede Form von Unrecht und Ausgrenzung zu ermutigen.“*

Seit vierzig Jahren leistet das **„Rutengberg Institute for Youth Education“**, Haifa, durch sein Austauschprogramm für religiös motivierte, kirchliche Gruppen aus Deutschland einen beachtlichen **Beitrag zum guten Verständnis und zur Freundschaft zwischen Israel und Deutschland**. Vorträge, Besichtigungen und Begegnungen helfen den Jugendlichen, die komplizierte Rolle von Judentum, Christentum und Islam zu verstehen und Gesellschaftsstrukturen und Kulturen kennenzulernen.

Zum Gedenken an Papst Johannes XXIII. und Jules Isaac pflanzten am 4. April 1997 in der Nähe von Nazaret Bischof Loris Capovilla, ehemaliger Sekretär des Papstes, und Piero Albina, italienischer Präsident des Jüdischen Nationalfonds, einen Ölbaum – symbolisch für einen **Wald der Versöhnung** – und enthüllten ein Denkmal in Erinnerung an die zwei großen Männer des jüdisch-christlichen Dialogs. Bischof Capovilla faßte die Bedeutung der Feier zusammen mit den Worten: *„Hände und Herzen haben sich im Wald verbunden, wie Christen und Juden dank der Offenbarungsschriften verbunden sind.“*

Patriarch Bartholomaios I. von Konstantinopel äußerte sich als erster Ökumenischer Patriarch anlässlich eines Besuches des Holocaust-Museums in Washington am 21. Oktober 1997 **zum Massenmord an den Juden** mit den Worten: *„Schweigen angesichts von Ungerechtigkeit, Schweigen angesichts von hilflosem Leiden, Schweigen angesichts der Dunkelheit der bitteren Nächte von Auschwitz darf sich nie wiederholen.“*

Am ersten Tag des Chanukka-Festes 1997 (5758) wurde in über 30 Ländern **zum 50. Jubiläum des Staates Israel** von den offiziellen Landesvertretern **die erste Chanukkakerze entzündet**. Im Vatikan fand die Zeremonie neben dem Olivenbaum statt, der im Jahre 1965 nach der Verabschiedung der Konzilerklärung „Nostra aetate“ gepflanzt worden war. Israels Vatikan-Botschafter Aharon Lopez sah in der Handlung einen Beleg *„für die Normalisierung unserer Beziehungen und ein wichtiges Kapitel im historischen Prozeß der Versöhnung“*.

zwischen Juden und der katholischen Kirche“. Entzündet wurde die Kerze von Edward Kardinal Cassidy, Präsident des Ökumenischen Rates und der Kommission für jüdisch-christliche Beziehungen, in Anwesenheit von Erzbischof Jean-Louis Tauran, „Außenminister“ des Vatikans, Israels Vize-Regierungschef Mosche Katzav, hoher Kurienvvertreter sowie Repräsentanten des Judentums und des Staates Israel.

Zum 50jährigen Bestehen Israels wird ab April 1998 ein per Satellit und Kabel zu empfangendes **jüdisches Fernsehprogramm für Europa** unter dem Namen „Shalom Channel Europe“ (SCE) starten. Das neue Fernsehprogramm, als Pay-TV konzipiert, soll so objektiv wie möglich informieren und aus der Vielfalt heutigen Judentums berichten. SCE wird sowohl für interreligiöse Themen wie auch für die großen philosophischen und kulturellen Strömungen der Gegenwart offen sein.

Jüdische KZ-Opfer in Osteuropa erhalten künftig bis zu 250 DM **Monatsrente**. Darauf verständigten sich Bonn und die Jewish Claims Conference. Bonn wird von 1999 an innerhalb von vier Jahren eine Stiftung mit 200 Million Mark dotieren, die die Auszahlung an rund 18 000 Berechtigte organisiert. Insgesamt hat damit die Bundesregierung seit 1991 fast 1,8 Milliarden Mark für Entschädigungsleistungen in Osteuropa aufgewandt.

Nach dem Beispiel der katholischen Kirche in Italien wurde der **17. Januar** auch von der katholischen Kirche in Polen zum **Tag des Judentums** erklärt. Der Tag soll Katholiken Gelegenheiten bie-

ten, sich über das Judentum zu informieren. Die entsprechende Informationsbroschüre wirbt mit dem Motto: „*Wer Jesus Christus begegnen will, trifft auf das Judentum.*“

Mit einer photographischen **Häuser-Dokumentation** regte Gailingen, eine kleine Gemeinde am Oberrhein, seine Bürger an, sich mit dem Schicksal seiner einstigen jüdischen Einwohner auseinanderzusetzen. Bereits seit 1653/54 dokumentiert, hatte Gailingen 1858 nach Mannheim und Karlsruhe die drittgrößte jüdische Gemeinde in Baden. 1940 wurden alle badischen Juden nach Gurs in Südfrankreich deportiert.

Im Rahmen der Müllheimer Friedenswochen (Nov. 1997) organisierte Udo Grotz, Religionslehrer am Markgräfler Gymnasium in Müllheim, mit seinen Schülern und Schülerinnen eine **Suche nach den Spuren jüdischen Lebens** bei einem Rundgang zu Gebäuden, in denen einst Juden wohnten.

Im Gedenken an Pater Heinrich Middendorf SCJ (vgl. FrRu NF 2/1995, 185-195 und 4/1997, 77) erhielt am 18. April 1997 die frühere Rektoratsschule seiner Heimatstadt Aschendorf aus Anlaß ihres hundertjährigen Jubiläums den Namen „**Heinrich-Middendorf-Realschule-Aschendorf**“. Der niedersächsische Kultusminister Rolf Wernstedt sagte dazu in seinem Festvortrag: „*Es sind ja nicht die großen Helden, die zum Nachahmen taugen. Heinrich Middendorf, der in seinem Leben gar nicht auffällig war, hat Menschen seiner unmittelbaren Umgebung unter Inkaufnahme seines eigenen Lebens gerettet und damit ein Vorbild für alltägliches Verhalten gegeben.*“ In

Stegen, wo Pater Middendorf von 1942 bis 1945 neun Menschen jüdischer Abstammung versteckt gehalten hatte, wurde am 11. Juni 1997 unter der Leitung von Bürgermeister Siegfried Kuster der erste Spatenstich zum Bau einer „**Seniorenwohnanlage Pater Middendorf**“ getätigt.

Am 27. Januar 1998, dem **53. Jahrestag der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz**, wurde in Deutschland bundesweit der Opfer des Nationalsozialismus gedacht. Die Gedenkrede im Bundestag hielt der israelische Historiker Yehuda Bauer, Direktor des Internationalen Zentrums für Holocaust-Studien der Gedenkstätte Yad Vashem. Bauer betonte, daß mit dem Holocaust ein besonderer Völkermord stattgefunden habe – „total, global, rein ideologisch“ – und mahnte, daß er sich in einer ähnlichen Weise wiederholen könne. Sich der Verbrechen der Nationalsozialisten zu erinnern sei nur ein erster Schritt: zu lernen und zu lehren ist der nächste verantwortungsvolle Schritt. Bundestagspräsidentin Rita Süßmuth sagte, es sei notwendig, sich den bedrückendsten Wahrheiten der deutschen Geschichte zu stellen, nicht

nur um der Opfer willen. Die Erinnerung befreie auch und gebe Kraft, die Zukunft zu bestehen. Ein Volk, das seiner Vergangenheit nicht ausweiche, beuge nationalem Wahn und Selbstüberschätzung vor. Auf einem Friedhof in Wolfsburg fand eine Gedenkstunde anderer Art statt. Schülerinnen gedachten der wehrlosen Opfer des Nationalsozialismus. Sie trugen Schilder mit Namen, Geburts- und Todesdatum von Babys und Kleinkindern.

In Berlin, Bahnhof Grunewald, wurde am Gleis siebzehn, dem „Deportationsgleis“, von der Deutschen Bahn ein Mahnmal eingeweiht. Anwesend waren der Vorsitzende des Zentralrats der Juden, Ignatz Bubis, der Regierende Bürgermeister Diepgen und der Vorstandsvorsitzende der Deutschen Bahn AG, Ludewig. Am 18. Oktober 1941 war von dort der erste „Judentransport“ abgefahren. Mit 186 Zügen waren 55 696 Berliner Juden nach Theresienstadt, Auschwitz und Lodz transportiert worden, die meisten von Gleis siebzehn. Das Mahnmahl an diesem geschichtsbelasteten Ort soll die Erinnerung an einen konkreten Aspekt der Judenvernichtung wachhalten.

Leser-Echo

Simon Lauer, Basel, erwidert zu ‚Werblowsky contra Lavater‘ (FrRuNF 1/1998, 79): Die von Werblowsky angesprochene Indiskretion ist begangen worden; aber nachweislich nicht von Lavater. Zudem sollte man doch auch „*peschat* in Lavater sagen“ (Moses Mendelssohns Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd. 7, 27-31.) Goethe als Autorität? Nach anfänglich intimer Freundschaft hat sich Goethe (nicht aus moralischen Gründen!) von Lavater so weit wegentwickelt, daß er ihn mit Hohn und Spott übergießt. Wenn es denn überhaupt ein Mensch war, der Mendelssohn das

Grab geschaufelt hat, so war es Jahre später Friedrich Heinrich Jacobi. Er tat es, applaudiert von mehreren großen Geistern, unter ihnen Goethe, der Mendelssohn „jüdische Pfiffe“ unterstellte.

C. C. Aronsfeld, Harrow, England, schreibt zu Silvia Käppeli „Der religiöse Umgang mit Leiderfahrungen bei Juden und Christen“ (FrRu NF 5/1998, 14-21):

Ich bin ein (ehemals deutscher) Jude, ein ganz gewöhnlicher und jedenfalls kein Theologe. Ich verstehe vor allem nicht die Mitteilung: „Für Juden und Christen ist die Existenz Gottes wichtiger als seine Gestalt.“ Ich habe als Kind gelernt, daß die Existenz Gottes sich offenbart hat, z. B. als er die Juden aus der Knechtschaft in Ägypten befreite. Ich müßte demnach annehmen, daß Gott sich nicht auf Ägypten spezialisiert hat, sondern auch sonst Juden in Not gerettet hat. Aber dann muß ich fragen: wenn er sie aus Ägypten befreite, warum hat er das nicht auch bei der sehr viel größeren Gefahr in Auschwitz getan? Und wenn er das nicht getan hat und ihm das auch nicht nachgetragen wird, obwohl der Psalmist (wie Jesus) fragt: warum hast du mich verlassen?, wie steht es mit der Existenz Gottes und seiner Gestalt? Ich bin nach dem Erlebnis von Auschwitz geneigt zu glauben, daß wenn er dort nicht am Werke war, dann hat er auch nicht die Juden in Ägypten gerettet. Die Existenz Gottes ist unbestritten, aber von einer Gestalt war keine Rede. Ich kann nicht glauben, daß die Existenz Gottes wichtiger ist als seine Gestalt. Ich bin bereit, an eine Existenz zu glauben, aber daß Gott nur „weint“, wie ein Theologe sagt, genügt nicht: das tun wir alle. Von Gott als einer Gestalt dürfen wir erwarten, daß er etwas tut.

Günter Raacke, Edermünde, sandte uns folgenden Ergänzungsvorschlag zum Credo:

Ich glaube an Gott,
den Vater, den Allmächtigen,
den Schöpfer des Himmels, der Erde **und der Tora,**
die er seinem Volke Israel anvertraut hat,
und an Jesus Christus,
seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn, ...

Mit dieser Formulierung soll die durch die unsagbaren Leiden der Schoa den sich um Erkenntnis mühenden Christen vermittelte Glaubenswahrheit ausgedrückt werden, daß Gott, in derselben Weise wie er die sichtbaren Dinge – Himmel, Erde, Menschen, Tiere, Pflanzen – geschaffen hat, *am Anfang* auch die Tora geschaffen hat. Das Wort Tora umfaßt Weisung, Anweisung, Instruktion und Normsetzung, Zuspruch wie Anspruch, Gebot wie Geschichte der Zuwendung, Einheit von Gesetz und Evangelium, Einheit des göttlichen Wortes und Willens (siehe Crüsemann: Die Tora, 1992, S. 7/8). Es muß der hebräische Originalausdruck verwendet werden, weil es keine adäquate Wortübersetzung gibt. Das Judentum soll also nach Maßgabe seines eigenen Selbstverständnisses zum Inhalt christlichen Glaubens und christlicher Glaubensverkündigung werden.

Impressum

Herausgegeben vom Freiburger Rundbrief e.V. (1. Vorsitzender GProf. Msgr. Dr. Alwin Renker, 2. Vorsitzender Prälat Dr. Georg Hüssler) mit Unterstützung der Deutschen Bischofskonferenz.

Hauptschriftleiter: Prof. Dr. Clemens Thoma
geschäftsführende Schriftleiterin: Elisabeth Weidinger

Konsultorinnen und Konsultoren: Prof. Dr. Jürgen Ebach, Bochum; Pater Dr. Willehad Eckert, Düsseldorf; Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel; Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden; Prof. Dr. Hildegard Gollinger, Merzhausen; Prof. Dr. Monika K. Hellwig, Washington/USA; Akademiedirektor Hans Hermann Henrix, Aachen; Prälat Dr. Georg Hüssler, Freiburg; Prof. Dr. Franz Mußner, Passau; Dr. Gertrud Rapp, Freiburg; Prof. Dr. Martin Stöhr, Siegen; Dr. Eugen Walter, Freiburg; Prof. Dr. Erich Zenger, Münster

Der Freiburger Rundbrief Neue Folge will die judenfeindliche Vergangenheit der Christen und Nichtchristen insbesondere in der Bundesrepublik Deutschland aufarbeiten, die Erfahrungen der jüdisch-christlichen Begegnung mit Menschen aus möglichst vielen Ländern teilen und die Freundschaft mit dem jüdischen Volk vertiefen.

Bezugsbedingungen:

Der Freiburger Rundbrief Neue Folge erscheint vierteljährlich.

Als Anteil zur Deckung der entstehenden Kosten gilt eine unverbindliche Preisempfehlung von jährlich 40,- DM/sFr, 280,- öS, Einzelheft 15,- DM/sFr, 100,- öS.

Der Freiburger Rundbrief e.V. ist gemäß dem Freistellungsbescheid des Finanzamtes Freiburg vom 30. 4. 1996 als Körperschaft berechtigt, „entsprechende Spendenbescheinigungen für steuerliche Zwecke auszustellen“. Für Spenden unter 100,- DM gilt der Überweisungsträger als Beleg.

Bestellungen, Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare bitte an die Geschäftsstelle.

Konten: LIGA Spar- und Kreditgenossenschaft eG München, BLZ 750 903 00,
Konto-Nr. 22 158 45
Postbank Karlsruhe, BLZ 660 100 75, Postgiro Kto-Nr. 1406 00-756
Schweizerische Bankgesellschaft, Basel/Schweiz, Konto-Nr. 902570.01 V

Geschäftsstelle: Freiburger Rundbrief, Habsburgerstr. 107, D-79104 Freiburg,
Tel. (07 61) 38 67 90, Fax (07 61) 3 86 79 14

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

Vorbemerkung der Redaktion

Dieses Heft des Freiburger Rundbriefs hat drei dominante Themen: Das Vatikanische Entschuldigungsdokument vom 16. März 1998, das 50jährige Jubiläum des Staates Israel und die Erinnerungsgeburtstage zweier bedeutender jüdischer Geistesmäner. Der Staat Israel kommt in der Aachener Tagung „1938 – 1948 – 1998: Verfolgung und Zerstörung, Neuaufbau und Zukunftsfähigkeit“ zur Sprache und – mehr indirekt – im Aufsatz von Daniel Krochmalnik „Der Nabel der Welt. Die Sonderstellung Jerusalems in der jüdischen Tradition“. Die beiden „Geburtstagskinder“ sind Leo Baeck (125 Jahre) und Gershom Scholem (100 Jahre). Ihr Denken wird in den Beiträgen „Konfrontation führt zum Dialog“ und „Wissenschaft des Judentums zwischen Berlin und Jerusalem“ aufgegriffen.

Vatikanische Reue – mit Einschränkungen

Clemens Thoma

Kommentar zum Dokument „Wir erinnern uns“

Am 16. März 1998 veröffentlichte die Vatikanische „Kommission für religiöse Beziehungen mit den Juden“ das Dokument „*Wir erinnern uns: Nachdenken über die Schoa*“. Bei der Präsentation wies der Leiter dieser gesamtkirchlichen Kommission, Kardinal Edward Idris Cassidy, auf die elfjährige Kompositionszeit des neuen Dokumentes hin: Am 31. August 1987 hatte Kardinal Johannes Willebrands vor dem „Internationalen jüdischen Komitee für interreligiöse Konsultationen“ angekündigt, der Vatikan plane ein Schreiben über die Schoa und über die historische und gegenwärtige Haltung der Katholischen Kirche zu diesen millionenfachen Mordtaten am jüdischen Volk. Am folgenden Tag, am 1. September 1987, hatte Papst Johannes Paul II. vor den versammelten jüdischen Repräsentanten betont, die geplante Veröffentlichung sei „*wichtig für Kirche und Welt*“. Das jüdische Volk sei „*in der heutigen Welt eine Autorität des Gewissens*“, die Schoa sei „*eine Warnung, ein Zeugnis und ein stiller Schrei für die ganze Menschheit*“. Diese Ankündigungen weckten große Hoffnungen: Endlich wird die Kirche reuig zu ihrer (Mit-)Schuld an der Vernichtung der Juden in Auschwitz und anderswo stehen und deutliche Konsequenzen daraus ziehen!

Seit der Veröffentlichung des Dokuments „*Wir erinnern uns*“ breitet sich eine Welle der Enttäuschung, des Zorns und der Vorwürfe bei Juden und Christen, bei Historikern, Journalisten und Erziehern aus. Im Folgenden werden zunächst einige Reaktionen wiedergegeben. Dann wird „*Wir erinnern uns*“ von prinzipiellen Überlegungen her kritisch beleuchtet. Unbefriedigende Passagen des Dokumentes werden im dritten Abschnitt angeleuchtet. Abschließend geht es um einen kurzen Blick auf künftige Wegstrecken im jüdisch-christlichen Dialog.

1. Einige Reaktionen

„Der Berg kreißte und gebar eine Maus!“ Dieses geflügelte Wort wurde nicht nur vom Präsidenten des Zentralrats der Juden in Deutschland, Ignatz Bubis, zur Charakterisierung des Dokumentes über die Schoa verwendet. Viele Zeitungen drückten sich ähnlich aus. Das Vatikanische Schreiben sei eine gequälte Halb-Reue und ein Versuch, sich und seine Repräsentanten aus der Schuldverstrickung herauszulotsen. Dadurch werde der christliche Antijudaismus, der dem Naziantisemitismus Kraftstoff geliefert habe, verharmlost. Der World Jewish Congress reagierte bereits am Tag der Veröffentlichung mit fünf Zeilen: *„Jene von uns, die sich am Dialog (mit der Kirche) beteiligen, haben noch keinen Erfolg gehabt. Immerhin aber gibt es im Vatikanischen Dokument Passagen, die ohne Zweifel willkommen sind: Aber gegenüber den Erklärungen der katholischen Bischofskonferenzen von Frankreich und Deutschland ist die Vatikanische Erklärung von geringerer Aussagekraft. Der sonst viel Verständnis für die Katholische Kirche aufbringende Leon Klenicki, Direktor der Abteilung für interreligiöse Probleme der Anti-Defamation League, taxierte das „Wir erinnern uns“-Dokument als „sehr schwach“, „eine wirkliche Beleidigung und einen Vorwand für eine Verteidigung Pius XII.“. „Die Kirche hat bestenfalls eine erste Stufe erklommen auf einer langen Treppe der Reue und der Buße“, meinte ein katholischer Prälat.“*¹

2. Grundsätzliche Fragen

Mehrere Sätze und Abschnitte von „*Wir erinnern uns*“ knüpfen an die Papstansprache vom 31. Oktober 1997 an.² Die schwache Stelle der damaligen be-

1) Vgl. weitere Reaktionen in der *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 4. April 1998, S. 12 (Verfasser: Jörg Bremer), sowie *Dialog*, christlich-jüdische Informationen (1998), Wien, Nr. 30.

2) Vgl. die Publizierung und Kommentierung der Papstansprache im letzten FrRu 5 (1998), Heft 2, 81-87.

merkwürdigen Ansprache des Papstes vor Historikern, Schoa-Forschern, Judaisten und Theologen wurde schnell von vielen bemerkt: *„In der Tat waren in der christlichen Welt – und ich spreche nicht von der Kirche als solcher – irrige und ungerechte Interpretationen des Neuen Testaments bezüglich des jüdischen Volkes und seiner angeblichen Schuld allzu lange Zeit in Umlauf gesetzt.“* Wer oder was ist denn „die Kirche als solche“, die schuldlos sein soll und als „immaculata“ von den „ungehorsamen Söhnen und Töchtern“ abgehoben werden dürfte? Im Zusammenhang mit der Schoa, diesem *„untilgbaren Schandfleck in der Geschichte des zu Ende gehenden Jahrhunderts“*,³ ist jegliche Grenzziehung zwischen der inneren Würde der Kirche und ihren sündigen Gliedern Ausdruck einer ängstlichen Verteidigungshaltung. Im Vatikan herrscht offensichtlich die Angst vor einer Demontage der „Kirche als solcher“ angesichts der Mitschuld vieler gläubiger, halbgläubiger, säumiger und nicht-mehr-gläubiger Katholiken an der Katastrophe der Judenvernichtung und auch der Vernichtung tapferer christlicher Glaubenshelden in der Nazizeit. Die deutschen Bischöfe haben im Jahre 1988 anlässlich der 50. Wiederkehr der „Kristallnacht“ (8./9. Nov. 1938) richtig gesagt: *„daß die Kirche, die wir als heilig bekennen und als Geheimnis verehren, auch eine sündige und der Umkehr bedürftige Kirche ist“*.⁴

Es würde der Kirche gut tun, wenn sie sich zu Herzen nähme, daß auch die jüdisch-verbindliche rabbinische Tradition den Volk-Gottes-Charakter des Judentums als heilig und sündhaft sieht. In einem rabbinischen Kommentar zur Pesach-Perikope (Ex 12) wird mit einem schönen Gleichnis gesagt, daß sich im alltäglichen Gerichtswesen Ankläger und Verteidiger eines Angeklagten feindlich gegenüberstehen.

„Aber der Heilige, gelobt sei Er, sei nicht so: Er trägt die Verteidigung und die Anklage vor.

Einerseits sprach Er: *„Wehe dem sündigen Volk“ (Jes 1,4)*. Andererseits: *„Öffnet die Tore, daß einziehe das gerechte Volk“ (Jes 26,2)*.

Einerseits: *„Wehe dem schuldbeladenen Volk“ (Jes 1,4)*. Andererseits: *„Dein Volk besteht aus lauter Gerechten“ (Jes 60,21)*.

Einerseits: *„Verderbenbringende Söhne“ (Jes 1,4)*. Andererseits: *„Und alle deine Söhne sind Jünger des Ewigen“ (Jes 54,13)*.

3) So Johannes Paul II. im einleitenden Brief an Kardinal Cassidy anlässlich der Veröffentlichung von *„Wir erinnern uns“* (s. u. S. 177).

4) Vgl. Herder Korrespondenz Heft 4, 1998, 166; zuvor schon in der Dezemberrummer 1988, 568.

Einerseits: ‚*Same von Bösewichten*‘ (Jes 1,4). Andererseits: ‚*Unter den Völkern wird ihr Same bekannt*‘ (Jes 61,9).

Einerseits: ‚*Auch wenn sie ihre Gebete vermehren, höre ich nicht*‘ (Jes 1,15).

Andererseits: ‚*Schon bevor sie rufen, werde ich antworten*‘ (Jes 65,24).

Einerseits: ‚*Eure Monate und eure Feste hasse ich*‘ (Jes 1,14). Andererseits: ‚*Es wird sein: Monat um Monat ... wird alles Fleisch kommen, um vor mir anzubeten*‘ (Jes 66,23).

Weshalb heißt es ‚eure Monate‘ (Jes 1,14)? ‚*Weil die Monate ein Geschenk für Israel sind*‘! Es heißt ja: ‚*Dieser Monat sei für euch*‘ (Ex 12,2).⁵⁵

Auch das erwählte Gottesvolk der Juden sieht sich also als „simul justus et peccator“, als stets in der Heiligkeit aufgehobenes und in die Sünde hineinverstricktes Volk des Ewigen. Statt die Heiligkeit der Kirche ängstlich zu hüten, müßten die Verantwortlichen angesichts der Schuldhaftigkeit zum „Sowohl als Auch“ der Kirche stehen. Sie ist miserable Sünderin und stets in der Verzeihung stehende Braut. Auch von ihrem Christusverständnis her dürfte die Kirche nicht nur defensiv reagieren, wenn ihr Verfehlungen Einzelner oder ganzer Gruppen vorgeworfen werden. Christus hat ja auch die Sünden anderer – aller – getragen! Sollte dies die Kirche in der Nachfolge Christi nicht auch tun? Dem Dokument „*Wir erinnern uns*“ haftet noch ein Ausdruck zentralkirchlicher Kleingläubigkeit an.

3. Kritik an einzelnen Abschnitten

Die Abschnitte I („*Die Tragödie der Schoa und die Pflicht, sich zu erinnern*“) und II („*Woran wir uns erinnern müssen*“) sind kaum zu beanstanden. Sie werden, wenn es um die weitere Vermeidung des Antisemitismus gehen wird, zu guten Motiven verhelfen.

Der erste Absturz geschieht im dritten Hauptabschnitt: „*Die Beziehungen zwischen Juden und Christen*“. Die Wahl der geschichtlichen Reminiszenzen über christlich-antijüdische Haltungen und Aggressionen ist unglücklich und mit unnützen Nebenbemerkungen aufgefüllt. Weder die mittelalterlichen Kreuzzüge mit ihren blutigen Ausschreitungen gegen jüdische Gemeinschaften werden erwähnt, noch die Vertreibungen der Juden aus Spanien/Portugal am Ende des 15. Jahrhunderts. Auch die zugespitzten antijüdischen Aussagen und Vorkehrungen der Reformations- und Gegenreformationszeit finden keine Erwähnung.

5) Zit. aus Clemens Thoma/Hanspeter Ernst, *Die Gleichnisse der Rabbinen III*, BerR 63-100; ShemR 1-22. JudChr 16, Bern 1996, 259.

Bezüglich der Zeit der „Aufklärung“ – „... bis zum Ende des 18. Jahrhunderts“ – wird zwar zugegeben, daß „die jüdische Minderheit oft als Sündenbock genommen und so zum Opfer von Gewalt, Plünderungen bis hin zu Massakern“ mißbraucht wurde. Eher unterkühlt wird hingegen von dem im 19. Jahrhundert aufkommenden „falschen Nationalismus“ statt deutlicher vom Rassismus gesprochen: Der judenfeindliche Rassismus hatte ja schon um ca. 1900 nicht nur die Zurückdämmung, sondern auch die Vernichtung des jüdischen Volkes deutlich ins Visier genommen. Einige Zeilen später taucht auch der Rassismus-Begriff auf, aber er wird hauptsächlich unter dem Begriff „Nationalismus“ zusammengefaßt. Dadurch werden indirekt die Päpste Pius IX. und Leo XIII. geschont, die sehr fleißig und exakt in der Verurteilung von Häresien und weltlich-antikirchlicher Bewegungen waren, denen es aber nicht einfiel, den die Juden an Leib und Leben bedrohenden Rassismus zu verdammen. Eine Verurteilung des Rassismus wäre an der letzten Jahrhundertwende ziemlich leicht gewesen: Bereits auf den ersten Seiten der Bibel wird deutlich gesagt, daß der Mensch – d. h. alle Menschen – nach dem Bild Gottes geschaffen ist (Gen 1,26 f. etc.) und daß es christlich und jüdisch gesehen keine minderwertigen Rassen gibt. Peinlich wirkt dann – bezüglich der Zeit der hitlerischen Machtergreifung – die ruhmvolle Nennung des ambivalenten Kardinals Bertram von Breslau und des gescheiterten Kardinals Faulhaber mit seinen gut gemeinten biblizistischen Abwehrreaktionen gegen die bereits installierte Nazi-Macht. Beide werden in enger Nachbarschaft mit dem heiligmäßigen christlichen Abwehrkämpfer Bernhard Lichtenberg genannt. Statt der Kardinäle Bertram und Faulhaber wäre eher der Berliner Bischof und spätere Kardinal Konrad Graf von Preysing lobend zu erwähnen gewesen.

Ein unglücklicher Abschnitt von „Wir erinnern uns“ ist der vierte: „Nazistischer Antisemitismus und die Schoa“. Der Antijudaismus mit seinen klischeehaften Verdächtigungen und theologischen Feindseligkeiten widerspreche zwar der Lehre der Kirche über die Einheit des Menschengeschlechtes, aber es haben „sich unglücklicherweise auch Christen ... schuldig gemacht“. Die judenvernichtende Naziideologie sei freilich „das Werk eines typischen modernen neuheidnischen Regimes“ gewesen. Die Wurzeln seines Antisemitismus seien „außerhalb des Christentums gewachsen“. Die Nazi-Antisemiten haben sich auch der Kirche entgegengestellt und ihre Mitglieder verfolgt. Etwas zaghaft wird dann erwogen, „ob die Verfolgung der Juden durch den Nazismus nicht auch durch die antijüdischen Vorurteile in den Köpfen und Herzen einiger Christen leichter möglich wurde“. Das Dokument hält dies für möglich, hält dann aber gleich wieder den schonenden Schutzmantel über diese Christen: „Viele wußten nicht das Geringste von der ‚Endlösung‘ ... andere hatten

Angst ... einige zogen Vorteile aus der Situation, andere schließlich trieb der Neid ...“ Zuwenig wird bei der Unterscheidung zwischen dem christlich tradierten Antijudaismus und dem Nazi-Antisemitismus beachtet, daß der kirchlich verfestigte Antijudaismus den Widerstand gegen den neuheidnischen Antisemitismus gelähmt hat. Die kirchliche Verkündigung hätte energisch gegen eingespielte Judenfeindschaften vorgehen müssen. Unbeholfen ist die im vierten Abschnitt sich findende Verteidigung Pius XII., der sich „*persönlich oder durch seine Beauftragten*“ eingesetzt habe, „*um das Leben von Hunderttausenden von Juden zu retten*“. Einseitig ist auch die dazu gemachte lange Anmerkung, worin gesagt wird, daß höchste jüdische Repräsentanten diesem Papst nach dem Krieg für seine Rettungstaten feierlich gedankt haben. Zweifellos bekundete Pius XII. mutig auch öffentlich seinen Protest, und zwar in seiner Weihnachtsansprache vom 24. Dezember 1942, worin er „*die Hunderttausende(n) von Personen (beklagt), die ohne eigene Schuld nur aus Gründen der Nationalität oder der Abstammung zum Tod oder zu einem fortschreitenden Untergang bestimmt sind*“. Freilich verstärkt die Verteidigung Pius XII. beim Leser/bei der Leserin den Eindruck, daß es weniger um Entschuldigung und Buße geht, als vielmehr um kirchliche Selbstverteidigung. Mit ein bißchen literaturkritischem Gespür kann außerdem aus dem Text geschlossen werden, daß eine einseitige Verteidigung Pius XII. nicht im ursprünglichen Entwurf der *Kommission für religiöse Beziehung mit den Juden* gestanden hat, sondern von seiten anderer vatikanischer Instanzen hineingefügt worden ist. Ein jüdischer Gesprächspartner des Vatikans sagte mir, der erste Entwurf habe keine Bemerkung über Pius XII. enthalten. Die schwierige Rolle Pius XII. während des Krieges hätte nicht thematisiert werden sollen.

4. *Schlußbemerkungen*

Man müßte das Dokument „*Wir erinnern uns*“ etwa um die Hälfte kürzen und in dieser verkürzten Form neu herausgeben. Zwischen allen inkriminierten Einschüben und Apologetismen enthält es echte reuige und zukunftsweisende Aussagen! Wenn Kürzungen nicht verkraftbar sind, bleibt das Jubel- und Versöhnungsjahr 2000 als Hoffnung. Das Reue- und Versöhnungsbekenntnis des Papstes als dem Vertreter auch sündiger, judenfeindlicher und irrender Christen wird dann hoffentlich vielen enttäuschten Menschen Mut zu Reue und Versöhnung geben. Die Kirche muß sich jedenfalls zur Erkenntnis durchringen, daß sie zwar als Mit-Volk-Gottes in Glaubens- und Sittenfragen

unfehlbar ist, daß sie aber nicht dagegen gefeit ist, Falsches und Verderbliches zu verkünden und zu tun. Wenn sie dies verdeutlicht, dann wird sie von vielen Menschen wieder in ihrer sündigen und begnadeten Mitmenschlichkeit anerkannt und geliebt werden.

Wortlaut des Dokumentes „Wir erinnern uns: Nachdenken über die Schoa“

Übersetzt aus dem Englischen von Alwin Renker.

1. Die Tragödie der Schoa und die Pflicht, sich zu erinnern

Das zwanzigste Jahrhundert geht schnell seinem Ende zu, und in der christlichen Ära ist ein neues Jahrtausend im Anbruch. Die 2000-Jahr-Feier der Geburt Jesu Christi bewegt alle Christen und lädt in der Tat alle, Männer und Frauen, ein, nachzuforschen, wo im Verlauf der Geschichte die Anzeichen des Wirkens der göttlichen Vorsehung zu sehen sind, aber auch die Vorkommnisse ans Licht zu bringen, wo das Antlitz Gottes, das sein Geschöpf, der Mensch trägt, verletzt und verunstaltet wurde.

Das Nachdenken betrifft einen der wesentlichen Bereiche, bezüglich dessen sich Katholiken die Ermahnungen zu Herzen nehmen sollen, die Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben „*Tertio millennio adveniente*“ an sie gerichtet hat: *„Es legt sich nahe, da sich das zweite christliche Jahrtausend dem Ende zuneigt, daß die Kirche sich mehr über die Sünden ihrer Glieder bewußt wird, wobei sie sich besonders alle jene Epochen der Geschichte ins Gedächtnis ruft, in denen die Christen vom Geist Jesu Christi und seines Evangeliums abgewichen sind. Anstatt der Welt das Zeugnis eines von den Werten des Glaubens durchdrungenen Lebens zu geben, waren Christen einem Denken und Handeln verfallen, die in Wahrheit Formen von Anti-Zeugnis und von Skandal darstellten.“*¹

Das gegenwärtige Jahrhundert wurde Zeuge einer unaussprechlichen Tragödie, die niemals vergessen werden kann: der Versuch des Nazi-Regimes, das jüdische Volk auszurotten, wobei Millionen von Juden konsequent ermordet wurden. Frauen und Männer, Alte und Junge, Kinder und Säuglinge wurden verfolgt und deportiert aus dem einzigen Grund, weil sie jüdischer Abstammung waren. Einige wurden sofort getötet, während andere erniedrigt,

1) Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Tertio millennio adveniente*, 10. November 1994, 33; AAS 87 (1995), 25.

mißhandelt, gefoltert und ihrer Menschenwürde gänzlich beraubt schließlich hingerichtet wurden. Nur sehr wenige von denen, die in die Konzentrationslager kamen, überlebten, doch die Überlebenden blieben lebenslang vom Erlittenen gezeichnet. Das war die Schoa: eine der größten Katastrophen in der Geschichte dieses Jahrhunderts, ein Faktum, das uns heute noch immer betrifft.

Angesichts dieses schrecklichen Genozids, der für die Regierungen der Staaten und für die jüdischen Gemeinden selbst äußerst schwer zu begreifen war – und dies vom ersten Augenblick an, als das Geschehen gnadenlos abzulaufen begann –, kann niemand gleichgültig bleiben. Am wenigsten von allen kann dies die Kirche, weil sie mit dem jüdischen Volk in engster geistiger Verwandtschaft steht und weil sie um die Freveltaten an den Juden in der Vergangenheit weiß. Die Beziehung der Kirche zum jüdischen Volk ist anders als ihre Beziehung zu den übrigen Religionen.² Dennoch geht es in dieser Beziehung nicht nur darum, sich die Vergangenheit ins Bewußtsein zu rufen. Die gemeinsame Zukunft von Juden und Christen verlangt, daß wir unsere Erinnerung anstrengen, denn „es gibt keine Zukunft ohne Erinnerung“.³ Die Geschichte selbst ist *memoria futuri* (Gedenken des Zukünftigen).

Wenn wir uns mit diesen Überlegungen an unsere Brüder und Schwestern in der Katholischen Kirche auf der ganzen Welt richten, bitten wir zugleich alle Christen, mit uns die Katastrophe zu bedenken, die das jüdische Volk erlitt. Desgleichen bitten wir aber auch, den moralischen Appell zu beherzigen, niemals wieder Egoismus und Haß bis zu dem Punkt anwachsen zu lassen, wo sie für die anderen solche Leiden und den Tod bringen.⁴ Und in besonderer Weise bitten wir unsere jüdischen Freunde, „deren schreckliches Schicksal zum Symbol dafür wurde, zu welchen Verirrungen die Menschen fähig sind, wenn sie sich gegen Gott auflehnen“⁵, uns mit offenem Herzen anzuhören.

2. Woran wir uns erinnern müssen

In der einzigartigen Bezeugung des Einen Heiligen Israels und der Tora ist dem jüdischen Volk viel Leid widerfahren, und dies zu verschiedenen Zeiten

2) Vgl. Papst Johannes Paul II., *Ansprache in der Synagoge von Rom*, 13. April 1986, 4; AAS 78 (1986), 1120.

3) Papst Johannes Paul II., *Angelus-Gebet* am 11. Juni 1995; *Insegnamenti* 18/1, 1995, 1712.

4) Vgl. Papst Johannes Paul II., *Ansprache an die Leiter der Jüdischen Gemeinde in Budapest*, 18. August 1991, 4; *Insegnamenti* 14/2, 1991, 349.

5) Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Centesimus annus*, 1. Mai 1991, 17; AAS 83 (1991), 814–815.

und an vielen Orten. Aber die Schoa war gewiß das schlimmste von allen Leiden. Die Unmenschlichkeit, mit der die Juden in diesem Jahrhundert verfolgt und hingeschlachtet wurden, liegt jenseits des Vermögens, dieses Geschehen in Worte zu fassen. Und all das wurde ihnen aus dem einzigen Grund zugefügt, daß sie Juden waren.

Die tatsächliche Größe dieses Verbrechens wirft viele Fragen auf. Historiker, Soziologen, Philosophen, Psychologen und Theologen versuchen alle, mehr über die Realität der Schoa und die Gründe, wie es zu ihr kam, in Erfahrung zu bringen. Viel Forschungsarbeit ist noch zu leisten. Aber ein solches Geschehen wie die Schoa kann mit den üblichen Kriterien und Maßstäben der Geschichtsforschung allein nicht vollständig gemessen werden. Es verlangt nach einer „moralischen und religiösen Gewissenserforschung“, und – insbesondere bei Christen – eine ernsthafte Reflexion darüber, was die Triebfeder dazu war.

Die Tatsache, daß die Schoa in Europa stattfand, d. h. in Ländern mit einer langen christlichen Zivilisation, wirft die Frage auf nach den Beziehungen zwischen der nazistischen Judenverfolgung und der Haltung, die Christen gegenüber den Juden im Verlauf der Jahrhunderte einnahmen.

3. Die Beziehungen zwischen Juden und Christen

Die Geschichte der Beziehungen zwischen Juden und Christen ist leidvoll. Der Heilige Vater Johannes Paul II. hat diese Tatsache anerkannt in seinen wiederholten Appellen an die Katholiken, worin er darauf hinweist, daß wir erkennen sollen, wo unser Platz ist in unseren Beziehungen zum jüdischen Volk.⁶ In der Tat ist die Bilanz dieser Beziehungen über zweitausend Jahre hinweg als völlig negativ zu beurteilen.⁷

In den Anfängen des Christentums, nach der Kreuzigung Jesu, kam es zu Auseinandersetzungen zwischen der frühen Kirche und den jüdischen Religionsbehörden sowie dem jüdischen Volk, wobei diese in Treue zum Gesetz gelegentlich mit Gewalt gegen die Verkündiger des Evangeliums und gegen die ersten Christen vorgingen. Im heidnischen Römischen Reich waren die Juden durch Privilegien rechtlich geschützt, die vom Kaiser garantiert wurden, und

6) Vgl. Papst Johannes Paul II., *Grußwort an die Delegierten der Bischofskonferenzen für die Beziehungen zum Judentum*, 6. März 1982; *Insegnamenti* 5/1, 1982, 743-747.

7) Vgl. Kommission des Hl. Stuhls für die religiösen Beziehungen zu den Juden, *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche*, 24. Juni 1985, VI, 1; *Ench. Vat.* 9, 1656.

die Staatsbehörden machten zunächst keinen Unterschied zwischen jüdischen und christlichen Gemeinden. Schon bald aber wurden die Christen von der Staatsmacht verfolgt. Als später die Kaiser selbst zum Christentum konvertierten, haben sie zunächst weiterhin die jüdischen Privilegien garantiert. Aber christliche Volkshaufen, welche die heidnischen Tempel angriffen, machten es manchmal ebenso mit den Synagogen. Dabei waren die Christen nicht unbeeinflusst von gewissen Interpretationen, die im Neuen Testament im Blick auf das ganze jüdische Volk zu finden sind. „In der christlichen Welt – ich spreche nicht von der Kirche als solcher – waren irrige und ungerechte Interpretationen des Neuen Testaments in bezug auf das jüdische Volk und seine Schuld viel zu lange in Umlauf und haben eine feindselige Haltung gegenüber diesem Volk erzeugt.“⁸ Derartige Interpretationen des Neuen Testaments wurden vom Zweiten Vatikanischen Konzil vollständig und endgültig zurückgewiesen.⁹

Trotz der christlichen Botschaft der Liebe zu allen Menschen, sogar zu den eigenen Feinden, hat die vorherrschende Geisteshaltung durch die Jahrhunderte hindurch zur Bestrafung von Minderheiten und von solchen, die irgendwie „anders“ waren, geführt. Antijüdische Haltungen in einigen christlichen Kreisen und die tiefe Kluft, die zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk bestand, führten zu einer allgemeinen Diskriminierung, zeitweise zu Vertreibungen oder zum Versuch von Zwangsbekehrungen. In einem großen Teil der „christlichen“ Welt besaßen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts die Nichtchristen keineswegs immer die vollen bürgerlichen Rechte. Trotzdem hielten die in der christlichen Welt lebenden Juden an ihren religiösen Traditionen und eigenen Gebräuchen in ihren Gemeinden fest. Sie wurden deswegen mit einem gewissen Argwohn und Mißtrauen betrachtet. In Krisenzeiten wie Hungersnot, Krieg, Pest oder sozialen Spannungen wurde die Minderheit der Juden manchmal zum Sündenbock gemacht und wurde das Opfer von Gewalt, Plünderungen und sogar Massakern.

Am Ende des 18. Jahrhunderts und mit Beginn des 19. Jahrhunderts erlangten die Juden in den meisten Staaten die rechtliche Gleichstellung mit den übrigen Bürgern, und manche Juden kamen zu einflußreichen Stellungen in der Gesellschaft. Aber im gleichen geschichtlichen Zeitraum, besonders im 19. Jahrhundert griff ein falscher und verschärfter Nationalismus Platz. In einem

8) Vgl. Papst Johannes Paul II., *Ansprache an das Symposium über „Die Wurzeln des Antijudaismus im christlichen Bereich“*, 31. Oktober 1997, 1; *L'Osservatore Romano*, 1. November 1997, S. 6.

9) Vgl. II. Vatikanisches Konzil, *Nostra aetate* 4.

Klima von folgenreichen sozialen Umwälzungen wurden die Juden oft angeklagt, daß sie im Verhältnis zu ihrem Bevölkerungsanteil einen zu großen Einfluß besäßen. Aufgrund dieses Sachverhalts breitete sich in den meisten Ländern Europas in unterschiedlicher Stärke eine Judenfeindlichkeit aus, die mehr soziologischer und politischer als religiöser Natur war.

Zur selben Zeit tauchten Theorien auf, welche die Einheit der menschlichen Rasse leugneten und eine ursprüngliche Verschiedenheit der Rassen behaupteten. Im 20. Jahrhundert benützte der Nationalsozialismus in Deutschland diese Ideen als pseudowissenschaftliche Basis der Unterscheidung zwischen sogenannten nordisch-arischen Rassen und vermeintlichen niederen Rassen. Dazu kam, daß sich in Deutschland im Gefolge der Niederlage (im Ersten Weltkrieg) 1918 und auf Grund der harten Friedensbedingungen der Siegermächte eine extreme Form des Nationalismus herausbildete, so daß viele im Nationalsozialismus die Lösung der Probleme ihres Vaterlandes sahen und politisch mit dieser Bewegung zusammenarbeiteten.

Die Kirche in Deutschland reagierte darauf mit der Verurteilung des Rassismus. Diese Verurteilung erschien zuerst in den Predigten einzelner Kleriker, dann in den Verlautbarungen der katholischen Bischöfe und in den Schriften katholischer Laien. Bereits im Februar und März 1931 veröffentlichten Kardinal Bertram von Breslau, Kardinal Faulhaber und die bayerischen Bischöfe sowie die Bischöfe der Kirchenprovinz Köln und der Kirchenprovinz Freiburg Hirtenbriefe, worin sie den Nationalsozialismus mit seiner Vergottung der Rasse und des Staates verurteilten.¹⁰ Bei den bekannten Adventspredigten von Kardinal Faulhaber im Jahr 1933, dem Jahr, in dem der Nationalsozialismus an die Macht kam, waren nicht nur Katholiken, sondern auch Protestanten und Juden anwesend. Die Predigten brachten die Zurückweisung der antisemitischen Nazi-Propaganda klar zum Ausdruck.¹¹ Im Gefolge der „Kristallnacht“ sprach Bernhard Lichtenberg, der Domprobst von Berlin, öffentliche Gebete für die Juden. Er starb später in Dachau; inzwischen wurde er seliggesprochen.

Papst Pius XI. verurteilte ebenso öffentlich den nazistischen Rassismus in feierlicher Form in seiner Enzyklika *Mit brennender Sorge*.¹² Die Enzyklika wurde am Passionssonntag 1937 in den Kirchen Deutschlands verlesen, ein

10) Vgl. B. Stasiewski (Hg.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche, 1933-1945*, Bd. I, 1933-1934 (Mainz 1968), Anhang.

11) Vgl. L. Volk, *Der Bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930-1934*, Mainz 1966, 170-174.

12) Die Enzyklika ist vom 14. März 1937; AAS 29 (1937), 145-167.

Vorgang, der zu Angriffen und Sanktionen gegen katholische Geistliche führte. Vor einer Gruppe belgischer Pilger unterstrich Pius XI. am 6. September 1938 sein Urteil: „*Antisemitismus ist unannehmbar. Im geistigen Sinn sind wir alle Semiten.*“¹³

Pius XII. warnte in seiner ersten Enzyklika *Summi Pontificatus*¹⁴ vom 20. Oktober 1939 vor den Theorien, welche die Einheit der menschlichen Rasse leugneten, und er warnte vor der Vergötzung des Staates. Der Papst sah voraus, daß all dies zu einer wahren „Stunde der Finsternis“ führt.¹⁵

4. Nazistischer Antisemitismus und die Schoa

Wir können den Unterschied nicht ignorieren zwischen dem Antisemitismus, der in Widerspruch steht zur beständigen Lehre der Kirche über die Einheit des Menschengeschlechts und über die gleiche Würde aller Rassen und Völker, und dem, was wir Antijudaismus nennen. Unter Antijudaismus versteht man die seit Jahrhunderten existierenden Gefühle des Mißtrauens und der Feindschaft gegen die Juden, deren sich unglücklicherweise auch Christen schuldig gemacht haben.

Die nationalsozialistische Ideologie ging noch weiter in dem Sinn, daß sie sich weigerte, eine transzendente Wirklichkeit als Quelle des Lebens und Richtmaß des sittlich Guten anzuerkennen. In Konsequenz zu dieser Haltung maßte sich eine Gruppe von Menschen – und der Staat, mit dem sich diese Gruppe identifizierte – die absolute Macht an. Sie beschloß, die Existenz des jüdischen Volkes auszulöschen, jenes Volkes, das dazu berufen war, den einen Gott und das Gesetz des Bundes zu bezeugen. Aus theologischer Sicht können wir die Tatsache nicht ignorieren, daß nicht wenige in der Naziartei nicht nur eine Abneigung gegen die Auffassung hatten, daß die göttliche Vorsehung die menschlichen Geschicke lenkt, sondern den Beweis lieferten, daß sie einen gegen Gott selbst gerichteten blanken Haß trugen. Logischerweise führte eine solche Haltung zur Ablehnung des Christentums und zu dem Willen, die Kirche vernichtet oder zumindest den Interessen des Nazistaates unterworfen zu sehen.

Es war diese extreme Ideologie, die zur Grundlage der Maßnahmen wurde, die dann ergriffen wurden: zunächst die Vertreibung der Juden von ihrem Ei-

13) *La Documentation Catholique*, 29 (1938), col. 1460.

14) AAS 31 (1939), 413–453.

15) Ebd., 449.

gentum und dann ihre Ausrottung. Die Schoa war das Werk eines typischen modernen neuheidnischen Regimes. Sein Antisemitismus hatte seine Wurzeln außerhalb des Christentums, und in der Verfolgung seiner Ziele zögerte das Regime nicht, sich gegen die Kirche zu stellen und ihre Mitglieder ebenfalls zu verfolgen. Aber man muß sich fragen, ob die nazistische Judenverfolgung nicht durch antijüdische Vorurteile in manchen christlichen Köpfen und Herzen leichter möglich wurde. Machte die antijüdische Gesinnung Christen weniger sensibel oder gar gleichgültig gegenüber den Verfolgungen, die nach der Machtergreifung des Nationalsozialismus gegen die Juden in die Wege geleitet wurden?

Jede Antwort auf diese Fragen muß in Rechnung stellen, daß wir es mit der Geschichte menschlicher Meinungsbildung und Denkgewohnheiten zu tun haben, die vielfältigen Beeinflussungen ausgesetzt sind. Darüber hinaus wußten viele Menschen überhaupt nichts über die „Endlösung“, die gegen ein ganzes Volk unternommen wurde; andere bangten um ihr eigenes Leben und das ihrer Nahestehenden, wieder andere zogen Vorteile aus dieser Situation, – schließlich gab es auch Leute, die vom Neid angestachelt wurden. Versucht man eine Antwort auf die gestellten Fragen zu geben, erfordert dies, daß sie im Blick auf jeden besonders gelagerten Fall gegeben wird. Somit braucht es die Kenntnis darüber, was genau die Menschen in einer bestimmten Situation zum Handeln bewegte.

Anfangs versuchten die Anführer des Dritten Reichs, die Juden auszuweisen. Unglücklicherweise verhielten sich die Regierungen von einigen westlichen Ländern mit christlicher Tradition, eingeschlossen Nord- und Südamerika, mehr als zögerlich, ihre Grenzen den verfolgten Juden zu öffnen. Obgleich sie nicht voraussehen konnten, wie weit die nazistischen Parteigrößen in ihren kriminellen Absichten gehen würden, waren die Staatsoberhäupter dieser Länder doch im Bilde über die Schwierigkeiten und Gefahren, denen die Juden in den Gebieten des Dritten Reiches ausgesetzt waren. Die erfolgte Schließung der Grenzen für die jüdischen Einwanderer, sei es aus Gründen antijüdischer Feindseligkeit oder Argwohn, sei es aus Feigheit oder politischer Kurzsichtigkeit, sei es aus nationalem Egoismus, belastet das Gewissen der betroffenen Regierungen schwer. In den Ländern, wo die Nazis Massendeportationen unternahmen, hätte die gezeigte Brutalität bei den gewaltsamen Abtransporten hilfloser Menschen dazu führen müssen, das Schlimmste zu vermuten. Haben die Christen jede erdenkliche Hilfe den Verfolgten gegenüber geleistet, besonders den verfolgten Juden?

Viele taten es, andere wieder nicht. Diejenigen, die halfen, so viele Juden wie möglich zu retten, sogar bis dahin, wo sie ihr eigenes Leben in Gefahr brach-

ten, dürfen nicht vergessen werden. Während des Krieges und danach haben jüdische Gemeinden und jüdische führende Persönlichkeiten ihren Dank ausgesprochen für alles, was ihnen an Hilfe geleistet wurde, einschließlich für das, was Papst Pius XII. persönlich oder durch seine Beauftragten zur Rettung von Hunderttausenden jüdischer Menschen getan hatte.¹⁶

Viele katholische Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien wurden dafür vom Staat Israel geehrt. Trotzdem war, wie Papst Johannes Paul II. eingestanden hat, neben diesen mutigen Männern und Frauen der geistige Widerstand und das konkrete Handeln von anderen Christen nicht das, was man von Nachfolgern Christi hätte erwarten können. Wir können nicht wissen, wie viele Christen in den von den nazistischen Mächten oder deren Verbündeten besetzten oder regierten Ländern erschrocken waren, als ihre jüdischen Nachbarn fortgeschafft wurden und doch nicht mutig genug waren, dagegen zu protestieren. Für Christen muß diese schwere Gewissenslast ihrer Brüder und Schwestern im Zweiten Weltkrieg ein Aufruf zur Buße sein.¹⁷

Wir bedauern tief die Irrtümer und Verfehlungen dieser Söhne und Töchter der Kirche. Wir machen uns zu eigen, was in der Konzilerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils *Nostra aetate* gesagt ist, wo es unmißverständlich

16) Bei zahlreichen Gelegenheiten wurde von jüdischen Organisationen und Persönlichkeiten öffentlich die kluge Diplomatie von Papst Pius XII. gewürdigt. So sagte z. B. am 7. September 1945 Dr. Joseph Nathan als Vertreter der italienischen Judenkommission: „*Vor allem danken wir dem Pontifex maximus und den Männern und Frauen in der Kirche, die in Ausführung der Direktiven des Heiligen Vaters die Verfolgten als ihre Brüder anerkannten und uns tatkräftig und selbstlos zu Hilfe eilten, ungeachtet der schrecklichen Gefahren, denen sie ausgesetzt waren*“ (L'Osservatore Romano, 8. September 1945, S. 2). Am 21. September desselben Jahres empfing Pius XII. den Generalsekretär des Jüdischen Weltkongresses, Dr. A. Leo Kubowitzki, in einer Audienz, bei der dieser „*dem Heiligen Vater im Namen der Vereinigung israelitischer Gemeinden für die Bemühungen der katholischen Kirche um die Juden in ganz Europa während des Krieges aufrichtigen Dank*“ aussprach (L'Osservatore Romano, 23. September 1945, S. 1). Am Donnerstag, dem 29. November 1945, traf sich der Papst mit rund 80 Repräsentanten jüdischer Flüchtlinge aus zahlreichen Konzentrationslagern in Deutschland. Sie bekundeten, es sei ihnen „*eine große Ehre, dem Heiligen Vater persönlich für seine großzügige Hilfe für die Verfolgten während der Zeit des nationalsozialistischen Faschismus danken zu können*“ (L'Osservatore Romano, 30. November 1945, S. 1). Zum Tode von Papst Pius XII. im Jahre 1958 sandte Golda Meir eine ausdrucksvolle Botschaft: „*Wir teilen den Schmerz der ganzen Menschheit. Als unser Volk das schreckliche Martyrium erlitt, erhob der Papst seine Stimme für die Opfer. In dieser Zeit wurde unser Leben durch seine Worte bereichert, die große sittliche Wahrheiten klar und deutlich zum Ausdruck brachten und dabei das tägliche Kampfgetöse übertönten. Wir trauern um einen großen Diener des Friedens.*“

17) Vgl. Papst Johannes Paul II., *Ansprache an den neuen Botschafter der Bundesrepublik Deutschland beim Hl. Stuhl*, 8. November 1990, 2; AAS 83 (1991), 587-588.

heißt: „im Bewußtsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche ... nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben.“¹⁸ Wir bringen in Erinnerung und bekräftigen, was Papst Johannes Paul II. in einer Ansprache an die Leiter der jüdischen Gemeinde in Straßburg 1988 festgestellt hat: „Ich wiederhole zusammen mit Ihnen die schärfste Verurteilung des Antisemitismus und des Rassismus, die den Grundsätzen des Christentums zuwiderlaufen.“¹⁹

Die Katholische Kirche verurteilt deshalb jedwede Verfolgung, die – wo auch immer und wann auch immer – gegen ein Volk oder eine Gruppe von Menschen unternommen wird. Sie verurteilt in nachdrücklichster Weise jede Form von Völkermord wie auch die rassistischen Ideologien, die ihn möglich gemacht haben. Im Rückblick auf unser Jahrhundert sind wir tieftraurig über die Gewalt, die ganze Gruppen von Völkern und Nationen getroffen hat. Wir erinnern im besonderen an das Massaker an den Armeniern, an die ungezählten Opfer in der Ukraine in den 30er Jahren, an den Genozid an den Sinti und Roma, der auch ein Ergebnis rassistischer Ideen war, und an ähnliche Tragödien, die sich in Amerika, in Afrika und auf dem Balkan ereigneten. Wir vergessen keineswegs die Millionen von Opfern der totalitären Ideologie in der Sowjetunion, in China, Kambodscha und anderswo. Schließlich können wir nicht das Drama im Mittleren Orient vergessen, dessen Ausmaße wohlbekannt sind. Noch während wir dieses Nachdenken vollziehen, „werden viele Menschen immer noch das Opfer ihrer eigenen Brüder“.²⁰

5. Mit gemeinsamen Blick auf eine gemeinsame Zukunft

Wenn wir auf die Zukunft der Beziehungen zwischen Juden und Christen blicken, appellieren wir an erster Stelle an unsere katholischen Brüder und Schwestern, das Bewußtsein zu erneuern, daß ihr Glaube hebräische Wurzeln hat. Wir bitten sie, im Gedächtnis zu halten, daß Jesus ein Nachkomme Davids war; daß die Jungfrau Maria und die Apostel zum jüdischen Volk gehörten, daß die Kirche ihre Lebenskraft aus der Wurzel jenes guten Ölbaums

18) Ebd., Nr. 4.

19) Papst Johannes Paul II., *Ansprache an die jüdische Gemeinde in Straßburg*, 9. Oktober 1988, Nr. 8; *Insegnamenti* 11/3, 1988, 1134.

20) Papst Johannes Paul II., *Ansprache an das Diplomatische Korps*, 15. Januar 1994, 9; AAS 86 (1994), 816.

schöpft, in den die wilden Ölbaumzweige der Völkerwelt eingepfropft wurden (vgl. Röm 11,17-24), daß schließlich die Juden unsere innigst geliebten Brüder sind, und daß sie in der Tat in einem gewissen Sinn „*unsere älteren Brüder*“ sind.²¹

Am Ende dieses Jahrtausends will die katholische Kirche ihr tiefes Bedauern über die Verfehlungen ausdrücken, die ihre Söhne und Töchter durch die Zeiten begangen haben. Dies ist ein Akt der Reue (teschuva), weil wir als Glieder der Kirche sowohl an den Sünden als auch an Verdiensten ihrer Gläubigen teilhaben. Die Kirche nähert sich mit tiefem Respekt und mit großer Anteilnahme der geschehenen Vernichtung, der Schoa, des jüdischen Volkes während des Zweiten Weltkriegs. Dies soll nicht ein Ausdruck allein von Worten, sondern eine bindende Verpflichtung sein. „*Wir würden Gefahr laufen, die Opfer des schrecklichsten aller Tode wiederum sterben zu lassen, wenn wir nicht das brennende Verlangen nach Gerechtigkeit hätten, wenn wir uns nicht selbst verpflichteten, sicherzustellen, daß das Böse nicht wieder über das Gute siegt, wie es für Millionen von Angehörigen des jüdischen Volkes der Fall war ... Die Menschheit kann nicht zulassen, daß dies alles erneut geschieht.*“²² Wir beten darum, daß unser Schmerz über die Tragödie, die das jüdische Volk in unserem Jahrhundert erlitten hat, zu einer neuen Beziehung mit ihm führt.

Wir wünschen, daß das Bewußtsein über die Sünden der Vergangenheit sich in einen festen Entschluß umwandelt, eine neue Zukunft zu bauen, in der weder Antijudaismus unter Christen noch antichristliche Haltungen bei Juden zu finden sind, sondern ein aufrichtiger gegenseitiger Respekt, der diejenigen be-seelt, die den einen Schöpfer und Herrn anbeten und die einen gemeinsamen Vater im Glauben haben: Abraham.

21) Papst Johannes Paul II., *Ansprache in der Synagoge von Rom*, 13. April 1986, 4: AAS 78 (1986), 1120.

22) Papst Johannes Paul II., *Ansprache zum Gedächtnis der Schoa*, 7. April 1994, 3; *Insegnamenti* 17/1, 1994, 897 und 893.



Erinnerungsstein an Papst Johannes XXIII., der von den Verfassern des „Wir erinnern uns“ zu erwähnen vergessen wurde.

Foto: Keren Kayemet Leisrael, Jerusalem.

Zum Schluß laden wir alle Männer und Frauen guten Willens ein, intensiv über die Bedeutung der Schoa nachzudenken. Die Opfer aus ihren Gräbern und die Überlebenden, in ihrem lebendigen Zeugnis über das, was sie erlitten haben, wurden zu einem lauten Schrei, der die Aufmerksamkeit der gesamten Menschheit weckt. Sich dieser schrecklichen Erfahrung zu erinnern, bedeutet, sich der heilsamen Warnung voll bewußt zu werden, die sie enthält: Der bösen Saat des Antijudaismus und des Antisemitismus darf niemals wieder erlaubt werden, in irgendeines Menschen Herzen Wurzeln zu schlagen.

Edward Idris Kardinal Cassidy, Präsident der Kommission; Bischof Pierre Duprey, Vizepräsident; P. Remi Hoeckman OP, Sekretär; 16. März 1998.

Diesem Dokument der Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden ist folgendes Schreiben von Papst Johannes Paul II. an Kardinal Cassidy beigegeben:

„Meinem verehrten Bruder, Herrn Kardinal Edward Idris Cassidy, während meines Pontifikats habe ich bei zahlreichen Gelegenheiten mit tiefer Trauer an die Leiden des jüdischen Volkes während des Zweiten Weltkriegs erinnert. Das Verbrechen, das als Schoa bekannt wurde, bleibt ein untilgbarer Schandfleck in der Geschichte des zu Ende gehenden Jahrhunderts. Bei der Vorbereitung auf das dritte Jahrtausend in der christlichen Ära ist sich die Kirche bewußt, daß die Freude eines Jubeljahres vor allem eine Freude ist, die auf der Vergebung der Sünden und auf der Versöhnung mit Gott und dem Nächsten gründet. Deshalb ermutigt sie ihre Söhne und Töchter, ihre Herzen durch Reue über die Fehler und die Untreue der Vergangenheit zu reinigen. Sie ruft sie auf, sich demütig vor Gott zu stellen und ihr Gewissen über die Verantwortung zu erforschen, die auch sie für die Übel unserer Zeit haben. Es ist meine innige Hoffnung, daß das Dokument: „Wir erinnern uns: Nachdenken über die Schoa“, das die Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden unter Ihrer Leitung erarbeitet hat, wirklich dazu verhilft, die Wunden des Unverstandes und der Ungerechtigkeit der Vergangenheit zu heilen. Möge es das Erinnern befähigen, seine notwendige Rolle im Prozeß des Aufbaus einer Zukunft zu übernehmen, in der das unsagbare Böse der Schoa nicht mehr möglich sein wird. Möge der Herr der Geschichte die Anstrengungen der Katholiken und Juden und aller Männer und Frauen guten Willens dahin leiten, daß sie gemeinsam für eine Welt arbeiten, in der das menschliche Leben und die Würde eines jeden menschlichen Wesens respektiert werden, denn alle Menschen sind nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen.“

Vatikan, 12. März 1998, Johannes Paul II.

Gershom Scholem: Wissenschaft des Judentums zwischen Berlin und Jerusalem

Michael Brocke*

Als Gershom Scholem im Februar 1982 im 85. Lebensjahr starb, schien es einer fast fünfzig Jahre jüngeren Generation von Judaisten, die Scholem noch als Lehrer in Jerusalem kennenlernen durften, als sei eine ganze Epoche zu Ende gegangen. Sein Tod wurde allgemein als Zäsur für die „Wissenschaft des Judentums“ wahrgenommen. Schließlich war der junge Scholem einer der ersten Lehrer der Universität Jerusalem und nach fast sechzig Jahren der bekannteste und bedeutendste akademische Name Jerusalems und dazu judaistisch weltweit. Wohl gingen in den achtziger Jahren auch gleichaltrige oder um einige Jahre jüngere Jerusalemer Kollegen dahin – Fritz Baer, Ephraim E. Urbach, Jefim Ch. Schirmann –, doch niemand von ihnen kann für eine vergleichbare Breite und Tiefe judaistischer Forschung und ihrer Rezeption stehen oder hatte eine ähnliche wissenschaftliche Originalität und Innovationskraft vorzuweisen.

Gershom Scholem bleibt – weit über die Judaistik hinaus – nicht nur für die Wissenschaftsgeschichte, sondern für das jüdische Geistesleben im 20. Jahrhundert von großer Bedeutung. Einer der wichtigsten Repräsentanten jüdischen kulturellen Lebens, verkörperte er die „deutsch-jüdische Symbiose“, die er so vehement ablehnte, und doch meisterlich darzustellen wußte. Auch dies mag ein Grund dafür sein, daß das Interesse an Leben und Werk in der nichtjüdischen – vor allem der deutschsprachigen – intellektuellen Szene, die an deutsch-jüdischer Geistes- und Kulturgeschichte interessiert ist, anhaltend groß bleibt. Seit seinem Ableben (20.2.1982) ist kein Jahr vergangen, in dem nicht Arbeiten aus dem Nachlaß erschienen, Bücher übersetzt und neu herausgegeben, Symposien abgehalten und zahlreiche Arbeiten über Leben und

* Michael Brocke ist Professor für Judentum und Institutsdirektor des Salomon Ludwig Steinheim Instituts für deutsch-jüdische Geschichte an der Universität Duisburg. Er ist bekannt geworden durch seine historisch-kritische Veröffentlichung chassidischer Erzählungen. Wir bringen seinen Beitrag aus Anlaß des 100. Geburtstags des Philosophen und Religionshistorikers Gershom Scholem am 5. Dezember 1997.

Werk dieser respekt- aber auch furchteinflößenden Gelehrtenpersönlichkeit veröffentlicht wurden. Ein nicht geringer Teil seiner wissenschaftlichen Arbeit hat den Weg zu breiteren Leserschichten gefunden. Seine großen Synthesen werden bis ins Taschenbuch hinein des öfteren nachgedruckt.¹

Für die deutschsprachigen jüdischen wie nichtjüdischen Leser bleibt neben den zugänglichen wissenschaftlichen Darstellungen vor allem Scholems tiefe Verwurzelung in der deutschen Sprache und den intellektuellen Strömungen der ersten Jahrzehnte des Jahrhunderts wichtig und lehrreich. Die deutsche Sprache schlägt sich bei Scholem in eigentümlicher Weise nieder: gefärbt durch das berlinisch deutsch-jüdische Milieu und geschärft durch seine stets diaspora- und deutschkritische Haltung, von der die Ablehnung jener „Symbiose“ nur ein Element war. Gerade weil sein Werk gleichzeitig die Spuren solcher Verwurzelung und Zurückweisung trägt, fordert es zur Deutung heraus. Es präsentiert sich überreich an Aufschlüssen, stellt aber auch vielerlei neue Fragen zum Verständnis der spezifisch deutsch-jüdischen und deutsch-zionistischen Geschichte und zur Profilierung und Mitgestaltung jüdischer Geistesgeschichte der Moderne durch Scholem selbst.

Gerhard (Gershom) Scholem wurde am 5. Dezember 1897 in eine wirtschaftlich erfolgreiche, aus dem Kleinbürgertum in den Mittelstand aufgestiegene Berliner Druckereibesitzer-Familie hineingeboren.² In doppelter Opposition zum Elternhaus und zum assimilierten Judentum suchte er sich früh Lehrer aus den Kreisen der Orthodoxie und des Zionismus.³ Er trat der zionistischen

1) Neu publiziert wurden in den letzten Jahren vor allem private Aufzeichnungen und Korrespondenz: die *Briefe* (Bd. I, hg. v. Itta Shedletzky, München 1994; Bd. II, hg. v. Thomas Sparr, München 1995) und *Tagebücher* (hg. v. Karlfried Gründer u. Friedrich Niewöhner unter Mitarbeit v. Herbert Kopp-Oberstebrink, 1. Halbband, Frankfurt a. M. 1995). Dagegen sind seit den sechziger Jahren in deutscher Sprache mit Ausnahme des großen *Sabbatai Zwi* von 1957 (übers. v. Angelika Schweikart, Frankfurt a. M. 1992) keine judaistischen Werke Scholems neu erschienen. Die Judaica-Reihe, die den kleineren Arbeiten gewidmet ist, wird nur zögernd mit einzelnen Aufsätzen, die neu ins Deutsche übersetzt wurden, fortgesetzt (*Judaica* Bd. 5. *Erlösung durch Sünde*, hg. u. übers. v. Michael Brocke, Frankfurt a. M. 1992 und *Judaica* Bd. 6. *Die Wissenschaft vom Judentum*, hg. u. übers. v. Peter Schäfer in Zusammenarbeit mit Gerold Necker u. Ulrike Hirschfelder, Frankfurt a. M. 1997).

2) Vater Arthur Scholem kennen wir nur aus den meist kritischen Äußerungen des früh Rebellierenden; die ihren Sohn stets klug abschirmende Mutter Betty kennen wir auch aus ihrem quicklebendigen Briefwechsel mit Gerhard: *Betty Scholem – Gershom Scholem, Mutter und Sohn im Briefwechsel 1917–1946*, hg. v. Itta Shedletzky in Verbindung mit Thomas Sparr, München 1989.

3) Zum folgenden vgl. die Autobiographie: *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*, Frankfurt a. M. 1977; erweiterte Fassung, übers. v. Michael Brocke u. Andrea Schatz, Frankfurt a. M. 1994.

Jugendgruppe *Jung-Juda* bei, war aber auch ein halbes Jahr Mitglied der orthodoxen und später deutlich anti-zionistischen *Agudat Israel*. Bei Isaak Bleichrode, dem Rabbiner einer orthodoxen Privatsynagoge, begann er 1913 den Talmud zu lesen. Als Student bat er in München den orthodoxen Rabbiner Heinrich Ehrentreu, ihn in seine Talmud-Studiengruppe aufzunehmen. In seiner Autobiographie schreibt Scholem: „*Die Rabbiner Bleichrode und Ehrentreu waren die beiden Lehrer meiner Jugend, denen ich die dankbarste Erinnerung bewahre.*“⁴

Im Jahr 1915 wurde Scholem wegen seiner zionistischen Ablehnung des Krieges von der Schule verwiesen. Als Externer legte er noch im selben Jahr das Abitur ab. Zwei Jahre später warf ihn der Vater „wegen Zionismus“ aus dem Elternhaus. Scholem fand eine neue Bleibe in der Pension Struck, wo einige seiner ostjüdischen Freunde wohnten, so Salman Rubaschow (Schazar), der spätere dritte Präsident des Staates Israel. Orthodoxe, Zionisten und ostjüdische Intellektuelle waren Scholems Lehrer und Mentoren. Doch als er die Kabbala entdeckt, ist er auf sich selbst verwiesen. Scholem greift zu Molitors *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, wohl wissend, daß er es mit einem stark christlich geprägten Werk zu tun hat. Mit seiner Absicht, eine Edition des Buches *Bahir* mit Übersetzung und Kommentar als Dissertation einzureichen, wendet er sich in München an den katholischen Professor für mittelalterliche Philosophie, Clemens Bäumker, und an den protestantischen Professor für Semitistik, Fritz Hommel, die ihn beide wohlwollend aufnehmen und unterstützen.

Scholem hat nie an der Hochschule Wissenschaft des Judentums studiert. Die Wahl seiner Lehrer verdeutlicht, wie groß und verschiedenartig die Distanzen sind, die er zwischen sich und die Wissenschaft des Judentums legt.⁵ Unter ihren Wegen fand er keinen, der zum Verständnis der Kabbala und der anarchischen Momente in der jüdischen Geschichte geführt hätte. Anders verhielt es sich mit Orthodoxen und Zionisten: Bleichrode besaß einen *Sohar* und war bereit, wenn auch nicht befähigt, Kabbala zu unterrichten.⁶ Auch Rubaschow befaßte sich mit dem Sabbatianismus und mit der Wissenschaft des Juden-

4) Op. cit. (Anm. 3) 145.

5) Scholem selbst kommentiert seine Distanzierungen, indem er sie in einer dialektischen Figur zusammenfaßt: „... von vornherein erzeugte der Widerstreit zwischen dem Streben nach Fortsetzung, Wiederbelebung der traditionellen Gestalt des Judentums und dem bewußten Aufstand gegen eben diese Tradition, freilich innerhalb des jüdischen Volkstums und nicht durch Entfremdung und Abkehr von ihm, eine dem Zionismus zentrale, unentrinnbare Dialektik.“ Op. cit. (Anm. 3) 62.

6) Op. cit. (Anm. 3) 131; *Tagebücher* (Anm. 1) 1913-1917, 54.

tums.⁷ Scholems anti-rabbinischer Impetus ist zunächst vor allem anti-assimilatorisch und richtet sich darum nicht sogleich auch gegen die Orthodoxie. Doch wenn die Kabbala zum Prüfstein wird, erscheint schließlich auch die Orthodoxie befangen in den bürgerlichen Ordnungen der rabbinischen Institution: den Versuch, kabbalistische Texte „aufzuschließen und verständlich zu machen“, würden die Rabbiner-Seminare – ob orthodox oder liberal – „un- gern“ sehen.⁸

Scholem vergrub sich auch nach seiner Einwanderung nach Palästina im Jahr 1923 in die Welt der hebräischen Bücher und las, eigener Auskunft zufolge, alle jene Schriften, die kein Gelehrter vor ihm je gelesen hatte – eine Anspielung auf sein Eindringen in die immensen Bücher- und Manuskriptschätze der Kabbala, die von der Wissenschaft des Judentums, angeblich oder wirklich, vernachlässigt, ja radikal beiseite geschoben und als irrational bekämpft oder ignoriert worden seien. Unmöglich, hier Scholems Leistungen auf den verschiedenen, zuvor kaum je bestellten Feldern der Erforschung der jüdischen Mystik und Esoterik auch nur knapp Revue passieren zu lassen. Scholem begründete de facto allein eine neue Disziplin innerhalb der Judaistik, die zudem dank seiner Wirksamkeit rasch zum Erfolg gedieh und heutzutage eine unverhältnismäßig hohe gelehrte und zudem noch populäre Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen vermag. Scholem hat ein großes Programm realisiert. Bibliographische Kärnerarbeit, groß angelegte Thesen und wache Selbstkritik finden zu einer durchaus harmonischen Ausgewogenheit in seinem immensen Lebenswerk. Die Bibliographie, die ihm zu seinem 80. Geburtstag überreicht wurde, zählt nahezu sechshundert Nummern.⁹ Die Wissenschaft, die er ver-

7) Rubaschow war es auch, der unter der Überschrift „Erstlinge“ in der Zeitschrift *Der Jüdische Wille* 1 (1918) drei Reden von Eduard Gans vor dem „Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden“ – gehalten zwischen 1821 und 1823 – neu abdruckte und mit einer Einleitung versah, in der er Zunz und die anderen Mitglieder des Vereins als „Erstlinge der Entjudung“ (30) bezeichnet, aber auch als „Erstlinge der Selbstbesinnung“ (32): „*Stark genug war die Wirkung der Selbstbesinnung, um sich gegen die Konsequenzen der entjudeten Wirklichkeit aufzubäumen. Zu tiefgehend war aber die Entjudung, als daß die Selbstbesinnung die Wirklichkeit neu zu gestalten vermocht hätte. Was ihnen als Berufung erschien, war die Erfüllung der zwiefachen Aufgabe: ... den bereits begonnenen Prozeß, das Aufgehen der jüdischen Wirklichkeit in die deutsche, fortzusetzen und zugleich damit die Individualität dieser beiden Welten zu wahren*“ (ebd.). Nicht lange nach Rubaschow veröffentlichte Scholem seine ersten kritischen Bemerkungen zur Wissenschaft des Judentums, die im Gegensatz zu Rubaschows Mischung aus Sympathie und Kritik reiner Vorwurf sind („Lyrik der Kabbala?“, in: *Der Jude* VI (1921/22), 54 ff.). Kein Wunder, daß er Rubaschows Veröffentlichung stets mit falschem Titel – „Erstlinge der Entjudung“ – zitiert hat.

8) Von Berlin nach Jerusalem. Erweiterte Fassung, 134.

9) *Bibliography of the Writings of Gershom G. Scholem*, Jerusalem 1977.

ändert hat, reflektierte er stets. Er machte sich auch Gedanken über ihre Ursprünge, ihre Leistungen, ihr Scheitern und nicht zuletzt auch über ihr Verhältnis zum Judentum. Dies setzt in Buchbesprechungen ein, kristallisiert sich hier und da in Briefen heraus, findet aber seinen markanten und tief polemischen Ausdruck in einem mit dramatischer Geste entworfenen hebräischen Essay, der erst im letzten Jahr auch deutsch erschienen ist.¹⁰ Diese Abrechnung mit den Gründungsvätern der Wissenschaft des Judentums und seinen damaligen Jerusalemer Kollegen – der Aufsatz erschien 1944 – ist nur schwer mit dem deutschsprachigen Vortrag zum selben Thema zusammenzubringen, den Scholem 1959 in London hielt¹¹ und der so ungleich ruhiger, gelassener und uneitler erscheint als der von ihm selbst weiterhin hochgeschätzte Zornesausbruch fünfzehn Jahre zuvor.¹² Hinzu kommt ein bisher in der Diskussion nicht beachteter Vortrag im Sommer 1970 in Jerusalem, der in einer Zusammenfassung vorliegt und eher an die Worte des Jahres 1959 erinnert als an die des Jahres 1944. Allerdings gleicht auch die Ausgangsthese des Jahres 1970 seinen *Überlegungen zur Wissenschaft des Judentums* von 1944: „*Jewish Studies (Wissenschaft des Judentums) had evolved from a bitter controversy with traditional Judaism, whose opponents showed evident signs of wanting to put an end to Jewish existence.*“¹³

Scholem begründet diese ungeheuerliche These allerorten mit einem Zitat aus einem Zeitungsnachruf (!) von 1907 auf den Nestor der Wissenschaft des Judentums, Moritz Steinschneider, der mit über neunzig Jahren kurz vor seinem Tod einem jungen Mann gegenüber geäußert habe, die einzige Aufgabe, die noch bliebe, sei es, den Überresten des Judentums – und dabei habe er auf seine reiche Bibliothek gedeutet – ein würdiges Begräbnis zu bereiten.¹⁴ Daraus schließt Scholem, die Wissenschaft des Judentums trage nicht nur etwas vom „Hauch des Begräbnisartigen“ an sich, sondern habe sowohl auf die „Liquidation“ (!) als auch auf „Spiritualisierung“ und „Verklärung“ des Juden-

10) „Mitokh hirhurim °al chokhmat Yisra'el“, dt. in: *Judaica* Bd. 6, 9-52, (vgl. Anm. 1).

11) „Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt“, in: *Judaica* Bd. 1, Frankfurt a. M. 1963, 147-164.

12) Friedrich Niewöhner berichtet, daß Scholem ihm noch 1974 versichert habe, sein Artikel von 1944 sei das Beste, was er bis jetzt geschrieben habe. (In: „Der wahre Glaube ist verborgen“, F.A.Z., 29. November 1997, Nr. 278.)

13) *Perspectives of German-Jewish History in the 19th and 20th Century*, Jerusalem 1971, 41-43. Der Band präsentiert die Kongreß-Beiträge in Zusammenfassungen, die von Meir Gilon auf hebräisch verfaßt und von Hanna Schmorak ins Englische übersetzt wurden.

14) *Judaica* Bd. 1, 153.

tums hingearbeitet.¹⁵ Beide Tendenzen sind nicht gerade dem zuträglich, was man unter lebendigem Judentum versteht, sondern eher Interessen post mortem betreffend. So sehr Scholem die nicht theologisch gebundenen Gründerfiguren Leopold Zunz und Moritz Steinschneider verehrt – zwei extrem fleißige und auch in ihrer Größe einsame Wissenschaftler ohne institutionell-akademische Anbindung, die überhaupt der Wissenschaft des Judentums den Grund gelegt haben –, so sehr kritisiert er sie doch auch als desillusionierte und resignierende Totengräber, um im Scholemschen Bild zu bleiben.¹⁶

Seine Grundthese zur Wissenschaft des Judentums zwischen 1820 und 1907 stellt eine schier unglaubliche Pauschalisierung und Überhebung eines die Lebendigkeit des Judentums nur unter zionistisch erneuerten Vorzeichen wahrnehmenden genialen jungen Forschers dar, der seine „Väter“ gefunden hat und mit ihnen ringen muß – „anxiety of influence“ ist hier im Spiel und das Resultat gewiß „a strong misreading“. Scholems Bewunderung für die (anti-rabbinischen, anti- oder a-theologischen) Meister Zunz und Steinschneider, die echt und groß ist, hindert ihn nicht, höchst ungerecht zu urteilen. Niemand außer ihm hätte sich dergleichen unwidersprochen, ja ungestraft erlauben können, und man sieht auch hieran die nahezu absolute Autorität des großen Gelehrten, die bislang nur in wissenschaftlichen Einzelfragen hier und da angetastet wird, kaum jedoch in ihren so grundsätzlichen historiosophischen Konstruktionen.

Scholem warf den Vertretern der Wissenschaft des Judentums Nebenziele vor, die sie daran gehindert hätten, sich dem Judentum in allen seinen, nicht zuletzt auch mystischen, Ausprägungen zuzuwenden: politisch-religiöse Abzweckungen, Anpassungen der jüdischen Kultur und Religion an ihre Zeit, Assimilationswillen und Emanzipationsbestrebungen. Es handelt sich um damals durchaus verständliche und zu billigende Ziele, über die man sich nicht belogen hat und mit denen man keineswegs hinter dem Berg hielt. Zunz hat sein frühes Meisterwerk *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt* (1832), das noch in den sechziger Jahren Lehr- und Lernstoff an der Hebräischen Universität in Jerusalem war, verfaßt, um dem preußischen

15) Ebd., 150. 152 f.

16) David Biale und Peter Schäfer haben auf die Doppeldeutigkeit des Wortes *daimonion* hingewiesen, mit dem Scholem vor allem Zunz und Steinschneider charakterisiert: das Dämonische erscheint wohl als Macht der Zerstörung, doch als göttliche Macht, ohne die es nicht möglich wäre, Neues zu erschaffen. Vgl. David Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, Cambridge/Mass. 1979, 6, und Peter Schäfer, „Gershom Scholem und die ‚Wissenschaft des Judentums‘“, in: *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*, hg. v. Peter Schäfer u. Gary Smith, Frankfurt a. M. 1995, 122–156, hier: 136 f.

König zu beweisen, daß es keine reformerische Neuerung war, in der Landessprache zu predigen. Welch unabhängige Gelehrsamkeit zeigt sich in diesem Buch, ehe es endlich im 24. Kapitel auf dieses Thema der Gegenwart der zwanziger und dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts zu sprechen kommt!¹⁷

Scholems Kritik vollzieht eine doppelte Volte. Sie setzt gegen die „das Judentum entwirklichende Absicht“¹⁸ der Wissenschaft des Judentums den *élan vital* der Zionisten, doch wo die Wissenschaft des Judentums der Wirklichkeit des jüdischen Lebens zugewandt und verhaftet war, fordert Scholem Sachlichkeit, Nüchternheit und Unparteilichkeit. Damit gerät er nahe an den Begriff der reinen Wissenschaft.¹⁹ Jeder Forderung nach reiner Wissenschaft widerspricht allerdings Scholems eigene Einsicht: „... *that the work of scholars is essentially based on living contemporary experience*“.²⁰ So übt Scholem Kritik an den Vertretern der alten Wissenschaft des Judentums ob ihrer apologetischen Einseitigkeit und an den Vertretern der neuen Wissenschaften des Judentums in Jerusalem ob ihrer nationalistisch überspitzten und darum gleichfalls einseitigen Forschungen. Doch er weiß auch, daß es „*wohl ... in einem lebendigen Prozeß gar nicht möglich [ist], sich von solchen Erbschaften über Nacht freizumachen*“.²¹ Allerdings steht die Rede von der „living contemporary experience“ hier in einem ganz anderen Zusammenhang: es handelt sich um eine der wenigen Stellen, an denen Scholem mit Blick auf die Wissenschaft des Judentums auf die Schoa zu sprechen kommt. Eindrücklich geschieht dies in seinem Vortrag von 1959: „*Das größte Kräfteereservoir, der Nachwuchs, die Hoffnung auf eine enthusiastische Jugend, die von der Idee eines neu zu sehenden jüdischen Gesamtbildes, einer neuen jüdischen Geschichtsschreibung angezogen, sich diesen Aufgaben zuwenden würde, ist in Auschwitz und anderswo geblieben. Es ist müßig, sich darüber Illusionen zu machen.*“²² Scholem gehört zur

17) Vgl. die Vorrede und 448 ff. (Nachdruck: Hildesheim 1966.) Das Buch schließt mit den Worten: „*denn unwiderruflich, wie der Sieg der Freiheit und der Civilisation, der bürgerlichen Gleichstellung der Juden und ihrer wissenschaftlichen Cultur ist die Reform und der Triumph des diese Reform offenbar machenden Wortes. Beglückter als Propheten [...] soll die Predigt des Rabbinen, der Vortrag des Religionslehrers neben Trost und Hoffnung, neben Lehre und Erbauung auch Segen und Freude gewähren, Segen dem freien Israel, Freude aber dem versöhnten Europa*“ (496).

18) *Judaica* Bd. 1 (Anm. 11), 153.

19) *Judaica* Bd. 1 (Anm. 11), 151, 164; Von Berlin nach Jerusalem. Erweiterte Fassung, 51; aber auch die höchst ambivalenten Formulierungen im Essay von 1944: *Judaica* 6, 15 f.

20) *Perspectives*, 43.

21) *Judaica* Bd. 1, 161 f.

22) *Judaica* Bd. 1, 159 f.

ersten und, vor 1933, einzigen Generation deutsch-jüdischer und zionistischer Judaisten, die die „Wissenschaft des Judentums“ vom deutschen akademischen Antijudaismus und Antisemitismus unbehelligt an einer eigenen, nur jüdischen, dabei aber nicht rabbinisch-theologisch ausgerichteten Institution, eben der Hebräischen Universität, pflegen konnten. Er war in einer ganz neuen, jüdisch noch nicht gekannten Situation, ein freier akademischer Forscher. So konnte er mit der Wissenschaft des Judentums und dem, was in seinen Augen falsch und fehlerhaft war an deren Voraussetzungen und Zielen, radikal abrechnen. Dabei blendete er aus, daß er sein frühes Interesse an der Kabbala gerade dem von ihm so scharf kritisierten Historiker Heinrich Graetz verdankte. Er reflektierte wohl auch kaum, daß sein wissenschaftliches und essayistisches Lebenswerk stets solche Opposition brauchte, damit er der warnende und zürnende Prophet bleiben konnte, als der er frühzeitig begonnen hatte und als der er seinen zeitgenössischen und mehr noch den heutigen Lesern auch interpretatorisch schwer zu knackende Nüsse aufgibt.

Scholem hat manchen seiner Vorgänger vorgeworfen, in ihrer wissenschaftlichen Arbeit zu sehr danach zu schielen, was die *goyim* sagen. Er selbst beeindruckte durch die kühle Nüchternheit und das ganz und gar Unapologetische im Umgang mit Christen und dem Christentum. Er zeigte sich selbstbewußt und respektvoll, wo immer ihm Respekt möglich schien.²³ Das Christentum ist für Scholem eine selbstverständliche Gegebenheit der Diaspora, mit der zu leben ist, von der man sich aber auch, will man jüdisch leben und denken, scharf absetzen muß. Mit dieser Forderung wandte sich der junge Scholem vor allem an Franz Rosenzweig. Die Auseinandersetzung mit dem Christentum verwandelt er in eine innerjüdische Diskussion, in der neben der Religionsphilosophie vor allem die Sprache als das Feld bezeichnet wird, auf dem die Differenz zwischen Judentum und Christentum bedacht und genau entfaltet werden muß. Scholems Kritik an einigen jüdisch-liturgischen Übersetzungen Franz Rosenzweigs, aber auch an der Buber-Rosenzweigschen Bibelübersetzung betrifft das „Kirchliche und dessen Terminologie“: *„In dieser erscheint ein Allerhöchstes, Strenges und Eindeutiges an Jüdischem eliminiert und in ihr ist das eigentlich Moralische, das „haznea lekhet“ [das Keusche, Bescheidene] ... unserer Sprache aufgelöst, und ... verwandelt in die nüancenreiche Buntheit und dämonische Zweideutigkeit der Terminologie des Heils.“*²⁴

23) Davon zeugen auch die warmen und ehrenden Worte für seinen Doktorvater Fritz Hommel, die Friedrich Niewöhner im oben genannten Artikel (vgl. Anm. 12) zitiert hat.

24) *Briefe I*, 214 f.

Die Schärfe solcher Formulierungen verdankt sich der Intensität des Interesses. Scholem spricht nicht von außen, wenn er auf die Religionen zu sprechen kommt, obgleich er als säkularer Jude spricht. Er hat sich nicht gescheut, immer wieder von sich zu behaupten, er habe nie an der Existenz Gottes gezweifelt und könne Atheisten und Agnostiker noch nicht einmal verstehen.²⁵ Säkularisierung ist in seinen Augen nicht das Ende der Religion, sondern Zwischenspiel, Zerstörung um der Erneuerung willen: „*I have always considered the transition through secularism necessary, unavoidable ... A direct nondialectical return to traditional Judaism is impossible, historically speaking, and even I myself have not accomplished it.*“ Und weiter unten: „*Like all destruction, secularism is both liberation and risk.*“²⁶ Die dramatische Figur vom Abstieg um des Aufstiegs willen, die Scholem der Mystik entlehnt und in den Mikrokosmos der Wissenschaft eingeführt hat, spiegelt nur, was sich im Makrokosmos des Judentums abspielt. Scholems Kritik der Wissenschaft des Judentums mag gerade darum noch immer zur Deutung herausfordern: die doppelte Distanzierung – Kritik orthodoxer wie liberaler Überlieferung vom Judentum einerseits und Kritik der Säkularisierung andererseits – verweist auf einen Ort, der heute in den Auseinandersetzungen zwischen religiösem und säkularem Judentum manchmal schon beinahe unerreichbar scheint.

25) So in dem Interview mit Muki Tsur, das 1975 auf hebräisch und 1976 auf englisch erschien: „With Gershom Scholem: An Interview“, in: *On Jews and Judaism in Crisis*, S. 1-48, hier: 35. 46, wo Scholem hinzufügt: „My secularism is not secular.“

26) Ebd., 33 f.

„Ich habe Ihren Rundbrief ... stets mit großer Aufmerksamkeit, Sympathie und Hochachtung für den darin zum Ausdruck kommenden Geist gelesen. Es war ... stets eine Ihnen und uns, den Juden, selbstverständliche gemeinsame Voraussetzung, daß es ein jüdisches Volk gibt, wie immer man dessen theologische oder säkulare Geschichte sehen mag, wie immer man über seine Besonderheit unter den Völkern denken mag und wie immer man seine Zukunft im Geiste eines gemeinsamen Gottvertrauens beurteilen mag ... Die Überzeugung von der historischen Identität der Juden, die durch die Gründung des Staates Israel in ein neues Stadium, ja selbst eine neue Problematik eingetreten ist, wie kein Einsichtiger wohl leugnen wird, scheint mir eine durchaus grundlegende uns verbindende Annahme zu sein.“

Gershom Scholem

(Aus einem Brief von Gershom Scholem an Gertrud Luckner vom 10. Februar 1967; Archiv FrRu)

Der Nabel der Welt

Die Sonderstellung Jerusalems in der jüdischen Tradition

Daniel Krochmalnik*

In den Nahost-Friedensverhandlungen rückt das Thema Jerusalem immer mehr in den Mittelpunkt. Am 6. Dezember 1995 hat die Vollversammlung der Vereinten Nationen mit 133 Stimmen erklärt, der israelische Anspruch auf Jerusalem als unteilbare Hauptstadt Israels sei „*null und nichtig*“. Nur ein einziger Staat stimmte dagegen, Israel. Dreizehn Staaten, die Verbündeten, enthielten sich der Stimme. Frieden könnte an der Stadt des Friedens scheitern.

In der Bibel wird Jerusalem ca. 800 mal erwähnt.¹ Die jüdischen Hoffnungen, wie sie sich in der jüdischen Liturgie artikulieren, sind eindeutig auf die Davidstadt fixiert. Die tiefe Verbundenheit des Judentums mit dieser Stadt kommt in den jüdischen Quellen oft zum Ausdruck. Daraus seien hier einige Beispiele angeführt.

Die Aggada von Jerusalem

Das Weltbild der jüdischen Quellen ist jerusalemozentrisch und wird z. B. aus Psalm 50,1-2 herausgelesen:

(1) *„Ein Gott der Götter ist der Herr, er redet und ruft die Erde vom Anfang der Sonne bis zu ihrem Untergang.“*

(2) *„Vom Zion her, der Vollendung der Schönheit, ist Gott erschienen.“*

Der Midrasch faßt Vers 1 als Beschreibung der Schöpfung auf. Gott erschafft die Geschöpfe dadurch, daß er sie aufruft. Schöpfung, Erwählung, Berufung sind göttliche Akte der gleichen Art. Vers 2 antwortet nach dem Midrasch auf die Frage, von wo aus die Welt erschaffen bzw. vollendet wurde.

* Studium der Philosophie und Judaistik; 1988 Promotion mit einer Arbeit zum Thema „*Praktische Philosophie als Religionersatz: Spinozas Auseinandersetzung mit dem Judentum*“. Dozent für jüdische Studien in Heidelberg; Arbeit an einer Habilitationsschrift zum Thema „*Sokratisches Judentum. Moses Mendelssohns Religionsphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*“. Vorsitzender der jüdischen Gemeinde Heidelberg.

1) Im Koran wird Jerusalem nicht erwähnt. Erst nachträglich wurde das Heiligtum (Al-Quds) in Jerusalem mit dem „*weitentfernten Gebetsplatz*“, dem Ziel von Mohammeds Himmelsreise (al-miradsch) identifiziert, von der die Sure 17 berichtet. Diese Sure, die auch „*Die Kinder Israel*“ heißt, ist für das Verhältnis des Islam zum Judentum auch sonst wichtig.

„Und woher sind sie (d. h. der ganze Erdenkreis) erschaffen worden? Von Zion, wie es heißt: ‚Von Zion, der Vollendung der Schönheit‘, d. i. der Vollendung der Schönheit der Welt ... Und woher entnehmen wir, daß von dieser Welt die Rede ist? Hier (Vers 2) heißt es ‚Vollendung‘ und dort (Gen 2,1) heißt es: ‚Und es wurden vollendet Himmel und Erde und ihr ganzes Heer‘. Aber auch wenn er sie (die Welt) zerstört, beginnt er von Zion aus, denn es heißt: ‚Und ich mache Jerusalem zu Steinhaufen‘ (Jer 9,10) ... Und zu der Zeit, wo der HgsE seine Welt erneuern wird, wird er sie vom Zion her erneuern, wie es heißt: ‚Aufgerichtet wird sein der Berg des Hauses des Ewigen auf dem Gipfel der Berge‘ (Jes 2,2).“²

Von Zion geht nach diesem Midrasch die Erschaffung, die Zerstörung und die Erneuerung der Welt aus; in Jerusalem geschieht der Anfang und das Ende der Welt- und der Heilsgeschichte. Dabei handelt es sich, wie der Midrasch ausdrücklich feststellt, nicht um das himmlische, sondern um das irdische Jerusalem. Nach einem anderen Midrasch zu diesem Psalm ist Jerusalem das räumliche Zentrum der Welt.

Jerusalem, Öl.
1957, von
Schmuel
Blumberg,
Konstanz.
Ausschnitt.
Links hinter
der Mauer: der
Felsendom.
Im Vorder-
grund: Öl-
baum und
Gethsemane.
Foto: Roberto
Legnani.



„Komm und sieh, so wie der Nabel (TABUR) in der Mitte des Mannes ist, so befindet sich das Land Israel in der Mitte der Welt, wie es heißt: das auf dem Nabel der Erde wohnt (Ez 38,12).

Und von ihm geht der Grundstein der Welt aus, wie es heißt: Ein Gott der Götter ist der Herr, er redet und ruft die Erde vom Anfang der Sonne bis zu ihrem Untergang ... Das Land befindet sich in der Mitte der Welt, und so ist auch Jerusalem in der Mitte des Landes Israel, und das Heiligtum befindet sich in der Mitte Jerusalems, und der Tempel in der Mitte des Heiligtums, und die Lade in der Mitte des Tempels, und der Grundstein ist vor der Lade, denn von ihm ging die Gründung der ganzen Welt aus.

2) MidrTeh zu Ps 50(279).

Salomo, der weise war, stellte sich auf die Wurzeln, die von ihm in die ganze Welt ausgingen, und pflanzte auf ihm alle Arten von Bäumen, und sie trugen (Früchte).

Deswegen sagte er: Ich legte mir Gärten und Lusthaine an (Koh 2,5).“³

Salomon hat den Tempel hier als Weltbaum oder -achse beschrieben, auf dem Grundstein der Welt errichtet. Jerusalem gilt den Juden, wie Athen oder Delphi den Griechen, als *omphalos tou kosmou*, als *umbilicus mundi*. Dieses Symbol ist sinnreich und schön. Der Nabel, die Nahtstelle zwischen Schöpfer und Geschöpf, ein Zeichen dauernder Abhängigkeit der Welt von Gott und zugleich Erinnerung an den Ort, wo ihm die irdische Nahrung dargeboten und das durch die Sünde gestörte Verhältnis wiederhergestellt wird.

Die Halacha von Jerusalem

Diese Aggada von Jerusalem hat sich, mit Bialik zu sprechen, in der Halacha kristallisiert, wie umgekehrt die Halacha von Jerusalem in der Aggada veranschaulicht wird. Halachisch ist Jerusalem der heiligste Raum im heiligen Land. Die heilige Stadt selbst stellt eine Pyramide dar.

„Innerhalb der Mauern (Jerusalems) ist der Raum noch heiliger ... Der Tempelberg ist noch heiliger, der Zwinger ist noch heiliger ... Der Frauen-Vorhof ist noch heiliger ... Der Israeliten-Vorhof ist noch heiliger ... Der Priester-Vorhof ist noch heiliger ... Der Raum zwischen dem Vorraum und dem Altar ist noch heiliger ... Der Tempel ist noch heiliger ... Das Allerheiligste ist heiliger als jene.“⁴

Der halachische Jerusalemozentrismus entspricht genau dem israelitischen Theo-zentrismus. Am Anfang des Buches Numeri wird die theozentrische Ordnung Israels in der Wüste dargestellt. Israel lagerte um das Heiligtum (Num 2,2). Außen das Volk, innen, zwischen dem Volk und dem Heiligtum, die Priester (Num 1,53) und in der Mitte Gott. Das sind die drei Lager: das Lager Israels, das Lager der Leviten und das Lager der göttlichen Anwesenheit. Dann regelt die Tora den Ausschluß derer, die diese heilige Ordnung im levitischen Sinne stören: *„Sie sollen das Lager nicht unrein machen, in dem ich*

3) Midrasch TanB, Qedoschim 10, ed. Hans Bietenhard, JudChr Bd. 6, Bern 1982, S. 113. Der Midrasch geht von dem zuletzt genannten Vers aus dem Prediger (3) an und folgert daraus *„Salomo war weise und kannte die Wurzel des Grundsteins der Welt (MISCHTATO SCHEL OLAM). Warum? ‚Von Zion her Vollendung der Schönheit‘ (Ps 50,2). Von Zion her wird die ganze Welt vollendet. Wie gelehrt wird? Warum wird er ‚Grundstein‘ (EWEN SCHTIJA) genannt? Weil von ihm aus die Welt gegründet wurde (HUSCHTAT HAOLAM).“*

4) mKel 1, 8. Die Formel für die Heiligkeitsgrade, die immer schwereren Zulassungsbedingungen verknüpft sind, lautet: MEKUDASCH bzw. MEKUDESCHET MIMENU bzw. MIMENA.

mitten unter ihnen wohne.“ Aus diesem Vers (Num 5,3) leitet nun der Mi-drasch Halacha die Isomorphie der idealen theozentrischen Ordnung in der Wüste und der Anlage Jerusalems ab:

„Und sie sollen ihre Lager nicht verunreinigen. Von hier haben sie gesagt: Drei Lager gibt es: das Lager der Israeliten und das Lager der Leviten und das Lager der Schechina. Von den Toren Jerusalems bis zum Tempelberg: Lager der Israeliten. Von den Toren des Tempelbergs bis zum Vorhof (inklusive): Lager der Leviten. Von den Toren des Vorhofs nach innen zu: Lager der Schechina.“⁵

Die Zentralstellung Jerusalems in der biblischen Weltordnung schlägt sich in seiner halachischen Sonderstellung nieder. Das Symbol des Nabels, so sinnreich es in aggadischer und so wichtig es als Organisationsprinzip der Heilkeitszonen in halachischer Hinsicht ist, so problematisch ist es in moralischer Hinsicht. Es gibt keine Kultstatt, keine Stadt, keinen Staat, der sich nicht für den Mittelpunkt der Welt hielte.⁶ Alles andere ist bestenfalls Peripherie. Aus der egozentrischen Nabelschau erwachsen alle Ungerechtigkeiten dieser Welt – und das gute Gewissen dazu! Wir wollen die rabbinischen Texte nach einem diesbezüglichen Problembewußtsein untersuchen.

Kritik der Nabelschau

Das Zentrum des Zentrums der Welt, der Grundstein, befand sich im Allerheiligsten, das der Hohepriester nur einmal im Jahr am Jom Kippur betreten durfte. Die Mischna von Jom Kippur beschreibt, was er dort in der Zeit des zweiten Tempels vorfand:

„Nach der Entfernung der Lade befand sich dort ein Stein aus den Zeiten der früheren Propheten. Er wurde SCHTIJA genannt und ragte aus der Erde drei Daumenbreit hoch.“⁷

5) SifBem, Naso 1 (S. 4).

6) Zum Symbol des Zentrums vgl. Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 1969, 24-30. Das architektonische Symbol des Zentrums ist a) ein heiliger Berg, der Himmel und Erde verbindet, b) eine heilige Stadt, ein heiliger Tempel, ein Palast usw., die auch heilige Berge und folglich Zentren sind, c) eine Achse, die Himmel, Erde und Hölle verbindet. Der Tempel ist als umbilicus mundi auch imago mundi. So zielt die Ausstattung des Hejchal nach Josephus und Philon auf eine Darstellung der Welt, und die Basilika des Altertums und die Kathedrale des Mittelalters bilden das himmlische Jerusalem ab. Vgl. ders., *Traité d'histoire des religions*, Paris 1964, Nr. 81 f., 200 f. u. Nr. 143, 316-319.

7) mJom 5,2. Der Stein, von dem die Mischna berichtet, war übrigens viel kleiner als der Stein, den man heute im Felsendom besichtigen kann.

Nach dem Verlust der Bundeslade war das Allerheiligste, im Gegensatz zur Cella der antiken Tempel, bis auf den Grundstein leer! Flavius Josephus' Beschreibung des Inhalts des Allerheiligsten beschränkt sich auf den Satz: „*In ihm befand sich rein gar nichts.*“⁸ Der Verlust wurde aber offenbar nicht nur als Mangel empfunden. Eine rabbinische Tradition rechnet mit einem faden-scheinigen Kalkül nach, daß auch die Bundeslade, die auf diesem Stein stand, keinen Raum eingenommen habe!⁹ Damit soll einem konkretistischen Mißverständnis vorgebaut werden. Keinesfalls sollte der Grundstein den Platz der Bundeslade einnehmen oder anstelle des Götzenbildes treten. Die Mischna nimmt vom Omphalos-Mythos überhaupt keine Notiz. Die Gemara bringt ihn wieder ins Spiel.

„*Es wird gelehrt: Von diesem aus ist die Welt entstanden.*“¹⁰ Wir lernen also übereinstimmend mit dem, welcher sagt, die Welt sei vom Zion aus erschaffen worden.

Rabbi Elieser sagt, die Welt sei von ihrer Mitte aus erschaffen worden. Es wird nämlich gelehrt: Rabbi Elieser sagt, die Welt sei von ihrer Mitte aus erschaffen worden, denn es heißt: wenn der Staub zum Gußwerke zusammenfließt, und die Schollen aneinander kleben (Hi 38,38).

Rabbi Joschua sagt, die Welt sei von ihren Seiten erschaffen worden, denn es heißt: denn zum Schnee spricht er: werde Erde, und so auch zum Regengusse und zu seinen gewaltigen Regengüssen (Hi 37,6).

Rabbi Jizchak der Schmied sagt, der Heilige, gesegnet sei er, warf einen Stein ins Meer und aus diesem entstand die Welt, denn es heißt: worauf sind ihre Pfeiler eingesenkt, oder wer hat ihren Eckstein hingeworfen (Hi 38,6).

Die Weisen sagen, sie sei von Zion aus erschaffen worden, denn es heißt: Ein Gott der Götter ist der Herr ..., und darauf folgt: aus Zion, der Vollkommenheit der Schönheit (Ps 50,1.2), von ihm aus hat sich die Schönheit der Welt vollendet.

Es wird gelehrt: Rabbi Eliezer der Große sagte: Das ist die Geschichte des Himmels und der Erde, als sie erschaffen wurden; zur Zeit, als Gott der Herr Erde und Himmel machte (Gen 2,4), die Kinder des Himmels wurden vom Himmel aus erschaffen, und die Kinder der Erde wurden von der Erde aus erschaffen. Die Weisen aber sagen, diese und jene wurden von Zion aus erschaffen, denn es heißt: Ein Gott der Götter ist der Herr, er redet und ruft die Erde vom Anfang der Sonne bis zu ihrem Untergange, und darauf folgt: aus Zion, der Vollkommenheit und Schönheit, ist Gott erschienen (Ps 50,1.2); von ihm aus hat die Schönheit der Welt sich entwickelt.“¹¹

8) De Bello Judaico V, 5,5.

9) bMeg 10b.

10) In jJom 5,4,42c leitet R. Jochanan den Namen des Steines geradezu daher, daß die Welt auf ihm begründet ist. Die ersten Ausgaben fügen hinzu, daß er sich „unterhalb des Palastes Gottes“ befand.

11) bJom 54b.

Die Debatte wird wiederholt mit der bekannten jerusalemozentrischen conclusio beschlossen. Doch es werden Stimmen laut, die anderes zu bedenken geben. Die Debatte wird zunächst mit Versen aus Gottes Antwort an Hiob geführt, die einen „Schöpfungsbericht“ – oder vielmehr einen „Antischöpfungsbericht“ – darstellt! Denn wenn im ersten Schöpfungsbericht alles Maß und Ordnung hat, so ist in diesem „Schöpfungsbericht“ alles maßlos und chaotisch. Aus einem Vers, der eine zentrifugale Tendenz aufweist, versucht Rabbi Elieser die Schöpfung als einen Expansionsprozeß der Erde von einem Zentrum darzustellen. Einer seiner Antagonisten, Rabbi Joschua, beschreibt die Kosmogonie nicht als Ausbreitung fester Materie, sondern als Zusammenströmen flüssiger Materie, nicht als Bewegung vom Zentrum zur Peripherie, sondern von der Peripherie zum Zentrum. Im Dictum von R. Jizchak dem Schmied – im Talmud und Midrasch werden in kosmologischen Fragen öfter Handwerker konsultiert¹² – ist der Eckstein der Welt im Niemandsland der See eingesenkt.¹³ Rabbi Elieser der Große liest die polyzentrische Perspektive sogar in den ersten Schöpfungsbericht hinein. Demgegenüber machen die Weisen wieder die Einheit und Stetigkeit des Universums geltend. So lieb uns der Pluralismus ist, so problematisch erscheint uns doch der Dualismus von Himmel und Erde, vom himmlischen und irdischen Jerusalem. Der Pluralismus der Meinungen und Auslegungen in diesem Text zeigt zumindest, daß das zentralistische Weltbild nicht unbedingt der rabbinischen Auffassung entsprach.

Die Diaspora und das Zentrum

In der Diaspora blieb die zentripetale Ausrichtung Israels konkret als Gebetsrichtung¹⁴ erhalten. Zion wurde zum Ziel der jüdischen Sehnsucht. Jehuda Halevi (1075–1140/41), der Dichter der Zionssehnsucht, ist der wichtigste Ex-

12) ShemR 13, 1, 24b1. Dort gleichfalls mit Bezug auf Hi 38, 38.

13) Aber auch diese Replik kann jerusalemozentrisch gedeutet werden. Nach einer Tradition, die der Targum Jonathan (TJI) zu 2 M 28,30 wiedergibt, verschloß der Grundstein des Tempels (EWEN SCHTIJA) den Mund des unterirdischen Ozeans (PUM TEHOMA). Der Grundstein, der unter dem Palast Gottes in der Tiefe des Meeres befestigt ist (EWEN SCHTIJA KEWUA BATEHOMOT TACHAT HEJCHAL HASCHEM), wurde nach PRE 10 Jona bei seiner Unterseereise im Bauch des Fisches gezeigt. Jona hält seinen Fisch an, betet zu Gott, verspricht seinen Willen auszuführen und wird gerettet. Die Treppen, die die beiden Höfe des Tempels verbanden, wurden auch die „Treppen des Tehom“ (TPs 120) genannt. Dieses Motiv hat Berührungspunkte mit der Ezechielvision von der Tempelquelle (vgl. mMid 2,6, sowie Ps 104,3).

14) bBer 30a: „... so richtet ganz Israel sein Herz auf einen Punkt.“

ponent des israélozentrischen Denkens im Judentum. In seinem apologetischen Werk *Buch des Kusari*, das in der Hauptsache ein Gespräch zwischen dem heidnischen König der Chasaren und einem Rabbi wiedergibt, beschreibt Jehuda Halevi das Land Israel als „Zentrum der bewohnten Erde“, als „Zentrum der Zeit“¹⁵ und als „Tor des Himmels“¹⁶, wo die Propheten den heiligen Geist empfangen. Nachdem der Rabbi die Heiligkeit des Landes beschrieben hat,¹⁷ muß er sich die Frage gefallen lassen, warum er nicht dort lebt. Hier ist die einzige Stelle des Buches, wo der Rabbi bekennen muß: „*Du hast mich beschämt, König von Kusar.*“¹⁸ Schließlich entscheidet sich der Rabbi, nach Jerusalem zu wandern.¹⁹ Nun ist es sein heidnischer Gesprächspartner, der fragt: „*Was suchst du denn heute in Jerusalem?*“ Der Rabbi erwidert, daß er das, was er theoretisch verteidigt habe, in die Tat umsetzen müsse und schließt den ganzen Dialog mit den Worten:

„*Du wirst aufstehen und dich Zions erbarmen. Es ist Zeit, sich dessen gnädig anzunehmen, die Frist ist gekommen, denn deine Knechte lieben seine Steine und freuen sich seines Staubes (Ps 102,14 f.), d. h. Jerusalem wird erbaut werden, wenn alle Israeliten von äußerster Sehnsucht danach ergriffen sind, so daß sie sogar dessen Steine und Staub lieben.*“

Mit der Zionsliebe des Psalmisten hat Jehuda Halevi seiner Sehnsucht Ausdruck verliehen:

„*Dort würde ich mich mit meinem Angesichte auf deine Erde werfen, sehr lieb-kosen deine Steine und mit deinem Staub mich freuen.*“²⁰

Von dieser Verwandlung religiös-romantischer Liebe, die noch den Staub der Geliebten liebkost, in einen nationalreligiösen-politischen Herrschaftsanspruch ist Jehuda Halevi selber Zeuge geworden. 1099 erstürmten die Kreuzritter Jerusalem. Als er 1140/41 starb, stand der zweite Kreuzzug kurz bevor. Moses Maimonides (1138-1204) war in Ägypten, als Saladin 1187 Jerusalem zurückeroberte. Diese Ereignisse haben ihm sicher auch vorgeschwebt, als er in seinem philosophischen Werk *Führer der Verirrten* (1190) erklärte, weshalb im Pentateuch der Ort des Tempels nicht angegeben wird. Es heißt lediglich:

„*Dann sollt ihr zu dem Ort, den der Ewige, euer Gott, wählen (ASCHER-JIWCHAR) wird, um da seinen Namen thronen zu lassen*“ (5 M 12,11).

15) Sefer Hakusari II, 20.

16) Sefer Hakusari II, 23.

17) Sefer Hakusari II, 22, in Anlehnung an bKet 111a-112b.

18) Sefer Hakusari II, 24.

19) Sefer Hakusari, Schluß, 22.

20) ZION HALO TISCHALI, 23-25. Vgl. zu diesem Bild, daß natürlich Ps 102, 15 genau entspricht, bKet 112a.

Deshalb heißt der Tempel auch Haus der Erwählung. Warum der Ort nicht ausdrücklich genannt wird, dafür gibt Maimonides drei Gründe an:

„Erstens, damit sich die heidnischen Völker nicht des Ortes bemächtigen und heftig darum kämpfen, wenn sie wissen, daß diese Stelle des Landes die von der heiligen Schrift gemeinte ist. Zweitens, damit diejenigen, die diesen Ort damals in ihrer Gewalt hatten, ihn nicht nach Möglichkeit völlig verwüsten und zerstören. Drittens – und dies ist der wichtigste Grund –, damit nicht jeder Stamm danach trachte, daß dieser Ort in seinem Erbe sei und er die Herrschaft darüber besitze und infolgedessen viel Streit und Zwietracht darüber entstehe ... Und deshalb erging das Gebot, daß der Tempel erst nach der Einsetzung eines Königs erbaut werde, dem es allein zustehen sollte, den Befehl zu seiner Erbauung zu erteilen.“²¹

Die Kleinodien Gottes erregen immer Neid. Nach einem Midrasch war Neid das Motiv des ersten Brudermordes (1 Mose 4,8). Der Midrasch möchte die Erzähllücke, worüber Kain und Abel gestritten haben, füllen und fragt, was der Gegenstand des Streites war? Eine Meinung ist, daß sie sich über das Territorium stritten, auf dem künftig der Tempel errichtet werden sollte.²² In der Zeit Maimonides' und Saladins spielt auch Lessings Ringparabel. Gott muß, belehrt der weise Nathan Saladin, sein Kleinod unkenntlich machen, wenn er seinen Zweck, den Frieden, eine Stadt des Friedens erreichen will. Maimonides war sich mehr als jeder andere der religiösen Gefahren der Reifizierung des Heiligen bewußt.²³

In der Neuzeit hat sich die jerusalemozentrische Hoffnung der Juden verallgemeinert und verflüchtigt. Das Emanzipationszeitalter wollte das Exil dadurch beenden, daß es das jeweilige Exil einfach mit Zion identifizierte – „Deutschland ist unser Zion, und Düsseldorf unser Jerusalem“ – und die Synagogen „Tempel“ nannte. Die Programmschrift des modernen Judentums heißt „Jerusalem“.²⁴ Diese Schrift Moses Mendelssohns ist die Replik auf die Erwartung der christlichen Aufklärer, daß die aufgeklärten Juden „den wahren Gottesdienst weder an Jerusalem noch Samaria binden, sondern das Wesen der Religion darin sehen, daß ... die wahrhaftigen Anbeter Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten.“²⁵ Mendelssohn erwidert in seiner Schrift, daß ein Jude Jerusalem treu bleiben und Gott trotzdem im Geist und in der Wahrheit anbeten könne.

21) More Newuchim 3,45, dt. Bd. II,2, 277.

22) BerR 22,7.

23) Mischne Tora, Hilchot AbZa 1,1.

24) Moses Mendelssohn, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, Berlin 1783.

25) (August Friedrich Canz), Das Forschen nach Licht und Recht in einem Schreiben an Herren Moses Mendelssohn, Berlin 1782, Moses Mendelssohn, Jubiläumsausgabe, Bd. 8, 81.

Aber das Jerusalem, von dem er spricht, ist eine Art jüdische Kirche, die sich problemlos in den modernen, religiös neutralen Staat einfügt. Die Zionssehnsucht hört im Emanzipationszeitalter nicht auf, aber sie wechselt ihr Objekt. Wie in der christlichen Allegorese²⁶ geht es dabei nur noch selten, wie in „*Rom und Jerusalem*“ (1862) von Moses Heß, auch um die wirkliche Stadt, meistens geht es nur noch um die bessere Gesellschaft. So etwa bei Ernst Bloch:

„Ein Ende des Tunnels ist in Sicht, gewiß nicht von Palästina her, aber von Moskau; ubi Lenin, ibi Jerusalem“ und „Hic Rhodus, hic salta, überall ist Zion nach der Intention der Propheten, und der Lokalberg in Palästina ist längst Symbol geworden.“²⁷

Heute sind Anzeichen messianischer Ungeduld im real existierenden jüdischen Jerusalem unübersehbar. Die Tradition hat aber aus langer, leidvoller Erfahrung diese Ungeduld als DECHIKAT HAKEZ, als Bedrängung des Endes, verurteilt.

26) Thomas von Aquin illustriert die Lehre vom vierfachen Schriftsinn am Beispiel Jerusalems. Im buchstäblichen Sinn handelt es sich um die irdische Stadt, im allegorischen Sinn um die Kirche, im moralischen Sinn um das geordnete Staatswesen und im anagogischen Sinn um das ewige Leben. Vgl. Summa Theologica I,1, 10.

27) Das Prinzip Hoffnung, Ffm 1959, Bd 2, 711 u. 713.

Konfrontation führt zum Dialog

Holger Banse*

Es braucht intellektuelle Größe, dialogische Toleranz, eine in Gott gründende Menschenliebe und einen tiefen Glauben an die allen Menschen von Gott verliehene Würde, wenn jemand mit Gliedern eines feindlichen Volkes in ein Gespräch eintritt. Leo Baeck, dessen 125. Geburtstag sich heuer jährt, brachte diese Größe, Toleranz, Menschenliebe und diesen Glauben auf. Baeck ist auf vielfache Weise Symbol des deutschen, ja europäischen Judentums dieses Jahrhunderts geworden. Auf der einen Seite steht er für Gelehrsamkeit und kulturellen Reichtum des Judentums, auf der anderen Seite teilte er das Schicksal seines Volkes und erlebte die Nacht der Schoa im Konzentrationslager von Theresienstadt (28. Januar 1942 bis 8. Mai 1945).

* Holger Banse ist Pfarrer der Evangelischen Kirchengemeinde Hamm und Synodalbeauftragter des Kirchenkreises Altenkirchen für Christlich-Jüdischen Dialog und Ökumene.

Leo Baeck wurde am 23. Mai 1873 in Lissa, Kreis Posen, geboren. Vater, Großvater und Urgroßvater waren anerkannte und hochangesehene Rabbiner in Oppeln, Düsseldorf und Berlin. Das Bewußtsein in der Kontinuität der Geschichte Gottes mit den Menschen, in der Kette der Generationen, in der ‚toledot‘ zu leben, wurde ihm zur festen Überzeugung. In Lissa erlebte Baeck das Miteinander ost- und westeuropäischer jüdischer Kultur, dazu die Traditionen der römisch-katholischen, lutherischen und calvinistischen Bekenntnisse. Der offene, einander im jeweiligen Glauben tolerierende Umgang seines Vaters mit dem calvinistischen Pfarrer, dem das Haus gehörte, das Baecks bewohnten, prägte Baeck sein Leben lang. 1922 wurde er zum Vorsitzenden des allgemeinen Deutschen Rabbinerverbandes gewählt. In dieser Zeit wurden Baeck, Buber und Rosenzweig zu Sprechern jüdisch-religiösen Denkens. Im Jahre 1933, als sich die deutschen Juden zur „Reichsvertretung der Juden in Deutschland“ zusammenschlossen, wurde er ihr Präsident. Nach seiner Befreiung aus Theresienstadt durch die Russen zog Baeck zu seiner Tochter nach London. Er hielt Vorträge in vielen Ländern und übernahm eine Professur am Hebrew Union College in Cincinnati. Wenige Stunden nachdem er seine Unterschrift unter sein letztes großes Werk „*Dieses Volk. Jüdische Existenz*“ (s.u. 201–203) setzte, verstarb er am 2. November 1956 im Alter von 83 Jahren.¹ Bedeutende Institute in New York, London und Jerusalem, Schulen, Lehrhäuser und Synagogen tragen seinen Namen und unterstreichen die Bedeutung, die Baeck bis heute für das liberale Judentum der Welt hat.

Von Baecks prophetischer Kraft lassen sich unschwer Parallelen zwischen ihm und Bonhoeffer erkennen. Trotz vieler Warnungen, Bitten und Hinweise auf den bevorstehenden Krieg kehrte er von Auslandsreisen immer wieder nach Deutschland zurück. Solange noch ein einziger Jude in Deutschland sei, sagte er, hätte er hier seine Aufgabe zu erfüllen. Sein Schuldbekenntnis², das er am Versöhnungstag 1935 von den Kanzeln aller Synagogen verlesen ließ, hat zwar eine andere theologische Richtung als das, das in Bonhoeffers Ethik überliefert ist. Die ausgesprochene Deutlichkeit, Verbindlichkeit und Zielrichtung aber ist beiden gemeinsam. Wenn Bonhoeffer das Wesen der Kirche als *Sein für die anderen* beschreibt, formuliert Baeck, daß erst das Judentum den Mitmenschen wiederentdeckt habe. Die Achtung dem Mitmenschen gegenüber stelle den ganzen Inhalt der Sittlichkeit, ja der Religiosität dar. Im Judentum gäbe es keine Frömmigkeit ohne den Mitmenschen, und das gälte für

1) Vgl. FrRu 10 (1957/58), 110–111, und FrRu 25(1973), 75–78.

2) Vgl. „Leo Baecks Gebet“ zum Kol Nidrei 5969 in Otto Dov Kulka (Hg.), Deutsches Judentum unter dem Nationalsozialismus, Mohr Siebeck, Tübingen 1997, 245 ff.

Freund und Feind in gleicher Weise. Beide, Baeck und Bonhoeffer, sind im Konzentrationslager zu Seelsorgern ihrer Mithäftlinge geworden. Von Baeck hieß es, daß in seiner Nähe das Lager nicht zu bestehen schien, all der Schmutz um ihn herum konnte ihn nicht beflecken. Ähnliches klingt in Bonhoeffers Selbstreflektion durch, die er in seinem Gedicht „Wer bin ich“ beschrieben hat. Bonhoeffer überlebte nicht. Baeck nur, weil ein Zufall ihm half: in den ersten Tagen seines Aufenthalts in Theresienstadt starb ein alter mährischer Rabbi Beck. Das Naziregime meinte, es handle sich um Leo Baeck, der unter allen Umständen sterben sollte.

Während sich im christlichen Umfeld seiner Zeit die dialektische Theologie entwickelte, könnte man Baecks theologische Grundgedanken als die einer „Trialektik“ bezeichnen. Auf der unerschütterlichen Basis des Bekenntnisses zu dem einen und einzigen Gott korrespondieren bei Baeck *Vergangenheit*, *Gegenwart* und *Zukunft*, die jeweils voneinander getrennt, aber doch ineinander verwoben sind, so daß sich in ihnen die ‚toledot‘, die Kontinuität der Geschichte, erweist. Bei ihm korrespondieren die von Gott geschaffene Menschheit, mit der Gott einen grundlegenden Bund geschlossen hat, mit dem in Ägypten erwählten und am Sinai zur Mission berufenen Volk Israel. Die Völkerwelt, bzw. die nicht-israelitische Menschheit, wird sich, laut Baeck, am Ende der Tage durch die Vermittlung Israels ihres göttlichen Ursprungs und ihres vor Urzeiten mit Gott geschlossenen Bundes erinnern. Am Ende der Tage wird sich die Menschheit mit dem jüdischen Gottesbekenntnis solidarisieren und sich als universale Religion auf die Völker-Wallfahrt zum Zion begeben.

Mit dieser trialektisch-theologischen Konzeption konnte Baeck das Gespräch mit dem Christentum führen. Ohne Zweifel tat er dies in apologetischer und polemischer Weise, in Konfrontation. Aber die führte ihn zum Dialog. Als im Jahre 1900 Adolf von Harnack in seinem Buch „*Vom Wesen des Christentums*“ versuchte, die Evangelien aus dem Ablauf der vorhergegangenen und auch der nachfolgenden Geschichte zu isolieren, betonte Baeck die jüdische Persönlichkeit und den jüdischen Charakter Jesu, die nirgends anders als auf dem Boden des Judentums erwachsen konnten. Aus keinem anderen Volk hätte Jesus Apostel gefunden, die an ihn glaubten, fügte er hinzu. Hier finden wir erste Gedanken, die er dann ausführlich in seinem 1905 erschienenen Buch „*Das Wesen des Judentums*“ entfaltete. Als die „Deutschen Christen“ versuchten, ein artgerechtes, arisch-christliches Bekenntnis zu formulieren und die Bibel von allem Jüdischen zu säubern, veröffentlichte Baeck (1938) eine kleine Schrift, in der er das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte beschreibt.

Sicherlich war Baeck kein Freund Martin Luthers. In Luthers ‚Zwei-Reiche-Lehre‘ sah Baeck eine Übertreibung, die allein dem Staat die Sorge um die zweite Tafel des Gesetzes überläßt. Von hier führe ein direkter Weg zum deutschen Obrigkeitsstaat. In der zentralen Aussage des ‚sola fide‘ sei Luther wieder zu einer ‚romantischen‘ Religion zurückgekehrt, die Paulus ins Leben gerufen habe, und die sich allein in romantisch-sakramentaler Betrachtung des Mysteriengeschehens um den sterbenden und auferstehenden Gott ergehe. Dem Calvinismus stand Baeck näher. In ihm fand er eine seelische Verwandtschaft zum Judentum, weil er die enge Bindung ans Alte Testament und ans sittliche Handeln betonte. In seinem letzten großen Werk *„Dieses Volk. Jüdische Existenz“*, dessen erste Hälfte er zum großen Teil in Theresienstadt schreibt und deshalb der ‚Midrasch von Theresienstadt‘ genannt wird, beschreibt Baeck angesichts der erlebten Schoa die Geschichte seines Volkes, seine Gottverbundenheit, den Adel und die unantastbare Hoheit menschlicher Individualität und Existenz, die dem Volk Israel und in gleicher Weise allen Menschen zu eigen ist.

Der Dialog mit dem Christentum, der Baeck sein ganzes Leben begleitete, wurde von christlicher Seite im vollen Sinn erst im rheinischen Synodalbeschluß *„Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“*³ aufgenommen, dem Baecks theologische Grundgedanken Pate standen. In diesem Beschluß fanden seine Grundüberzeugungen von dem einen, nie gekündigten Bunde Eingang. Das judenchristliche Bekenntnis zu Jesus von Nazaret als dem Messias Israels in der alten Überlieferung der Gemeinde bezeichnete er zwar ‚ein Neues im Judentum‘. Dieses Neue sei aber nichts Neues gegen das Judentum gewesen. Im Blick auf die gemeinsame Hoffnung von Juden und Christen, die sich in der Hoffnung auf Gottes Reich formuliert, betonte Baeck die je eigene Sendung von Juden und Christen, die echte und wechselseitige Zeugen Gottes sein müßten.

Baecks Bücher wurden von Christen nicht wahrgenommen und im Dritten Reich sofort nach Erscheinen vernichtet. Erst heute erkennt man Baecks Bedeutung auch für die Christenheit. Zum 125. Geburtstag gilt, was Walter Kaufmann in einer Einleitung zu Baecks Aufsätzen schrieb: *„Baeck braucht keine Preisreden, er braucht nur gelesen zu werden.“*

3) Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985, hg. von Rolf Rendtorff/Hans H. Henrix, Paderborn 1988, 593-596.

Juden in Thessaloniki

Mark Zonis*

Die jüdische Gemeinde in Thessaloniki, die zweitgrößte im Lande (nach Athen mit etwa viertausend Juden), zählt heute etwa 2000 Juden. Es wird angenommen, daß bereits 140 v. Chr. Juden in Thessaloniki gewohnt haben. Der Apostel Paulus hat in der Synagoge der Stadt gepredigt (Apg 17,1-5). Im 5. Jahrhundert war Thessaloniki nach Konstantinopel die zweitwichtigste Stadt im byzantinischen Kaiserreich. Thessaloniki galt als „*Mutter Israels*“, weil bis 1922 dreißig bis fünfzig Prozent ihrer Bewohner Juden waren. Für die Juden, die nach 1370 und besonders nach 1492 von Spanien, von West- und Mitteleuropa geflohen sind, um der Verfolgung zu entgehen, war Thessaloniki zum „*Himmel der Juden*“ geworden. Von den 56 000 Juden, die 1943 dort gelebt haben, wurden sechsundneunzig Prozent umgebracht; genau 1954 Personen haben überlebt.

Am 9. April 1941 kommen die ersten deutschen Einheiten in die mazedonische Hauptstadt. Die Juden schließen sich in ihren Häusern ein. Bereits am 15. April dringen die Nazis in das Gebäude der Kultusgemeinde ein und rauben Archive, Teppiche, Schreibmaschinen, den Geldschrank und die Schriften der Rabbinatsbibliothek. Hunderte von Juden werden verhaftet. Anfang Juni 1941 etabliert sich eine Vertretung des Kommandos Rosenberg in Thessaloniki. Einer in der Zeitung veröffentlichten Anweisung zufolge haben sich alle erwachsenen Juden zwischen 18 und 45 Jahren am Sabbat, dem 11. Juli 1942, um acht Uhr auf dem „Platz der Freiheit“ einzufinden. Neuntausend Erwachsene stehen in der bleiern drückenden Sonnenhitze unbeweglich in dichten Reihen, von acht Uhr morgens bis zwei Uhr nachmittags. Rund um den Platz sind Soldaten mit Maschinengewehren und Kleinkaliberkanonen gut sichtbar platziert. Jeder, der sich auch nur ein wenig von seiner Stelle entfernt, wer versucht sich hinzusetzen, sich eine Zigarette anzuzünden oder sich mit einem Hut oder einer Zeitung vor der Sonne schützen will, wer gegen die blendende Sonne eine Sonnenbrille aufzusetzen wagt, wird gewaltsam fortgezerrt und zu anstrengenderen ‚Gymnastikübungen‘ verurteilt. Wer bewußtlos hinsinkt,

* Prof. Zonis, geb. 1921 in Rumänien, studierte Sprachen und Geschichte an der Universität Odessa und Internationale Beziehungen in Frankreich. Nach seiner Emigration 1972 lehrte er in Frankreich, Spanien und Italien. Seit 1983 ist er Dozent an der Volkshochschule in Frankfurt a.M.

wird mit Tritten „wiederbelebt“ und zum Aufstehen gezwungen. Sie müssen sich auf dem Boden wälzen, durch den Staub kriechen und die lächerlichsten Verrenkungen vollführen, wobei man sie schlägt, anspuckt und in unflätigster Weise beschimpft. Einige sterben an den Folgen dieses verbrecherischen Zeitvertreibs. Der brutalste der Nazioffiziere war Alois Brunner, die Personifikation teutonischen Sadismus' in all seiner Schrecklichkeit. Mit dabei ist Dieter Wisliceny. Nach der Befreiung Griechenlands wurden Brunner und Wisliceny, die Hauptverantwortlichen für die Tragödie der Juden in Griechenland, in Deutschland festgenommen und zum Tod durch Erhängen verurteilt. Am 7. August 1943 wird der neunzehnte und letzte Transport – mit 1200 Juden aus den Arbeitslagern – in die Vernichtungslager verschickt.

Mark Zonis vor dem Toraschrein (mit geöffnetem Parochet-Vorhang) in der Synagoge von Thessaloniki. Foto: M. Zonis.



Nach mehr als 2000 Jahren jüdischer Geschichte in Thessaloniki hatte die „Mutter Israels“ aufgehört zu bestehen. Alle alten Einrichtungen: der Friedhof, die Synagogen, die Kulturstätten, die Heime und Krankenhäuser, fast alles, was jüdisch war, ist zerstört worden. Der alte Friedhof mit knapp 500 000 Gräbern und wertvollen Grabsteinen aus dem 15. Jahrhundert war bereits im November 1942 enteignet und entweiht worden. Nur eine Synagoge blieb erhalten. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts registrierte die Gemeinde in Thessaloniki mehr als sechzig kleine und große Synagogen, viele Kulturzentren, Altersheime, Kranken- und Waisenhäuser. Jetzt birgt ein kleiner Friedhof in einem Vorort im Norden der Stadt eine Gedenkstätte für die Opfer der Schoa. Mehr ist nicht geblieben von der „Mutter Israels“.

Das besondere Buch

Leo Baeck, Werke. Herausgegeben im Auftrag des Leo Baeck Instituts, New York. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.

Band 2: **Dieses Volk: Jüdische Existenz.** Herausgegeben von Albert H. Friedländer; Bertold Klappert, 1996. 374 Seiten.

Band 3: **Wege ins Judentum: Aufsätze und Reden.** Herausgegeben von Werner Licharz, 1997. 320 Seiten.

Mit Leo Baeck (1873-1956) kommt eine für das Selbstverständnis des deutschen Judentums zentrale Gestalt in den Blick. Für die breitere Öffentlichkeit ist wohl nur sein *Wesen des Judentums*, die Gegenschrift zu Adolf von Harnacks *Wesen des Christentums*, als Buchtitel gegenwärtig. Daß Baecks schriftstellerisches Werk wesentlich umfangreicher ist, wird aber für viele wohl erst durch die neue Werkausgabe deutlicher.

Die neue Ausgabe beginnt bewußt nicht mit Band 1, dem *Wesen des Judentums*, sondern mit der letzten Buchveröffentlichung Baecks: *Dieses Volk*. Es handelt sich dabei um ein Buch, dessen Lektüre man angesichts der Umstände seiner Entstehung nur mit einer gewissen Scheu beginnen kann. Der erste Band des in zwei Teilen veröffentlichten Werkes (1955 und 1957) ist im wesentlichen im Lager Theresienstadt verfaßt worden, in das Baeck 1942 deportiert wurde, wobei die Arbeit an dem Werk allerdings in die vorangehende Zeit hineinreicht. Baecks Horizont ist geprägt durch eine umfassende Kenntnis sowohl der jüdischen Tradition wie des aufgeklärt westlichen Denkens, wie es sich in der deutschen Philosophie der Jahrhundertwende (Baeck ist Dilthey-Schüler) und auch in der liberalen Theologie darstellte, der Baeck auch in sachlicher Gegnerschaft in vielem nahe bleibt, etwa in dem universalen humanistischen Gestus, der gerade in diesem Buch eindrucksvoll aus einer Selbstbesinnung entwickelt wird.

Die Kapitel des ersten – des „Theresienstädter“ – Buches heißen: *Der Bund – Der Auszug – Die Offenbarung – Wüste und Boden*. Sie entwickeln in einer biblisch fundierten Reflexion eine Geschichtstheologie, die den eigenen Ursprung für die gegenwärtige Existenz fruchtbar macht und gleichzeitig auch Beurteilungskriterien für die Gegenwart ausformuliert. Die „Zeiteinsage“ ist dabei eher indirekt formuliert, aber zweifellos deutlich, z. B. die Nationen, die sich „um ein Leeres“ bemühen (56). Der Text von Leo Baeck wirkt daher an-

gesichts des dramatischen Zeithintergrundes erstaunlich „objektiv“. Das Wissen um diesen Hintergrund kann allerdings zeigen, daß das Erstaunliche dieser Objektivität nicht ein quasi Unbeteiligtsein ist, sondern vielmehr eine souveräne Behandlung von Fragen, die auch biographisch außerordentlich aufwühlend gewesen sein müssen. Man könnte dies an der Darstellung des Volk-Gedankens aufweisen, wenn man sich bewußt ist, wie die parteigefärbte deutschsprachige Literatur dieser Zeit mit dem Gedanken umgegangen ist. Man könnte es auch an der Frage nach dem Verhältnis zum Christentum angehen, das auf eine implizite Weise anwesend ist. Das erstaunliche Lob für den Apostel Paulus (277) ist sicher kein Zugeständnis, vielmehr ein Heimholen! Ein Beispiel mehr „subjektiver“ Seiten scheinen die Ausführungen über das jüdische Volk als *singendes Volk* zu sein: „*Keines anderen Volkes Lieder sind so weit und so tief in die Menschheit hineingeströmt*“ (66). Man ist zunächst an Pascals Eröffnung seiner nachgelassenen Zettelsammlung (*Les psaumes chantés par toute la terre: Pensées*, éd. Lafuma Nr. 1) erinnert, wo allerdings der gedanklich-apologetische Kontext vorherrscht, und noch mehr an dessen Quelle Augustinus ([Psalmi] *toto orbe cantantur: Confessiones*, IX, 8), den man als gewichtigen Beleg für diese Aussage Baecks nehmen kann. Andere Stellen sind etwa die Ausführungen über die ‚Grundbestimmung des Menschen als hoffendes Wesen‘ (277) – auch diese sind in einem Buch dieses Hintergrundes sicher nicht leicht geschrieben. Das Buch ist so verfaßt, daß es in strenger Gestalt wirken will oder – wie Rosenzweig schon 1923 über Baeck schrieb – daß „*hier die Gerüste fast spurlos abgebrochen (sind) und nur der fertige Bau ... sich dem Blick (bietet)*“.

Der zweite Teil dieses Werkes stellt dem ersten eine konkrete Betrachtung der großen Geschichtsepochen des Judentums gegenüber, eine Betrachtung mit großem Gestus, die die Geschichte dieses Volkes in vier Jahrtausende aufteilt, wobei wir in der Mitte der vierten Epoche stehen. Die Darstellung enthält viele bedenkenswerte Einzelbetrachtungen zu den großen Gestalten und Epochen des Judentums. Sie lebt dabei aus dem intuitiven Eindringen des Verfassers in diese Geschichte und der Deutung aus der eigenen existentiellen Erfahrung wie aus dem beigebrachten Bildungshorizont. Die Urteile haben häufig etwas Apodiktisches („*Geschichte lebt und wird fruchtbar nur, wenn sie der Epochen fähig ist*“, 275), allerdings nichts „Engstirniges“. Sucht man nach den konkreten Quellen der hier in einer geschlossenen Weise und ohne „Herkunftsbelege“ gebotenen Schau, so führt der zuletzt erschienene Band 3 der Ausgabe eher in die Werkstatt des Denkens und Arbeitens dieses großen Rabbiners. Der Band ist 1933 erstmals erschienen, umfaßt allerdings Texte aus dem damaligen Wirkungsfeld Baecks, die von 1917 bis 1932 erstveröffentlicht

worden sind. Es sind Gedenkartikel aus dem akademischen Umkreis dabei, Artikel über bedeutende jüdische Denker, Aufsätze zur jüdischen Bildungsarbeit und zum Selbstverständnis wie zur Geschichte des jüdischen Glaubens sowie zu gesellschaftlich relevanten Fragen. Zum Verständnis der Denkform dieser Arbeit bietet die Einleitung des Herausgebers einen guten Einstieg, insbesondere die Ausführung über die „Polarität“ im Denken Baecks. Baeck ist geprägt von einer Haltung, die sich das Wesenhafte einer geschichtlichen Erscheinung eher intuitiv-verstehend aneignet. Die Hermeneutik Diltheys dürfte ihm nahegeblieben sein.

Die Ausgabe ist technisch hervorragend. Sie bietet die Seitenzahlen der Originalausgabe als Randmarginalien, präsentiert sich aber als Leseausgabe ohne wissenschaftlichen Ballast. Es ist zu hoffen, daß viele Leser die Besinnlichkeit aufbringen, die die Lektüre solcher Texte erfordert.

Albert Raffelt

Bücherschau

Peter Abailard, **Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen**. Lateinisch und Deutsch. Herausgegeben und übertragen von Hans-Wolfgang Krautz. Insel-Verlag, Frankfurt 1995. 378 Seiten.

In der Literatur ist Petrus Abailardus (1079-1142) besonders durch den Briefwechsel mit seiner Frau Heloisa bekannt geworden. In der Philosophie wird seine „Ethik“ (1135) als epochemachend gepriesen. Nun liegt auch erstmals Abailards „Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen“ in einer deutsch-lateinischen Parallel-Ausgabe vor. Der lateinische Text basiert auf der textkritischen Edition, die Rudolf Thomas 1970 vorgelegt hatte. Der Übersetzer und Herausgeber hat den Text mit 207 Anmerkungen versehen, die die Lektüre erleichtern; ebenso hat er auf die wichtigsten Handschriften und lateinischen Editionen, die Werkausgaben und Übersetzungen sowie auf einige Monographien zu Abailard und seiner Zeit verwiesen. Eine ausführliche Zeittafel und ein den Text erschließendes „Nachwort“ (321-377) machen diesen schwierigen Text zu einer vorzüglichen Studienausgabe. Die Übersetzung ist flüssig, so daß der mittelalterliche Text nun mit Genuß gelesen werden kann.

Im Jahre 1141 treten vor Abailard ein Jude, ein Christ und ein muslimischer Philosoph. Da der Philosoph aber weder ein Atheist ist, noch den Islam verteidigt, sondern „das natürliche Sittengesetz“, wie es vor Moses schon Noah

und Hiob gekannt haben sollen, wird also gestritten über 1. das noachidische Sittengesetz, 2. das Judentum und 3. das Christentum. Diese drei Männer hatten sich schon *vor* diesem Treffen lange über die verschiedenen Richtungen ihres Glaubens unterhalten, und da sie sich nicht einigen konnten, bitten sie nun Abailard als Richter zu fungieren. Dieser stimmt zu – doch richtet er nicht, sondern hört nur zu. Nach einleitenden und etwas hochmütigen Bemerkungen des Philosophen (die Juden seien töricht und die Christen verrückt) beginnt das Gespräch zwischen dem Philosophen und dem Juden (21–97), der Richter und der Christ mischen sich nicht ein. Dann folgt das Gespräch zwischen dem Philosophen und dem Christen (99–289), und auch hier kommen weder Jude noch Richter zu Wort. Da ein Schlußwort des Richters fehlt – ob Abailard das „Gespräch“ nicht vollenden konnte oder ob er diesen Schluß bewußt gewählt hat, ist nicht zu entscheiden –, ist der Text ein Dialog mit offenem Ausgang: der Leser hat zu entscheiden.

Die Diskussion um das Christentum ist etwa dreimal so lang wie die über das Judentum, doch das hat nichts mit einem bei Abailard vermuteten Anti-Judaismus zu tun: in dem etwa gleichzeitig geschriebenen Religionsgespräch „Kuzari“ des Jehuda Halevi dominiert das Judentum, und das Christentum wird bei Halevi viel schärfer kritisiert als das Judentum bei Abailard. Man muß unterscheiden zwischen dem, was der Philosoph über das Judentum sagt, und dem, wie der Jude das Judentum darstellt. Für den Philosophen ist das Judentum (ähnlich wie später bei Spinoza) nur auf das Diesseits ausgerichtet, es kenne weder die Ewigkeit noch die Seligkeit des künftigen Lebens, alle Ge- und Verbote bezögen sich allein *„auf eine gewisse Ehrenhaftigkeit des gegenwärtigen Lebens“* und nicht auf das Heil der Seele. Damit aber ist das Judentum eine Religion, die keine Ethik hat. Dem hält der Jude entgegen: *„Für jede Seelentugend genügt die wahre Gottes- und Menschenliebe. Auch wenn die Werke ausbleiben sollten, so wird der gute und vollendete Wille in seinem Verdienst dennoch keineswegs geschmälert“* (71). Dieser Standpunkt ist erstaunlich: ist es doch der Standpunkt von Abailard selbst, der in seiner „Ethik“ vehement dafür plädiert hat, es komme nicht auf die Ausübung von Werken und Taten an, sondern allein auf die „Intention“, mit der diese unternommen würden. Dem etwas starren Bild vom Judentum des Philosophen stellt Abailard somit eine Sicht des Judentums gegenüber, die seiner eigenen Ansicht ähnelt und an die der Christ im „Gespräch“ hätte anschließen können. Das tut dieser zwar nicht, aber im Verlauf des sich immer dramatischer zuspitzenden Gesprächs zwischen dem Philosophen und dem Christen verliert der Philosoph immer mehr seine zuerst zur Schau gestellte Überheblichkeit, und zum Schluß wird der Christ das letzte Wort haben. Das Christentum dieses Chri-

sten ist allerdings so „modern“, daß es auch nach 850 Jahren noch lohnend ist, es zu erfahren. Abailard war sich der „Moderne“ seiner Anschauungen wohl bewußt, denn an einer zentralen Stelle des „Gesprächs“ heißt es, die modernen Schriftsteller (moderni scriptores) könnten mit ihren Talenten die alten (antiquos) Schriftsteller nicht nur erreichen, sondern auch „bei weitem übertreffen“. Dies ist Abailard selbst gelungen, der 1997 in einer Darstellung der Bildungswelten des Mittelalters als „ein vorzeitiger Descartes, aber auch ein früher Goethe“ gefeiert worden ist. Das Gespräch gehört sicher zu den wichtigen Texten des auch sonst immer wieder staunenswerten 12. Jahrhunderts.

Friedrich Niewöhner

Inge Auerbacher, **Beyond the Yellow Star to America**. Royal Fireworks Press, New York 1995. 200 Seiten.

Schon einmal hat Inge Auerbacher einen weltweiten literarischen Erfolg erzielt. Mit „*Ich bin ein Stern*“ hatte sie, die letzte im badischen Kippenheim 1934 geborene Jüdin, ihre Kindheitserinnerungen an die Zeit während der Nazi-Herrschaft niedergeschrieben. Als Siebenjährige kam sie ins Konzentrationslager Theresienstadt. Im Alter von 11 Jahren wurde sie 1945 von sowjetischen Truppen aus dem Lager befreit. Seit 1946 lebt sie in New York. Auch ihre anderen literarischen Schöpfungen – mehr als 50 Gedichte – stehen in engem Zusammenhang mit der Schoa. Am bekanntesten davon wurde das während der Weltversammlung jüdischer Holocaust-Überlebender in Jerusalem im Jahre 1981 veröffentlichte Gedicht *We shall never forget*, das von der Komponistin Rosalie Commentucci-O'Hara vertont wurde.

In *Beyond the Yellow Star to America* beschreibt Inge Auerbacher ihr Leben nach ihrer Befreiung aus Theresienstadt. In Bild und Text hat sie auch ihre Heimatgemeinde Kippenheim erwähnt. Es ist Zeitgeschichte und Autobiographie in einem. Aus dem Lager befreit, erlebte sie das besiegte und zerstörte Deutschland. Im Land ihrer Verfolger wollte sie nicht mehr leben. In den USA, ihrer Wahlheimat, wird aus dem Kind, das in Deutschland den Gelben Stern trug, eine Erwachsene mit einer neuen Identität. Nach dem College studiert sie Chemie. Doch schon bald wird sie literarisch tätig, um die Schoa auch für junge Menschen begreifbar zu machen. Sehr gelungen mischt sie Autobiographisches mit geschichtlichen Fakten, besonders mit den wechselnden politischen Verhältnissen in den USA im Verlauf der letzten 50 Jahre. Man verspürt, daß die Verfasserin nicht unberührt geblieben ist von der Politik ihres

Landes, der Weltpolitik und von der Zeitgeschichte. Sie versteht es, überzeugend zu zeigen, daß menschliches Schicksal immer im Kontext zur globalen geschichtlichen Entwicklung steht. Doch vor allem bleibt gegenwärtig, daß sie erst zu einem glücklichen und erfüllten Leben gelangen konnte, nachdem sie den Gelben Stern endgültig abgelegt hatte. So ist das Buch auch eine Reverenz an Amerika, an das Land, das ihr „Sicherheit, Liebe und Respekt gab und die Chance, ihre Träume wahr werden zu lassen“. Das reichlich mit Bildern ausgestattete Buch, das auch Jugendliche anspricht, dokumentiert darüber hinaus die pädagogischen Ambitionen der Literatin, die stets den Kontakt zu jungen Menschen jeglicher Hautfarbe und Herkunft sucht. Es darf schon jetzt als wichtiger Beitrag zu einer Schoaliteratur gezählt werden, die einerseits Tragisches und Schreckliches aus der Vergangenheit beschreibt und aufarbeitet, andererseits aber Hoffnung geben will zum Leben in einer Welt, in der es möglich ist, daß Menschen ohne Haß und ohne Gewalt die Zukunft gestalten.

Martin Groß

Gerhard Bodendorfer, **Das Drama des Bundes**. Herders Biblische Studien 11. Herder, Freiburg 1997. 392 Seiten.

In der christlichen Exegese des 20. Jahrhunderts scheint die rabbinische Auslegungstradition kaum mehr eine Rolle zu spielen. Doch könnte sie gerade angesichts der auch im deutschsprachigen christlichen Bereich in den letzten Jahren (wieder)entdeckten ganzheitlichen bibeltheologischen Sichtweise die exegetische Arbeit positiv befruchten. Daß derzeit modern klingende Ansätze wie *Canonical Approach*, *Intertextualität* und *hermeneutische Standortbestimmung der Interpreten* prägende Momente rabbinischer Schriftauslegung sind, zeigt Bodendorfer überzeugend auf. Als Referenztext dient ihm Ez 16, ein Text, der einerseits durch seine prägnante Bildsymbolik wesentliche Merkmale ersttestamentlicher Prophetie in verdichteter Form enthält, dem aber andererseits gerade in jüngerer Zeit mehrfach frauenfeindliche Tendenzen nachgesagt wurden.

Nach kurzen Bemerkungen über literarische Einheitlichkeit und Gattung von Ez 16 gibt der Verfasser einen Überblick über die Verwendung dieses Textes als Haftaralesung. Ein ähnliches Bild ergibt der folgende Streifzug durch das Targum, wo sich die besondere Gewichtung der ersten 14 Verse von Ez 16 an der überdurchschnittlich großen Zahl von Kommentaren zeigt. Den umfangreichsten Teil seiner Studie widmet Bodendorfer einer sehr detaillierten Betrachtung der häufigsten Traditionen und Motive in der rabbinischen Rezep-

tion von Ez 16. Diese verweisen meist auf die Tora, und darin bevorzugt auf die Erzeltern und die Exodustradition. Eine inhaltliche Verbindung dieser beiden Traditionen und eine religiöse Gesamtschau der Geschichte Israels ist ein zentrales Anliegen rabbinischer Rezeption biblischer Schriften, was auch an Ez 16 deutlich wird. Daß nun diese Art des Umgangs mit biblischen Texten und Motiven nicht der völligen Beliebigkeit unterworfen ist, sondern ein klar reflektiertes Programm mit bestimmten Regeln darstellt, weist Bodendorfer an mehreren Beispielen deutlich nach. Gerade auf intertextueller Ebene führen die Rabbinen eine in der kanonischen Bibel selbst grundlegende Tradition fort, indem sie durch die Tora vorgegebene Themen im Lichte anderer Schriften reflektieren, um sie dann auf Fragen ihrer Zeit hin anzuwenden. Diese Methode läßt sich vor allem im Bereich der „Ketubim“ auch innerbiblisch nachzeichnen.

Die zahlreichen rabbinischen Referenztexte, im Wortlaut zitiert, zeigen, daß die Bilder und Symbole gerade der ersten 14 Verse von Ez 16 besonders geeignet waren, um Verbindungen zur Tora und der damit verbundenen Heilsgeschichte herzustellen. So wird z. B. „Blut“ (Ez 16,6) in den Kontext von Beschneidung und Pessach gestellt, „Heranwachsen und groß werden“ (Ez 16,7) auf die Vermehrung des Volkes in Ägypten bezogen. Entscheidend bleibt in allen Texten die Deutung der Gesamtbibel als Heilsgeschichte, und diese wiederum als Identitätsmerkmal des Volkes. Dementsprechend sind auch die Verse Ez 16,60-63 mit der Zusage bleibender Treue Gottes zu seinem Volk nach den Versen 1-14 die von den Rabbinen nächsthäufig zitierten. An einzelnen rabbinischen Texten wird auf entscheidende Ergebnisse und Tendenzen aufmerksam gemacht: die zentrale Rolle, die die Rabbinen den Frauen für die Heilsgeschichte zuschreiben, die fruchtbare Art, wie diese Texte Geschichtsschreibung als Identitätsstiftung präsentieren, oder auch auf das Verständnis prophetischer Texte als Brücke zwischen historischer Tora und künftigem Heil. Schließlich kann auch der oft frauenfeindlich aufgefaßte Beigeschmack von Ez 16 durch die Deutung der entsprechenden Symbole nach rabbinischem Vorbild korrigiert werden.

Bodendorfer legt mit dieser Studie ein Beispiel für die Berücksichtigung und Verarbeitung rabbinischer Auslegungsmethoden in der christlichen ersttestamentlichen Exegese vor. Durch die zahlreichen rabbinischen Texte in deutscher Übersetzung ist dieses Buch aber auch für Nicht-Fachleute, die sich einen Einblick in die rabbinische Denkweise und in die Welt der Rabbinen verschaffen möchten, bestens geeignet.

Andreas Vonach

Manfred Deselaers, **Und Sie hatten nie Gewissenbisse?** Die Biographie von Rudolf Höß, Kommandant von Auschwitz, und die Frage nach seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen. Benno Verlag, Leipzig 1997. 424 Seiten.

„*Auschwitz in den Augen der SS*“ heißt eine von Danuta Czech u. a. herausgegebene Dokumentation der „staatlichen Gedenkstätte Auschwitz-Birkenau“. Die Dimension und Perversion des Massenmordes soll in den Schilderungen der Täter deutlich werden, vor allem des Kommandanten der Jahre 1940 bis 1943, *Rudolf Höß*, der seine 1963 erstmals in Deutschland publizierten autobiographischen Aufzeichnungen im polnischen Gefängnis unter dem Titel „*Meine Psyche. Werden, Leben und Erleben*“ verfaßt hat.

Manfred Deselaers, Priester des Bistums Aachen und seit 1990 in Auschwitz (Oswiecim), hat sich intensiv mit den Zeugnissen des Massenmörders Höß auseinandergesetzt. Vor dem Hintergrund von Höß' Aussagebereitschaft und teilweise erstaunlichen „*Bekehrung*“ stellt er die „*Frage nach dessen Verantwortung vor Gott und den Menschen*“ unter religionsphilosophischem und ethischem Aspekt. Der erste Teil der Arbeit geht anhand der Quellentexte ausführlich der historischen Biographie von Rudolf Höß nach, während der zweite Teil sich um eine anthropologisch-theologische Analyse derselben bemüht. Gewidmet ist das erschütternde Werk den *Opfern von Auschwitz*.

Deselaers möchte nicht „die Wahrheit über Höß“ (20) darlegen, noch eine „psychologische Analyse“ (16). Fundamentaltheologisch will er Glaube und Kirche vor Verdrängungen bewahren und die Frage nach der Möglichkeit von Liebe angesichts des Bösen stellen. Wegweisend ist dabei die Philosophie von *Emmanuel Lévinas* als „Schule der Liebe“ (14). Hauptquelle ist die bekannte Autobiographie von Rudolf Höß, die trotz Selbststilisierungen als glaubwürdig betrachtet werden kann. Leider fehlen objektive Zeugnisse über Herkunft und Familie, speziell das katholisch-militaristische Milieu des Vaters, der seinen Sohn als katholischen Priester sehen wollte. Höß entfremdet sich schon früh dem Glauben. Mit fünfzehn Jahren meldet er sich beim Heer, verliert im soldatischen Milieu erste Tötungshemmungen und beheimatet sich beim nationalsozialistischen Artamanenbund (Parteieintritt in die NSDAP 1922). Wegen eines zusammen mit Martin Bormann begangenen Fememordes ist er von 1924 bis 1928 im Gefängnis. 1934 wird er von Himmler für die SS vorgeschlagen und 1940, nach Lagerzeiten in Dachau und Sachsenhausen, mit seiner Familie (fünf Kinder) nach Auschwitz versetzt. Hier will er ein Musterlager der Massenvernichtung errichten. Vergasung gilt ihm als „humaner Vollzug“. Nie hat das „System Auschwitz“ so grausam funktioniert wie unter

Höß, der nach seinem Weggang nach Berlin 1943 noch die „Aktion Höß“, die Ermordung von 400 000 ungarischen Juden, in Auschwitz durchführte. Dennoch sagt er von sich, persönlich niemals grausam gewesen zu sein. Alle Gewissensregungen wurden durch die Idolverfallenheit unterdrückt. Es galt die SS-Devise: *„Ich wollte als hart verschrien sein, um nicht als weich zu gelten.“* Der methodische Zugang zur Analyse der „Strukturen des Bösen“ mit der Philosophie von Emmanuel Lévinas und Paul Ricoeur, unter Heranziehung von Josef Tischners und Bernhard Weltes Untersuchungen, scheint weiterführender zu sein als aller Psychologismus, vor allem im Hinblick auf die mögliche „Verantwortung“ von Schuld. So sieht Deselaers Rudolf Höß als jemand, der einer idolischen *Menschen- und Weltbeziehung* verfallen war.

Faszinierend und in keinsten Weise feuilletonistisch ist im zweiten Teil des Buches die Verknüpfung von philosophisch-theologischer Analyse des Bösen und biographischer Lage. Erst der Zusammenbruch des idolischen Systems des Nationalsozialismus und die Verhöre durch den Krakauer Untersuchungsrichter *Jahn Sehn* und den Kriminologen *Stanislaw Batawia* führen zu Einsicht und Umkehr. Die in der polnischen Haft erfahrene Menschlichkeit beendet eine idolische Existenz und führt sogar zur Wiederversöhnung mit der Kirche. Wenige Tage vor seiner Hinrichtung verfaßt Höß im Gefängnis in *Wadowice* (dem Geburtsort von Papst Johannes Paul II.) eine „*Erklärung*“, die von Deselaers erstmals für deutschsprachige Leser veröffentlicht wurde:

„In der Abgeschiedenheit meiner Haft kam ich zu der bitteren Erkenntnis, wie schwer ich an der Menschheit gefrevelt habe. Als Kommandant des Vernichtungslagers Auschwitz verwirklichte ich einen Teil der grauenhaften Menschenvernichtungspläne des ‚Dritten Reiches‘. Ich habe so der Menschheit und der Menschlichkeit schwersten Schaden zugefügt ... Meine Verantwortlichkeit büße ich mit meinem Leben. Möge mir einst der Herrgott mein Handeln vergeben. Das polnische Volk bitte ich um Verzeihung. In den polnischen Gefängnissen erst habe ich erfahren, was Menschlichkeit ist. Es wurde mir trotz allem Geschehenen eine Menschlichkeit bezeugt, die ich nie erwartet hätte und die mich zutiefst beschämte. Mögen die derzeitigen Enthüllungen und Darstellungen der an der Menschheit und der Menschlichkeit begangenen ungeheuerlichen Verbrechen dazu führen, daß für alle Zukunft schon die Voraussetzungen zu derartigen grauenvollen Geschehnissen verhindert werden.“

Rudolf Franz Ferdinand Höß, Wadowice, am 12. April 1947“ (228 f.).

Stephan Hartmann

Eva Erben, **Mich hat man vergessen**. Erinnerungen eines jüdischen Mädchens. Aus dem Hebräischen von Nathan Jessen, mit einem Nachwort von Mirjam Pressler. Gulliver Taschenbuch 747. Beltz & Gelberg, Weinheim 1996. 90 Seiten.

Warum trat Eva Erben 1979 vor die Klasse ihres Sohnes Amir und erzählte, viele Jahre nach den Geschehnissen, ihr Lebensschicksal? *„Ich überlegte hin und her, schwankend zwischen Verschwiegenheit und Verantwortung, und schließlich trat ich in die Klasse und erzählte mein Geschichte“* (5). Der Lebensrahmen dieser ‚Vergessenen‘ lautet: Prag 1930, Theresienstadt 1941, Auschwitz 1944, Postrekov 1945, Prag 1946, Israel 1949. Diese Orte und Zeiten sind angefüllt mit Erinnerungen, die Böses und Gutes schlagartig aufreißen. *Das Böse*: Judenstern, Judenhunde, Patentverbot, namenlose Nr. 643, Gefangenschaft, schlechtes Essen, Kinderarbeit, Verlust des Vaters, Schlag mit dem Gewehrkolben und Verlust von zwei Schneidezähnen, Ausziehen und Kopfscheren, Hunger, Todesmarsch, Tod der Mutter. *Das Gute*: Kindheit, Rabenmärchen, Murmelspielen, mit Eltern im Getto, Gruppenältester Peter, Kirschenessen, Tagebuch, Julia, Heuschöber, polnischer Junge, deutscher Soldat, Familie Jahn, Christen, zwei Laib Brot, gute Dorfleute in Postrekov, der Zahnarzt, Josef, Anna und Vera, Schule, Waisenhaus, Krankenschwester, Peter, Ausreise nach Israel, Aschkelon. Schließlich zwischen Gut und Böse: das Wiedersehen mit der Vergangenheit nach der Schoa.

Diese mosaikartigen Erinnerungen werden im Nachwort von Mirjam Pressler in jenen großen Zusammenhang eingeordnet, in dem dieses vergessene Leben am Ende sogar eine Art von Happy-End erfährt trotz Nazidiktatur und Krieg, trotz Getto und KZ, weil der Zufall es will, daß das verhungerte und kahlgeschorene KZ-Mädchen auf dem Todesmarsch im Heuschöber vergessen wird und gute Menschen erlebt, die ihr Leben retten: jenen polnischen Jungen, der Milch und Zuckerrüben mit ihr teilt, den desertierten deutschen Soldaten, der ihr von Brot und Kaffee abgibt, und schließlich die Familie Jahn in Postrekov, die sie wie ihre eigene Tochter aufnimmt und sie mit rührender Sorge wieder aufpäppelt. Sogar jenen Gruppenältesten Peter Erben aus Theresienstadt trifft sie wieder, verliebt sich in ihn, heiratet ihn und zieht nach Israel, wo sie als Mutter von drei Kindern doch noch ein sinnvolles Leben erlebt. In schlichten Worten erzählt Eva Erben das sinnlos sinnvolle Lebensschicksal einer von Millionen Jüdinnen und Juden von Auschwitz *„auch für diejenigen, die nicht mehr reden können“* (5).

Bernd Bothe

Günther B. Ginzel (Hg.), **Jüdisches Leben in Deutschland 1945 bis heute.** Der Anfang nach dem Ende. Droste Verlag, Düsseldorf 1996. 376 Seiten.

Der angezeigte Sammelband geht zurück auf ein Symposium gleichen Themas im April 1996 in Köln, veranstaltet von der Kölnischen Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, der Kölner Bibliotheca Germania Judaica sowie dem Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit. Die Vorträge, Foren und Diskussionen – insgesamt 22 Beiträge – befassen sich mit vielerlei Aspekten jüdischer Existenz in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg. Ausgeklammert bleibt dabei die Zuwanderung von Juden aus der ehemaligen Sowjetunion; die damit aufgebrochenen neuen Fragen und Probleme sollen anlässlich eines eigenen künftigen Symposiums aufgegriffen und behandelt werden. Gesondert hinzugefügt ist ein Referat von Heinz Galinski aus dem Jahr 1988. „*Ein Leben zwischen Extremen?*“ (G. B. Ginzel), „*Deutscher Jude oder jüdischer Deutscher?*“ (Albert Friedländer), „*Deutschland und die jungen Juden. Einblick und Ausblick*“ (Michel Friedman), „*Israel und die jüdische Diaspora – keine leichte Herausforderung*“ (Avi Primor), „*Von der Bedeutung des Judentums für die deutsche Gesellschaft*“ (Rita Süßmuth), das sind nur einige markante Themen der kenntnisreichen und engagierten Bestandsaufnahme jüdischen Lebens im Deutschland der letzten fünfzig Jahre, die durch zahlreiche Fotos, Anmerkungen und eine umfangreiche Bibliographie ergänzt wird. Angesichts dessen, „*daß über die Rückkehr der Juden nach Deutschland, über das Wiederentstehen jüdischen Lebens nach dem schrecklichen Ende nur wenig bekannt ist*“ (Horst Neißer, Vorwort), leisten die Beiträge eine wichtige Hilfe für ein verständnisvolles und tolerantes Zusammenleben von Juden und Christen in unserer Gesellschaft.

Rudolf Mack

Manfred Görg/Michael Langer (Hg.), **Als Gott weinte.** Theologie nach Auschwitz. Pustet, Regensburg 1997. 226 Seiten.

Aus der Überzeugung heraus, daß Theologie *nach* Auschwitz nicht identisch sein kann mit Theologie *vor* Auschwitz, habe ich seinerzeit in einer „Programmskizze“ (Kirche und Israel 10, 1995, 8-23) versucht, für die angestammten Disziplinen der Theologie Anregungen zum Aufbau einer „Theologie nach Auschwitz“ zu geben. Dieses Ziel verfolgt auch das Werk „Als Gott weinte“. Nach dem Vorwort der Herausgeber kommt zunächst ein Abschnitt zum Thema *Theologie nach Auschwitz – Problemhorizont* mit Beiträgen von

Peter von der Osten-Sacken, Clemens Thoma, Jürgen Moltmann und Petra Vad. Der Hauptteil bringt kritische Reflexionen theologischer Fächer nach Auschwitz. Behandelt werden: Biblische Theologie (u. a. M. Görg, *Gott mit euch, meine Lieben. Die Formel vom Mitsein Gottes in, vor und nach Auschwitz*), Kirchengeschichtsschreibung nach Auschwitz (u. a. Manfred Eder, *Der Kirchenhistoriker im Angesicht der Schoa*), Systematische Konkretionen (mit Beiträgen von Eugen Biser, *Der Verlust der Attribute. Die Antwort Jesu auf die Gottesfrage nach Auschwitz*; Heinrich Fries, *Auschwitz – das Golgotha unserer Zeit*, u. a.), Praktisch-theologisches Nachdenken (u. a. Michael Langer, *Auschwitz lehren? Prolegomena zu einer anamnetischen Religionspädagogik*). Statt eines Nachworts bringen die Hg. den von J. B. Metz entworfenen Text *Unsere Hoffnung. Für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes* (aus den Beschlüssen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland), den sie mit Recht als „die bisher entschiedenste und folgenreichste Stellungnahme der deutschen Kirche zur Katastrophe von Auschwitz“ bezeichnen. Damit liegt ein Werk von hohem Problembewußtsein, umfassender Literaturkenntnis und persönlichem Engagement vor. Der profunde und anspruchsvolle Beitrag von Ottmar Fuchs hat mich besonders beschäftigt, vor allem seine Bemerkungen zur Christologie nach Auschwitz. Sein großes Anliegen: Leidenssolidarität des Christus nicht bloß mit Israel, sondern auch mit allen Leidenden der Völker der Welt. Der sich mit allen Leidenden in der Welt solidarisierende Christus ist aber niemand anderer als der zur Rechten des Vaters sitzende „ewige Jude“ Jesus. Ein Jude solidarisiert sich mit allen Leidenden! Das Fach Kirchenrecht wird nicht behandelt. Müßte es aber z. B. nicht auch eine Kirchenstrafe geben für die von einem Kleriker begangene „Auschwitzlüge“? Auch die ökumenische Theologie wird nur kurz angesprochen.

Franz Mußner

Wolfgang Kruse (Hg.), **Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext**. Studium in Israel. Neuhausen 1997. 191 Seiten.

Die zweiundfünfzig Predigtentwürfe bzw. Skizzen – so sollte man sie benennen und nicht mit dem Modewort „Predigtmeditationen“ – stellen ein respektables Reservoir von Predigtgedanken und Anleitungen dar. Die einzelnen Entwürfe zu der Epistel-Lesung des evangelischen Sonn- und Festtagsgottesdienstes sind unterschiedlich gut differenziert, wobei die Regel greift: Annäherung (Information) über den Text (1), homiletische Entscheidungen (2), Kontexte (3), Ausweitung auf die übrige Liturgie [Gebete und Lieder] (4)

und Literatur (5). Die Kontexte sind häufig aus Talmud und Midrasch (Strack-Billerbeck) oder aus der chassidischen Tradition genommen. Ein systemkritischer Satz wie „der totale Sieg des Kapitalismus 1989 birgt den Tod der Gesellschaft bereits in sich“ (137) bleibt die Ausnahme innerhalb der durchaus nicht obrigkeitshörigen Predigten. Gleichsam als Nebenprodukt, jedoch voll beabsichtigt, ist die Ausmerzung antijudaistischer Vorurteile in der Predigtpraxis angezielt. Ehemalige Absolventinnen und Absolventen eines Studienjahres an der Hebräischen Universität Jerusalem sind die Autoren/Autorinnen. Ein Beitrag stammt von Michael Krupp, Jerusalem (155-158). Es liegt eine wirkliche Breitenarbeit vor, von der man nur wünschen kann, daß möglichst viele Berufsprediger/innen davon animiert werden. Alwin Renker

Nicholas de Lange, **Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah**. Texte und Studien zum antiken Judentum, 51. Mohr Siebeck, Tübingen 1996. 473 Seiten.

Im Jahre 1890 entdeckte man in der Genizah der Synagoge von Alt-Kairo eine Anzahl von Textfragmenten. Die ältesten Fragmente datieren in das 6. Jahrhundert n. Chr. Für die Bibelwissenschaft waren die Fragmente biblischer Texte von besonderem Interesse. Das breitgestreute außerbiblische Material ermöglichte es, in groben Strichen das Bild des Lebens einer jüdischen Gemeinde in einer hellenistisch geprägten Umwelt nachzuzeichnen. Aus der Fülle von Fragmenten wählt der Verfasser solche – größtenteils bisher unveröffentlichte – Texte aus, die in einer Mischung von hebräischer und griechischer Sprache verfaßt, aber mit hebräischen Lettern geschrieben wurden. Sie alle datieren höchstwahrscheinlich zwischen das 10. und 12. Jahrhundert n. Chr. Das Hauptanliegen de Langes besteht in einer sauberen Reproduktion der Texte und deren Übersetzung ins Englische. In einem umfassenden kritischen Apparat werden mögliche Lesearten und griechische Vokabeln diskutiert.

Die erste Gruppe von Fragmenten (1-27) gewährt einen Einblick in das Alltags- und Geschäftsleben griechisch sprechender Juden im Mittelalter. Aufgenommen sind ein Ehevertrag, zwei Privatbriefe und ein Geschäftsbrief. Daran schließen sich in einer liturgischen Gruppe (29-69) vier Fragmente der Pesach Haggadah. Alle Fragmente sind ein und demselben Ritus zuzuordnen. Die Texte weisen Unterschiede zum heute gebräuchlichen Text der Pesach Haggadah auf und sind somit von historischem Wert. Auch christliche Liturgiker werden diese Texte mit großem Gewinn lesen. In einer umfangreichen dritten Gruppe (71-294) bringt der Verfasser Fragmente biblischer Literatur, darunter eine textkritisch aufschlußreiche griechische Übersetzung eines Teiles des

Buches Kohelet. Ebenfalls aufgenommen sind zwei Glossen (zu Maleachi und Ijob sowie zum ersten Buch der Könige), zwei Scholien zu Texten aus dem Pentateuch bzw. dem Hexateuch und Kommentare über Teile des ersten Buches der Könige und über Teile von Ezechiel und des Zwölfprophetenbuches. Den Abschluß dieser Sammlung griechisch-hebräischer Texte des mittelalterlichen Judentums bildet ein Fragment einer rabbinischen Glosse, in dem schwierige Wörter einzelner Traktate der Mischna erklärt werden. Abschließend werden in einem umfangreichen Bildteil (307-453) photographische Darstellungen aller aufgenommenen Fragmente geboten. Ein Schriftstellen- und Namensverzeichnis sowie ein Verzeichnis der im Text vorkommenden wichtigen griechischen Wörter beschließen diesen wissenschaftlich höchst wertvollen Band.

Thomas Decker

Jaakow Shabtai, **Vollendete Vergangenheit.** Roman. Aus dem Hebräischen von Anne Birkenhauer. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1997. 318 Seiten.

Meisterwerke der Literatur zeichnen sich oft dadurch aus, daß sie mit einem Paukenschlag beginnen: *„Mit zweiundvierzig, kurz nach dem Laubhüttenfest, überfiel Meir die Todesangst, nachdem ihm bewußt wurde, daß ein ganz realer Teil seines Lebens, das seinen Höhepunkt bereits überschritten hatte und nun bergab ging, der Tod war, auf den er schnell und in gerader Bahn unausweichlich zuging.“* Jaakow Shabtai, einer der bedeutendsten Autoren der hebräischen Gegenwartsliteratur, der nur etwas älter als die Hauptfigur seines Romanes wurde, ist auch für den deutschen Leser kein Unbekannter mehr. Es ist die Ironie des Schicksals, daß der Autor seinen Roman, der von der Angst vor dem frühen Tod durch einen Herzinfarkt handelt, nicht mehr vollenden konnte, weil er selbst 1981 mit 47 Jahren in Tel Aviv einem Herzinfarkt erlag. Nachdem Meir, von Beruf Ingenieur, von seinem besorgniserregenden Zustand erfährt, ist für ihn nichts mehr wie früher. Er denkt nur noch an seine Krankheit, fürchtet sich vor dem Sterben. *„In dieser enttäuschten, düsteren Stimmung überblickte er sein Leben“*, erklärt der Erzähler die kaleidoskopische Rückschau Meirs auf sein Leben. Sie umfaßt vier Kapitel und beginnt mit einem Bericht über die unmittelbare Gegenwart. Meir streift rastlos durch die Straßen Tel Avivs, will seinem erlöschenden Leben noch eine neue Wende geben, will sich von seiner Frau trennen, sucht Frauenbekanntschaften, um sich zu beweisen, daß er noch ein ganzer Mann ist. Auch über sein zionistisches Elternhaus und die Ideale, die ihm dort eingepflanzt wurden, erfahren wir etwas. Der Tod der Mutter wirft ihn endgültig aus der Bahn, da er nun das Gefühl nicht mehr los wird, der nächste zu sein. Um die Todesängste zu vertrei-

ben, unternimmt er auf Anraten seiner Freunde eine Reise nach Amsterdam und London, wo er eine Enttäuschung nach der anderen erlebt. Ihm bleibt die bittere Erfahrung nicht erspart, daß man der Realität nicht entfliehen kann. Das letzte Kapitel besteht aus einem langen Wachtraum. Seine Hausärztin, die mütterliche Dr. Reiner, erscheint ihm als Beatrice aus Dantes „Göttlicher Komödie“, die ihn aus dem Fegefeuer erlöst und ihn ins Paradies führt. Als Meir aufwacht, spürt er eine unendliche Erleichterung und hört, wie jemand sagt „*Das war's*“. Der Tod, den er so gefürchtet hat, erweist sich am Ende als eine Art Wiedergeburt. Anne Birkenhauer hat Shabtais komplexe Prosa behutsam ins Deutsche übersetzt und den düsteren Ton gut getroffen. Die extreme syntaktische Verschachtelung wurde für den deutschen Leser auf ein erträgliches Maß reduziert. Gleichwohl spürt man noch etwas von dem „langen Atem“ des Erzählers, dessen stilistische Vorbilder zweifellos Proust und Joyce sind.

Anat Feinberg

Gabriele Mandel, **Gott hat neunundneunzig Namen**. Die spirituelle Botschaft des Korans. Aus dem Italienischen übersetzt von Madeleine Windisch-Graetz. Pattloch Verlag, Augsburg 1997. 280 Seiten.

„Wenn es stimmt, daß die Krise des Christentums im Kern eine Gotteskrise ist, dann haben Christen allerdings Lernbedarf bei den Muslimen“ (9). So begründet der Verlag die Übernahme des Buches. Der Autor – Künstler, Psychologe und Mystiker – versucht zunächst, in das Geheimnis der Namen Gottes im Islam einzuführen (11) und einen Einblick in die Herausbildung islamischer Theologie und Mystik zu geben, mit besonderem Hinweis auf den Beitrag der Türkvölker und der Perser. Die 99 Namen bezeichnen Attribute Gottes, mit Hilfe derer islamische Theologen das Wesen Gottes zu erfassen strebten. Die über das Meditieren seiner „Namen“ bewirkte geistige Annäherung an Gott soll ethische Konsequenzen haben: jene Eigenschaften im eigenen Leben zu verwirklichen. Im Hauptteil des Buches behandelt Mandel in 99 Kapiteln je einen der Gottesnamen. Zunächst gibt er die Koranstelle an, die jenes Attribut Gottes erwähnt oder aus der es erschlossen werden kann. Dann umschreibt er das Attribut, leitet es etymologisch her, zitiert einschlägige Koranverse und aus Schriften islamischer Theologen und Mystiker und schließt mit Hinweisen auf eine der göttlichen Eigenschaft entsprechenden Sittlichkeit. Am Ende des Kapitels erläutert Mandel den Eigennamen, der entsteht, wenn man den Gottesnamen als Bestandteil eines Personennamens verwendet. Der Namensteil ist informativ. Ansonsten weist das Buch Schlagseite auf.

Die Übersetzerin kommt schwer zurecht, weil türkische, arabische und persische Termini uneinheitlich verwendet werden. Fehler, Widersprüche und Unschärfen folgen daraus. Andere Ungereimtheiten sind direkt auf die Position des Verfassers zurückzuführen. Sätze wie *„Die Ankunft der Türken und Perser, die gebildeter waren (als die Araber) und aus Jahrtausende alten Kulturen schöpften, bedeutete einen beachtlichen Fortschritt in der Theologie ...“* (18) machen den Leser mißtrauisch. Aussagen, die das Geschichtswissen einschließlich des religionsgeschichtlichen Wissens aus der europäischen, chinesischen, indischen usw. Forschung nicht berücksichtigen, sind irreführend. Insofern ist das Buch nicht geeignet, Lernbedarf von Juden und Christen zu befriedigen. Das ist bedauerlich, besonders bei einem äußerlich so aufwendig gestalteten Buch.

Ursula Speckamp

Anke Martiny, **Israel – und du wunderst dich täglich.** Innenansichten von Gewalt und Hoffnung. Herder Verlag, Freiburg 1995. 155 Seiten.

Anke Martiny, Journalistin und Politikerin, entschließt sich im Alter von 52 Jahren, die Friedrich-Ebert-Stiftung in Tel Aviv zu vertreten. Ihre Erfahrungen dokumentiert sie in diesem Buch. Martiny beweist eine hohe Sensibilität für die Problematik ihres Tuns – eine Deutsche schreibt über Israel – und leistet gerade damit einen beachtenswerten Beitrag zur Normalisierung des Verhältnisses zwischen Juden und Deutschen. Es ist beeindruckend zum Beispiel wenn sie schreibt: *„Wo auch immer man sich aufhält in Israel, mit wem immer man ins Gespräch kommt ... zu allen Zeiten muß man gegenwärtig sein, Todesgeschichten zu erfahren. Da sind ja nicht nur die schlimmen Überlebens- und Todeskämpfe der Nazi-Opfer. Da sind auch Israels zahlreiche Kriege, die ... Terrorattacken der arabischen Nachbarvölker, ... die Anschläge der Palästinenser aus den besetzten Gebieten, die gleichfalls Tausende von Opfern forderten.“* Ebenso beeindruckend ist, daß Martiny sich nicht scheut, neben all den Fakten auch ihre Gefühle zu beschreiben, gerade dort, wo sie schmerzliche Erfahrungen machen muß. Als sie etwa bei einer Veranstaltung öffentlich als *„deutsche Sau“* beschimpft wurde, schreibt sie: *„Was ich aus meiner eigenen emotionalen Reaktion auf dieses Erlebnis lernte, sitzt jetzt tief: wie groß nämlich menschliche Verletztheit ist, wenn man in solcher Weise öffentlich angegriffen wird, allein aufgrund der Tatsache, daß man zu einer bestimmten Personengruppe gehört, ohne daß differenziert wird, ob man selbst sich so verhält, wie der Aggressor es der Gruppe unterstellt. Ich habe mich im Dezember 1992 vermutlich so gefühlt, wie ein deutscher Professor jüdischen Bekenntnis-*

ses, den man irgendwann in den dreißiger Jahren als ‚Judensau‘ anbrüllte.“ Der Alltag in Israel wird dabei genauso geschildert wie die innen- und außenpolitischen Probleme des jungen Staates, vor allem, was die Bemühungen um einen dauerhaften Frieden im Nahen Osten betrifft.

Herbert Winklehner

Heinz Monz, **Gerechtigkeit bei Karl Marx und in der Hebräischen Bibel.** Übereinstimmung, Fortführung und zeitgenössische Identifikation. Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1995. 238 Seiten.

Nachdem sich der Autor in früheren Arbeiten mit der Herkunft des jungen Marx befaßt hatte, zeitigt er hier die Ergebnisse seiner Forschungen zu den ursprünglichen Quellen der Theorien von Karl Marx und den sich daraus ergebenden Folgerungen für das Marxsche Persönlichkeitsbild. Für Monz zeigt sich, daß Marxens *„Theorien zum Thema einer universellen Gerechtigkeit in ganz bemerkenswerter Weise mit dem grundlegenden Gerechtigkeitsbegriff der Hebräischen Bibel und zugleich mit den Grundsätzen der damals noch unmittelbar gegenwärtigen Französischen Revolution kritisch verknüpft sind“* (13).

Ziel des Buches ist es, der originalen Persönlichkeit von Karl Marx und seinen ursprünglichen Vorstellungen von Gerechtigkeit zu entsprechen. Monz geht es „bei der inhaltlichen Ausfüllung des hier im Mittelpunkt stehenden Begriffs ‚Gerechtigkeit‘ um die Beantwortung der Frage einer möglichen – bewußten oder unbewußten – Einordnung, Identifikation und Verwirklichung vorhandener Vorstellungen, die Karl Marx aus der Welt des Judentums aufgenommen hatte, denen er sich stellte und die er in seiner Zeit aktualisierte und neu formulierte“ (21).

Für Marx ist die Ausfüllung des Begriffs Gerechtigkeit „entscheidend abhängig von der Vorstellung der dialektischen Veränderung der Gesellschaft“ (51). Die Verhältnisbestimmung von Gleichheit und Verschiedenheit, von Gemeinschaft und Individuum waren ihm dabei zentrale Anliegen. Gleichheit bestand für ihn darin, daß der Mensch *nicht trotz* gegebener natürlicher Unterschiede und Tätigkeiten formell – und damit letztlich in unmenschlicher Weise – gleich, sondern *wegen* dieser Unterschiede ‚ungleich‘ gestellt werden müsse und ihm dementsprechend ‚Gerechtigkeit‘ widerfahre. Gerechtigkeit bedeutete für Marx, daß jeder Mensch seine Bedürfnisse und Möglichkeiten entwickeln und sich alle Fortschritte des menschlichen Lebens nutzbar machen kann. So erhalten Begriff und Ziel einen allgemein menschlichen Wert. Es war seine große Entdeckung, daß keineswegs primär Leistungen, sondern

Bedürfnisse Rechte konstituieren. Daraus folgt, „daß es in erster Linie nicht mehr auf die Verwirklichung gesellschaftlicher Gleichheit, sondern auf die positive nichthierarchische Anerkennung des Menschen in seiner historisch konkreten Individualität und Besonderheit ankommt“ (61).

Im weiteren Fortgang zeigt Monz anhand seiner Analyse der alttestamentlichen Sozialgesetze und der prophetischen Kritik an deren Nichteinhaltung, wie sehr der Begriff der Gerechtigkeit der Hebräischen Bibel identisch ist mit dem Recht und der Befreiung der Schwachen und Armen. *„Die Erfüllung der Gerechtigkeit ist der Gottesdienst, der Kult, den Gott erwartet. Die Vollen- dung der Gerechtigkeit wird den Gegensatz zwischen Armen und Reichen, zwischen Herrschenden und Beherrschten aufheben“* (92). Letztlich ist das Ziel also eine Gerechtigkeit, „die wesensmäßig Gott mit den Menschen und zugleich die Menschen untereinander verbinden soll“ (119).

Unter den Stichworten „Übereinstimmungen, Gegensätze, Fortführungen“ faßt Monz zusammen, daß beide, die Hebräische Bibel und Karl Marx, als ein künftiges Ergebnis der Geschichte „eine materielle Gerechtigkeit“ sehen, „die zugleich Ausdruck der Befreiung des Menschen zu seiner geistig-materiellen Ganzheit sein wird“. Da jedoch bei Marx „die letzte Konsequenz, der wahre Gott, unerwähnt bleibt“, könnten „die Aspekte der materiellen Verwirkli- chung der Gerechtigkeit und der Aufhebung der Entfremdung ... wohl nur in ihrer Zielsetzung als identisch angesehen werden“ (168). Hinsichtlich Marxens Stellung zu Gott, Religion und Kirche knüpft Monz an dessen Auseinan- dersetzung mit dem Mißbrauch der Religion an und deren Verschärfung durch die Zwangstaufe der Familie Marx. In Übereinstimmung mit Marxfor- schern stellt er fest, „daß sich zum einen die unmittelbare Verneinung eines Gottes durch Karl Marx auf das Zerrbild eines Gottes in seiner Zeit bezog und daß er sich zum anderen gegenüber dem Gott der Bibel indifferent verhielt“ (203). Im Anschluß an christliche wie jüdische Theologen ordnet er ihn „reli- gionsgeschichtlich besser in die Gotteskämpfer-Kategorie als in die der Got- tesverleugner“ ein (204). Die Ablehnung des bürgerlichen Gottesbildes ließ in Marx die sozialrevolutionäre Botschaft des „Gottes seiner Väter“ wieder le- bendig werden: *„Er rang um die Gerechtigkeit, die er vermißte“* (205). Als vielleicht höchste Stufe der Anerkennung Gottes wird im Judentum der Kampf mit Gott gesehen. Und es heißt, daß derjenige, der sich offen halte für alles das, was den Wert eines Menschenlebens ausmacht, sehr nahe bei Gott sei und daß die Rechtschaffenen Anteil am künftigen Leben haben. War Marxens Antwort auf die Nöte seiner Zeit dann etwa die Fortsetzung der biblischen Botschaften im Sinne eines zeitgenössischen Propheten? Karl Marx machte seine Botschaft fest an der akuten politisch-ökonomischen Situation des 19.

Jahrhunderts. Sein Denken wird als „die große Tat der Liebe gesehen, weil er den Versuch unternommen habe, die Welt ‚durch die Augen seines proletarischen Bruders zu sehen‘, sie für ihn zu interpretieren und zu verändern“ (nach Walter Dirks, 210). Karl Rahner sah in der von Marx vertretenen „echten authentischen Liebe zum konkreten, elenden Menschen auch den Geist Gottes am Werk“, der bei den Christen durch deren vielfaches Versagen vielleicht nicht das bewirken könnte, was er in der Welt sicher bewirken will (210 f.).

Hier ist ein Buch, das neue Perspektiven eröffnet im Dialog zwischen Judentum/Christentum und authentischem Sozialismus. Es wendet sich an alle Interessierten, die in diesem Dialog verheißungsvolle Perspektiven erblicken für die gemeinsame und unteilbare Verantwortung zur Gestaltung dieser Welt.

Wieland Zademach

Soma Morgenstern, **Die Blutsäule**. Zeichen und Wunder am Sereth. Band 7 der Werkausgabe. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Ingolf Schulte. Dietrich zu Klampen Verlag, Lüneburg 1997. 199 Seiten.

Beinahe schon wohlvertraut im kleinen Kreis ist das wiederentdeckte Werk des vertriebenen deutsch-jüdischen Schriftstellers Soma Morgenstern (1890-1976). Im Gegensatz zu seiner Trilogie *Funken im Abgrund* ist *Die Blutsäule* dagegen verschlüsselt wie kein anderes seiner Bücher, schwer zu verdauen und nicht ganz einfach zu lesen. Es ist als Epilog zu *Funken im Abgrund* zu verstehen, als „Totenbuch“, wie Soma Morgenstern selbst es bezeichnete. Im sogenannten Motivenbericht zum Buch hob der Dichter seine Ansicht hervor, „daß ein jüdischer Schriftsteller, der sich von diesem ungeheuren Geschehen abwendet und seinem Beruf weiter nachgeht wie bisher, es nicht verdient, die Mörder überlebt zu haben“. Dieser hohe moralische Anspruch prägt das Buch und gefährdete es zugleich im höchsten Grade. Morgenstern hatte seine Sprache verloren. „Ich habe mich in die Deutschen so verhaßt“, trug Morgenstern 1949 in sein Tagebuch ein, „daß ich auch die deutsche Sprache nicht lieben kann. Und ein Schriftsteller, der seine Sprache nicht liebt, hat keine Sprache.“

Seit 1943 plagte er sich mit dem Gedanken, diese Mordexzesse in Worte zu fassen. Über Jahre quälte er sich mit verschiedenen Fassungen. Ende 1952 war das Rohmanuskript endlich fertiggestellt. Es ist die Schilderung eines Prozesses. Himmel und Hölle erscheinen, oberstes Gericht und tiefste Niedertracht schicken ihre Vertreter, über die Täter wird zu Gericht gesessen. Ort des Geschehens: die Synagoge in einer ostgalizischen Kleinstadt. Auf entsetzliche

Weise entweiht und geschändet, wird sie zum Schauplatz einer wunderlichen, unglaublichen Zeremonie. „*Zeichen und Wunder am Sereth*“, der Untertitel gibt den Ton vor. Das ist Anklage gegen zweitausendjährige Verfolgung, Aufschrei gegen die Vernichtung durch „die deutschen Mordbrenner“. Legenden, Mythen, Predigten in einer Sprache verfaßt, die ihresgleichen sucht. Morgenstern wollte ein Buch schreiben, „wie es einer vermochte, der in seinem ganzen Leben nichts anderes gelesen hätte als die (hebräische) Bibel“. Das Buch beginnt mit Sätzen wie aus Granit gehauen, der Vernichtung zum Trotz, für die Ewigkeit gemeißelt.

„Es geschah in dem Teil der Welt, wo keine wahre Religion, dieses Namens wert, je gewachsen ist; ... es geschah in der Zeit, die ruchlos geworden war an der Ruchlosigkeit des Volkes der Nazi-Deutschen, das ... bald große Panzerheere von Mordbrennern ausrüstete und in schnellem Raubzug schier den ganzen Erdteil mit Krieg und Tod und Feuer zwang. Es geschah aber im dritten Monat des fünften Kriegsjahres, da jenes starke Volk des Ostens, das unter einem roten Stern wiedergeboren wurde, dem blutbesoffenen Panzerheer der Deutschen mit stählerner Faust auf die eiserne Stirne geschlagen hatte und das taumelnde Monster mit wuchtigen Tritten über die verwüsteten und ausgebrannten Länder des Ostens hinweg zurück in das blutbeladene Land seines Ursprungs trieb.“

Aber es sind auch erzählerische Momente darin und Szenen, die haften bleiben: ewige Fragen der Gerechtigkeit, großartige Monologe der wenigen Warrenden, daneben das Zögern und Zaudern der Gläubigen, der Verlorenen, und die Schamlosigkeit der Mörder. Wieder, wie schon in der Trilogie, trifft der Blutrausch der Judenhasser ausgewählte Kinder, „*das Zarteste und das Schwächste*“. Detailliert werden die Greuel vor der Phantasie des Lesers ausgemalt. Dann läßt er ein großes Klagelied erklingen – wie ein heiliges Tribunal. Das Buch ist aus seiner Zeit heraus zu begreifen (1943–1952). Soma Morgenstern, der davongekommene deutsche Jude, wagte es, nach Auschwitz das Unsagbare in Worte zu fassen. Sein Werk gilt als eines der wichtigsten literarischen Zeugnisse über den Holocaust. Passagenweise ist es in hebräischer Sprache abgedruckt in einem konservativ-jüdischen Gebetbuch und damit fester Bestandteil der Liturgie an Jom Kippur. So schonungslos der Dichter diese Abrechnung auch angelegt hat, am Ende enthält sie Hoffnungsfunken für den Leser bereit, Lichtblicke ausgerechnet im Augenblick tiefster Verzweiflung. „Ein Buch“, erklärte der 83jährige Schriftsteller Anfang der 70er Jahre, „das nicht in Hoffnung endet, nicht hoffnungsvoll ist, ist kein jüdisches Buch. Und wir hoffen natürlich auf Erlösung.“

Stefan Berkholz

Hans L. Reichrath, **Ludwig Diehl 1894-1982**. Kreuz und Hakenkreuz im Leben eines Pfälzer Pfarrers und Landesbischofs. Evangelischer Presseverlag Pfalz, Speyer 1995. 208 Seiten.

Der Verfasser liefert hier erstmalig die Biographie eines evangelischen Kirchenleiters, der im Nazideutschland maßgeblich am Kirchenkampf beteiligt war, ein Fürsprecher und Wortführer der deutsch-christlichen Bewegung. Als einziger Träger des goldenen Parteiabzeichens unter seinesgleichen war er das willkommene Aushängeschild für die NS Kirchenpolitik und trat in deren Sinn für die Verschmelzung von Kirche und Volk (sprich: NS Staat) ein. Über seine amtliche Tätigkeit im Heimatbereich (*Landesbischof von Gnaden der Partei*) hinaus setzte er sich mit ein für Maßnahmen von reichsweiter Bedeutung (z. B. die Wahl des „Reichsbischofs“ Müller, „Reibi“ genannt). Er deckte damit auch ideologische Tendenzen und Verbrechen, die nicht zuletzt die jüdische Bevölkerung trafen. Selbst keine Kämpfernatur, ist er das Beispiel einer sträflich blinden Selbstausslieferung an eine vorgetäuscht christliche, tatsächlich kirchen- und religionsfeindliche Macht. Ein Schuldurteil belegt Reichrath dokumentarisch, wenn auch Diehl selbst nicht viel Schriftliches hinterlassen hat. Doch sind genug Äußerungen bezeugt, die oft geradezu grotesk den heilsbringenden Anbruch einer Erneuerung für Volk und Christenheit preisen. Dennoch hat der Biograph zu gerechter Beurteilung einiges in die Waagschale zu werfen: Herkunft, Veranlagung, spiritueller Einfluß, traditionell kirchliche und regionale Eingrenzungen des Blickfelds. Es ergibt sich daraus das Bild eines Mannes, der fromm, ohne jeden Hang zu kritischer Auseinandersetzung stets zu vereinfachender Harmonisierung neigte, der sich im praktischen Dienst als Seelsorger bewährte, in missionarischem Eifer für sein Christentum eintrat und damit – wie er meinte – für Volk und Vaterland. Das Einigungsbestreben der deutsch-christlichen Bewegung unterstützte er, um eine Stärkung der evangelischen Christenheit in Deutschland zu fördern. Die westrheinische Grenzlandphobie (Frankreich) beeinflusste ihn nationalistisch; antisemitische Züge waren aus der traditionellen Theologie ererbt, verstärkt durch die Neigung zu Adolf Stoeckers Soziallehre.

Reichrath zeigt das Verhalten eines konservativ durchschnittlichen Menschen seiner Zeit. Er widmet seine Aufmerksamkeit weithin einer Darstellung der allgemeinen kirchlichen Lage in der Pfalz wie im Reich, soweit diese das evangelische Lager betrifft. Eine graphische Skizze zur Entwicklung der gegensätzlichen Richtungen ist dabei hilfreich. Kritisch Stellung nimmt der Verfasser auch zur schwachen Haltung der kirchlichen Führungsgremien nach dem Ende der NS Herrschaft, ihrer mangelhaften Bereitschaft zur ehrlichen

Überprüfung der früheren Verstrickungen, zum Eingeständnis eigenen Versagens. Er mahnt die Umkehrarbeit an.

Hildegard Schernus

Annemarie Schimmel, **Meine Seele ist eine Frau**. Das Weibliche im Islam. Kösel-Verlag, München 1995. 208 Seiten.

Annemarie Schimmel zeigt, wie viele Vorstellungen über Frauen im Islam nicht auf die Worte des Korans, sondern auf dessen phantasievolle volkstümliche Auslegung zurückgehen. Im Koran selbst gäbe es zum Beispiel keinen Hinweis darauf, daß Eva für den Sündenfall verantwortlich sei und damit die Ursünde in die Welt gebracht habe. Trotzdem werde in traditionellen Erzählungen über die Paradiesgeschichte – ein Pfau habe eine winzige Schlange in den Garten gebracht – der Nachdruck auf Evas Leichtsinns gelegt. Eva befragt Gott, worin ihre Schuld liege und was ihre Strafe sei. Sie erhält die Antwort: „Ich mache dich mangelhaft in Gedanken und Religion, und der Fähigkeit Zeugnis abzulegen und zu erben.“ Die Wirkungsgeschichte solcher Auslegungen hatte gesellschaftliche Folgen, wenngleich die Stellung der Frau in der vorislamischen arabischen Welt bedeutend schlechter war. Weitere Frauengestalten der Hebräischen Bibel im Koran sind Hagar, von der arabische Stämme ihre Abkunft herleiten, und die Königin von Saba, im Koran *Bilqis* genannt. In der späteren literarischen Entwicklung der Josef-Geschichte wird die Gestalt der Frau des Potiphar als liebesbesessene Zulaika zur Zentralfigur – bis hinein ins mystische Schrifttum. Maria, die Mutter Jesu, wird hoch geehrt. Sie ist Sinnbild der schweigenden, hingebungsvollen Seele und wird als erste ins Paradies eintreten.

Der Koran spricht freilich auch von der *nafs* – im Sinn von ‚Triebseele‘, „deren Sinnlichkeit ... das hohe Streben des vernunftorientierten Mannes durchkreuzt“. Über die Ehe und das Familienleben ganz allgemein gibt es sehr ambivalente und zunehmend negative Aussagen. In der islamischen Frühzeit (9. Jh.) hieß es noch: „Die Liebe zu deiner Frau, soweit sie Güte und Zärtlichkeit in sich schließt, braucht die Liebe zu Gott nicht auszuschließen.“ Im 13. Jh. heißt es in Nord-Indien: „Wer den Herrn sucht, ist männlich, wer das Jenseits sucht, ist ein passiver Päderast; wer die Welt sucht, ist weiblich.“ Für die Mystiker war „eine Frau, die auf dem Wege Gottes wandelt, kein Weib, sondern ein Mann“. Schimmel stellt jedoch fest: „Für den echten Gläubigen gilt es, daß es in der Gottesliebe keine Unterschiede von Mann und Weib gibt.“ Der Mutter aber wird eine herausragende Stellung eingeräumt. Auch Ammen genossen Verehrung. Wie im Hebräischen sind auch im Arabischen die Ausdrücke

für Mutterschoß und für Erbarmen/Barmherzigkeit fast identisch. Bei dem theosophischen Mystiker Ibn Arabi aus Andalusien (13. Jahrhundert) ist das Weibliche die Form, unter der Gott am besten zu erkennen ist. „Gott kann nicht getrennt von der Materie gesehen werden, und er wird vollkommener in der menschlichen Materie als in irgendeiner anderen gesehen, und vollkommener in der Frau als im Mann.“

Schimmel entwirft ein reich facettiertes Bild über das Weibliche im Islam. Über Frauen im Sufismus sagt sie: „Das Bild der frommen, dem asketischen und mystischen Leben zugeneigten Frauen in der islamischen Welt ist farbig – strenge Asketinnen und zur Gelehrsamkeit neigende Frauen, Fürstinnen ... einfache Mädchen oder Greisinnen, deren Namen nur wenig von ihren mystischen Erfahrungen ahnen lassen und die doch ... infolge ihrer ‚baraka‘, ihrer Segensmacht, Trost gespendet haben.“ Im Epilog kann als Fazit gelesen werden: „... es ist unleugbar, daß im Islam viel Leid über die Frauen gekommen ist ... weil Sitten und Anschauungen, die sich absolut nicht aus dem Koran ableiten lassen, durch zunehmende Erstarrung geradezu kanonischen Charakter angenommen haben“. Eine faszinierende Lektüre – auch als Spiegel für die eigene religiöse Tradition!

Ruth Ahl

Gabrielle Sed-Rajna/Ziva Amishai-Maisels, **Die jüdische Kunst**. Aus dem Französischen von Peter Wild und Ute Wikenhauser. Herder, Freiburg 1997. 636 Seiten.

Wohl keine frühere Publikation zur jüdischen Kunst kommt in Umfang und Qualität diesem Bildband gleich, der in der großen Reihe „Ars Antiqua“ erscheint und 798 Illustrationen enthält, davon 272 Farbabbildungen in durchgängig guter, in vielen Fällen unübertroffener Qualität. Gabrielle Sed-Rajna, emeritierte Direktorin am Centre National des Recherches Scientifiques in Paris, geht jüdischer Kunst von den Anfängen in der Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr. bis in die Gegenwart nach. Die Übersicht beginnt mit archäologischen Funden, z. B. aus Hazor, Bet Schean und Megiddo, sie zeigt Synagogen des Altertums und des Mittelalters mit ihrer Architektur, ihren Wandbildern und Mosaiken, stellt dann ausführlich die jüdische Kunst im Abendland (Architektur, Miniaturen, Kultgegenstände) dar, um dann mit einer kompakten Darstellung in der Neuzeit und in der Gegenwart zu enden, unter Berücksichtigung der Situation sowohl in Israel wie in der Diaspora. Hier seien nur einige Künstler genannt, die in den großen Museen der Welt einen Namen haben: Ben Shan, Marc Rothko, Marc Chagall, Amedeo Modig-

liani, Chaim Soutine, Mordechai Ardon, Roy Lichtenstein, George Segal und Jaakov Agam. Der Anhang gibt einen informativen Überblick über die Synagoge vom Altertum bis in die Gegenwart.

Im Vorwort stellt sich die Herausgeberin der Frage, was denn „jüdische Kunst“ eigentlich sei, ohne zu einer abschließenden Antwort zu kommen. Unbestreitbar ist, daß jüdische Kunst bis an die Schwelle der Neuzeit ohne jüdische Religion nicht zu verstehen ist. Von ihr hat sie im Bilderverbot ein Spezifikum übernommen, das die Entwicklung jüdischer Kunst in entscheidender Weise geprägt hat, indem sie alle künstlerischen Kräfte darauf konzentrierte, auf den Unsichtbaren hinzuweisen und auf das zu hören, was von ihm geschrieben steht. Nur so sind Tempel und Synagogen zu verstehen. In der Neuzeit nehmen jüdische Künstler die Ideen der Aufklärung, Assimilation und Emanzipation auf. Daß im 20. Jahrhundert der Zionismus und nach 1945 auch die Schoa zum Gegenstand künstlerischen Mühens wurde, kann nicht verwundern. Bedeutend ist die respektvolle Einstellung, mit der die Autoren an die Aufgabe herangegangen sind, sich vornehmlich mit einer Kunst zu befassen, die von religiösen Erfahrungen inspiriert ist.

Werner Trutwin

Hilde Steppe, **„... den Kranken zum Troste und dem Judenthum zur Ehre ...“** Zur Geschichte der jüdischen Krankenpflege in Deutschland. Mabuse Verlag, Frankfurt 1997. 400 Seiten.

Mit der Herausgabe dieses Buches hat sich Hilde Steppe mindestens zwei große Verdienste erworben. Zum einen handelt es sich bei ihrem Werk um die erstmalige Darstellung eines bisher noch nicht wissenschaftlich bearbeiteten Forschungsfeldes. Zweitens trägt die Autorin dazu bei, die durch den Nationalsozialismus ausgelöschte und aus der Geschichte der deutschen Krankenpflege verschwundene jüdische Krankenpflege vor dem endgültigen Vergessen zu bewahren.

Steppe rekonstruiert die Geschichte und Entwicklung bzw. die Vernichtung der jüdischen Krankenpflege aus Primärquellen, deren historisch-kritische Analyse und Interpretation sie ergänzt mit hermeneutisch ausgewerteten Berichten von wenigen noch lebenden jüdischen Krankenschwestern aus jener Zeit. Die Geschichte der jüdischen Krankenpflege wird dargestellt im Kontext der historischen Situation Deutschlands, der Stellung der Juden im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, im Nationalsozialismus, sowie innerhalb der Berufsgeschichte der deutschen Krankenpflege. Erläuterungen zu den jeweiligen sozio-strukturellen Merkmalen, demographischen Bewegun-

gen und kulturellen Unterschieden der jüdischen Bevölkerung stellen einen wertvollen Hintergrund zum Verständnis der Entwicklung und der Eigenheiten der jüdischen Krankenpflege dar. So zeigt sich beispielsweise, wie sich die innerjüdischen religions-politischen Strömungen auch in der Berufsorganisation der Krankenpflege niederschlugen. In der detaillierten Darstellung der Entwicklung der jüdischen Krankenpflege zwischen 1893 und 1945 gelingt es der Autorin, Archivmaterial und Berichte von Zeitzeuginnen wirksam ineinanderzufügen. In Tabellen wird statistisches Material zu Schülerinnen, Schwestern, Arbeitsfeldern und Arbeitsorten etc. aufgeführt. Steppe gewährt Einblick in Organisationsformen, Arbeitsbedingungen, Rechte und Pflichten, soziale Herkunft, Aus- und Fortbildung, Ideale, Selbstverständnis, Berufsalltag und Lebensgestaltung, Verhältnis zwischen Pflege und Medizin und in den Karriereverlauf von 113 namentlich genannten Schwestern.

Die jüdische Krankenpflege war *ein* Ausdruck der Beteiligung der jüdischen Gemeinschaft an Entwicklungen des deutschen Sozial- und Gesundheitswesens. Trotzdem war sie während ihrer Entstehungszeit geprägt durch eine starke apologetische Motivation. Diese kehrte sich allmählich um in zweierlei Ambitionen: Die jüdische Krankenschwester mußte fachlich hervorragend gebildet, gleichzeitig aber auch Repräsentantin eines Judentums sein, das sich die Anerkennung des deutschen Bürgertums erwerben wollte. Die jüdische Krankenpflege wurde so bald zu einem kleinen, aber voll akzeptierten Teil der Krankenpflege Deutschlands bis 1933. Ihre Besonderheit gegenüber anderen konfessionell gebundenen Einrichtungen lag im zwar konfessionsbezogenen, aber explizit nicht religiösen Auftrag. Die jüdische Krankenschwester war im Gegensatz zu anderen konfessionell gebundenen Schwestern nicht zu lebenslanger Berufsausübung und zu dadurch bedingten Entsagungen verpflichtet. Das Profil der jüdischen Pflege war ferner charakterisiert durch ihre Entwicklung zwischen Assimilation und Bewahrung einer typisch jüdischen Identität. Ihre Vergleichbarkeit mit der christlichen Krankenpflege lag in der halachisch bedingten Bedeutung der Armenpflege, der christlichen Caritas.

Steppes Buch bietet eine ungeheure Dichte und Fülle an exakter und mit großem Verständnis und analytischer Präzision aufbereiteter Information. Es ist nicht nur Ergebnis außerordentlichen Engagements und Fleißes, sondern auch von wissenschaftlicher Ehrlichkeit bezüglich Lücken und Unsicherheiten in Quellen und bibliographischen Angaben.

Silvia Käppeli

Tagung anläßlich des 50jährigen Bestehens des Staates Israel

Unter dem Titel „1938 – 1948 – 1998“ fand vom 6. bis 8. März 1998 im August-Pieper-Haus in Aachen eine christlich-jüdische Tagung statt. Mitveranstalterin war die Aachener Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit. Die drei Daten sollten Hinweise auf „Verfolgung und Zerstörung, Aufbau und Zukunftsfähigkeit“ sein. Zu Beginn las der Leiter der Akademie, Hans Hermann Henrix, zur Einstimmung ein mystisches Gebet des 1994 verstorbenen Aachener Bischofs Klaus Hemmerle vor, das die geforderte christliche Haltung angesichts der Leiden des jüdischen Volkes und der Errungenschaften seines Staates moniert.

*Man hat meinem Gott das Haus angezündet
– und die Meinen haben es getan.*

*Man hat es denen weggenommen,
die mir den Namen meines Gottes schenkten
– und die Meinen haben es getan.*

*Man hat ihnen ihr eigenes Haus weggenommen
– und die Meinen haben es getan.*

*Man hat ihnen ihr Hab und Gut,
ihre Ehre, ihren Namen weggenommen
– und die Meinen haben es getan.*

*Man hat ihnen das Leben weggenommen
– und die Meinen haben es getan.*

*Die den Namen desselben Gottes anrufen,
haben dazu geschwiegen
– ja, die Meinen haben es getan.*

Man sagt:

Vergessen wir's und Schluß damit.

Das Vergessene kommt unversehens, unerkannt zurück.

Wie soll Schluß sein mit dem, was man vergißt?

Soll ich sagen:

Die Meinen waren es, nicht ich?

– Nein, die Meinen haben es getan.

Was soll ich sagen?
Gott sei mir gnädig!

Was soll ich sagen?
Bewahre in mir Deinen Namen,
bewahre in mir ihren Namen,
bewahre in mir ihr Gedenken,
bewahre in mir meine Scham:

Gott sei mir gnädig!

Clemens Thoma breitete in seinem Vortrag „*Bekehrung eines Papstes zum Antirassismus – Pius XI. und das Schicksalsjahr 1938*“ aus, was er kurz zuvor in FrRu NF 4(1997), 241-249 schon ausführlich dargelegt hatte. 1938 war ein Schicksalsjahr für den Papst und für die ganze christliche und jüdische Welt. Pius XI. brach unter dem Eindruck zusammen, nicht rechtzeitig den judenmörderischen Rassismus verurteilt zu haben. Die eilig geplante Enzyklika *Humani generis unitas* erwies sich bald als ein ungenügendes Dokument. Ehe der Papst dann Einsicht nehmen konnte, starb er am 11. Februar 1939 an gebrochenem Herzen.

Den Beitrag „*Die Staatsgründung Israels vom 14.5.1948: Voraussetzungen, Gründe, Perspektiven*“ leitete Arno Herzig (Professor für neuere Geschichte in Hamburg) mit der Frage ein: „*Was besagt die Geschichte des antiken jüdischen Staates für die Wiedererrichtung eines jüdischen Staates 1900 Jahre später in (nahezu) derselben geographischen Landschaft? Eine Legitimation läßt sich, meiner Ansicht nach, daraus nicht ableiten. Doch ist es auffällig, daß sich nach nahezu 2000 Jahren für den Staat ähnliche Probleme ergeben wie in der Antike: Ein Staat in einer Region, auf die auch andere Ethnien Anspruch erheben und die nach wie vor eine Konfliktzone ist. Auch die innerjüdischen Konflikte zwischen Traditionalisten und Akkulturierten scheinen sich zu wiederholen.*“

Die geschichtliche Entwicklung, die am 14.5.1948 zur Gründung des Staates Israel führte, ist kompliziert und läßt sich nicht auf die fünf großen Einwanderungswellen zwischen 1882 und 1939 oder auf eine geradlinige zionistische Bewegung zurückführen. Herzl hatte die berühmte Bemerkung „*In Basel habe ich den Judenstaat gegründet*“ 1897 nur in sein Tagebuch eingetragen. Er war sich sicher, „*daß ihm ein universelles Gelächter antworten würde*“, wenn er dies laut sagen würde.

Mit dem Zusammenbruch des osmanischen Reiches im Ersten Weltkrieg trat Großbritannien als Mandatsmacht auf den Plan (1922 durch den Völkerbund

legitimiert). In der berühmten Balfour-Deklaration (1917) sagte Lord Rothschild den Zionisten im Namen der britischen Regierung zwar die Errichtung einer nationalen Heimstätte für die Juden zu, betonte aber, daß *„nichts getan werden darf, was die Bürgerrechte und religiösen Rechte der in Palästina lebenden nicht-jüdischen Bevölkerung ... betrifft“*. Die Briten betrieben eine ständige Schaukelpolitik zwischen Arabern und Juden. Einerseits gaben sie das Zugeständnis zur *„Errichtung einer nationalen Heimstätte der Juden in Palästina“*, andererseits gab es die Politik des sogenannten ‚Weißbuches‘ (17.3.1939) mit dem Ziel, *„daß Palästina (nicht) gegen den Willen der arabischen Bevölkerung des Landes in einen jüdischen Staat verwandelt werden sollte und daß Palästina nach einer Übergangsphase von 10 Jahren in die Unabhängigkeit entlassen werden sollte“*. Gleichzeitig wurden die Einwanderungen rigoros beschränkt. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg brachte die Vollversammlung der UNO mit dem „Zwei-Staaten-Plan“ am 29.11.1947 eine relative Lösung. Der arabische Teil der Bevölkerung lehnte ihn jedoch ab. Am 14. Mai 1948, dem Tag des Auslaufens der britischen Mandats Herrschaft, proklamierte David Ben Gurion als Vorsitzender des jüdischen Volksrates im Museum von Tel Aviv den Staat Israel. Große soziale und kulturelle Leistungen waren vorausgegangen. Seit 1920 hatte die israelische Gewerkschaftsbewegung, quasi als Staatskern, umfassende Systeme sozialer Sicherung und des Bildungswesens aufgebaut. Von identitätsbildender Kraft war die Entscheidung, statt des von manchen gewünschten Jiddisch das moderne Hebräisch als Landessprache einzuführen und zu entwickeln. Das Rechtswesen übernahm Elemente aus dem osmanischen und britischen Gesetz, aber auch aus der Halacha.

In seinem zweiten Beitrag *„Der Staat Israel und die Christen. Theologische Anmerkungen“* arbeitete Clemens Thoma die religiösen Motive der Staatsgründung Israels heraus. *„Es gab den Fußtritt ... aber es gab auch die Erinnerung und Sehnsucht.“* Dieses Wort von Rabbi Adin Steinsalz faßt die historische und die religiöse Komponente zusammen: Israel ist, auf der einen Seite, Zufluchtsort der bedrängten Juden in der ganzen Welt, vor allem der vom Antisemitismus und von der Schoa bedrängten Juden. Auf der anderen Seite ist es das Land der Väter und Zion der Sammelpunkt der Zerstreuten. Dies kommt zum Ausdruck im Gebet für den Staat Israel, das in verschiedenen Formen am Ende des Sabbat-Morgen-Gottesdienstes gesprochen wird:

„Unser Gott und Gott unserer Väter! Sende deinen Segen über den Staat Israel und auf alle, die darin wohnen! Sende dein Licht und deine Wahrheit auf die Führer des Volkes. Leite sie durch Weisheit und Verständigkeit, so daß Frieden in seinen Grenzen und Ruhe in seinen Häusern herrschen können. Möge der Geist der Brü-

derlichkeit und des religiösen Verständnisses alle Wunden heilen und Gemeinschaftlichkeit ermöglichen. Die Hoffnung des Staatsvolkes und die Arbeit der Söhne des Staates möge die Vision der Propheten fruchtbar machen: Denn vom Zion wird die Tora ausgehen und das Wort des Ewigen von Jerusalem (Jes 2,3).“

Israel kann aber nicht als eschatologischer, theokratischer oder sakraler Staat gedeutet werden. Die Landverheißungstexte in der Hebräischen Bibel sind zahlreich, und sicherlich spielt in prophetischen Texten besonders Jerusalem als Zeichen unter den Völkern und für die Völker und als Stadt des Wohnens Gottes mitten im Volk Gottes eine herausragende Rolle. Aber religiöses Denken darf nicht vergessen: Der Staat Israel ist nicht identisch mit dem Land Israel. Der Staat Israel befindet sich im Land Israel, im heiligen Land, er ist aber nicht das heilige Land. Im Land Israel haben sich auch die Palästinenser (Christen und Moslems) Rechte erworben. Zudem ist zu bedenken, daß die Diaspora für das Judentum nicht nur Fremde, sondern auch Ort der Bewährung war und ist. Man wird also mit Hermann Levin Goldschmidt und anderen modernen Juden bildlich sagen können: *„Das Judentum ist elliptisch. Es hat zwei Brennpunkte: Einer ist das Land Israel und der andere die Diaspora.“*

Im letzten Beitrag zog Arno Herzig Bilanz: *„Der Staat Israel heute – Eine Bestandsaufnahme“*. Auf den ersten Blick sieht die Bilanz recht positiv aus: Israel hat gegenüber einer Überzahl von Gegnern in der arabischen Welt seine Existenz behaupten und verbessern können; Israel ist kein Schwellenland mehr, sondern zählt mit zu den führenden High-Tech-Industriestaaten, und nicht zuletzt: Trotz aller inneren Spannungen ist Israel das einzige funktionierende demokratische Staatsgebilde im Vorderen Orient. Aber zwei Problemfelder sind nicht gelöst und führen immer wieder zu inneren Zerreißproben: (1) die Araber- und die Friedensfrage und (2) ein weltanschaulich neutraler Staat oder ein fundamentalistisch geprägter Staat.

Das heutige Erscheinungsbild Israel ist recht widersprüchlich. Eine neoliberal geprägte High-Tech-Gesellschaft huldigt einem starken Individualismus, während gleichzeitig orthodox-religiöse Anschauungen immer stärkeren Einfluß auf das öffentliche Leben nehmen. Die einst die Gesellschaft prägenden Leitbegriffe der Linkszionisten (Solidarität, Kollektivität) sind weitgehend obsolet, wie auch deren Institutionen (Histadrut, Moshavim, Kibbuzim), die das Land mit aufbauen halfen. Symbolwert für diese Entwicklung haben die Städte Jerusalem (Berg Zion, Licht der Völker) und Tel Aviv (säkulare Stadt).

Das Ende der Tagung hatte symbolischen Charakter. Während in München an Lea Rabin die Buber-Rosenzweig-Medaille verliehen wurde, gedachten zur selben Zeit die Tagungsteilnehmer bei der Übergabe einer Gedenkstätte im

Innenhof der neuen Aachener Synagoge der in der Schoa ermordeten Mitglieder der Jüdischen Gemeinde Aachen. Wolfgang Krücken

Wiederaufgefundene Torarolle

Der Vorsitzende des Deutsch-Israelischen Arbeitskreises südlicher Oberrhein e. V. (DIA), *Robert Kraus*, konnte im Oktober 1997 mit der gebürtigen Kippenheimer Jüdin Hedy Epstein anlässlich des Besuches in der ehemaligen Synagoge in Kippenheim einen wiederaufgefundenen Teil einer Torarolle präsentieren (siehe Bild). Die 72jährige Hedy Epstein hatte von 1946 bis 1948 im Auftrag der amerikanischen Regierung als Dokumentenforscherin am Nürnberger Ärzteprozeß mitgewirkt. Bei ihrem Vortrag in der Kippenheimer Synagoge (1997) erinnerte sie sich auch an den Raub der Torarollen aus der Synagoge während der Reichspogromnacht. Später seien die Torarollen zum Rathaus gebracht worden, wo man jüdische Männer zum Spott darin eingewickelt habe. Teile der Torarollen wurden an einer Bahnüberführung am Lahrer Bahnhof aufgehängt. Die von dort aus nach Gurs deportierten Kippenheimer Juden sollten auf diese Weise mit der wiederholten Schändung ihrer Torarollen gedemütigt werden. Einem Mitarbeiter der Lahrer Johannisdruckerei gelang es, einen Teil der Torarollen abzunehmen und sie auf dem Dachboden der Druckerei in einer mit dem Hakenkreuz versehenen Kiste zu verstecken. Dort fand Jahrzehnte später *Friedrich Erb* die ca. 1 Meter lange Pergamentrolle. Über 15 Jahre hat er diese Überreste bei sich verwahrt. Das wiederaufgefundene Schriftstück soll in der ehemaligen Synagoge in Kippenheim ausgestellt werden. Inzwischen ist am selben Ort ein weiteres Teilstück einer Toraralle aufgefunden worden. Martin Groß



X. Königswinterer Tagung der „Forschungsgemeinschaft 20. Juli“

Die *Forschungsgemeinschaft 20. Juli* wurde 1973 aus dem Kreis der Angehörigen der *Stiftung Hilfswerk 20. Juli 1944* gegründet. Sie hat sich zum Ziel gesetzt, die wissenschaftliche Erforschung des deutschen Widerstandes anzuregen und zu begleiten. Im Blick der Tagung „*Der Widerstand und die Juden*“

(28. bis 30. November 1997) standen besonders jene Gruppen, die sich 1944 zum Attentat auf Hitler zusammengefunden hatten oder mit ihnen in Verbindung standen. Dabei kam es hinsichtlich der Einstellung dieser Gruppen zu den Juden und zur nationalsozialistischen Judenpolitik zu unterschiedlichen Beurteilungen.

Christof Dipper (Darmstadt) legte in seinem Referat *„Widerstand und Judenfrage aus zeitgeschichtlicher Perspektive“* dar, daß die von ihm als „national-konservativ“ bezeichneten Kreise des Widerstands zwar den „Radau-Antisemitismus“ eines Julius Streicher ablehnten, im Grunde aber mehr oder weniger antisemitisch eingestellt waren. Die nationalsozialistische Judenpolitik sei bis zum Novemberpogrom 1938 kein Motiv für ihren Widerstand gewesen, und die Kenntnis der Judenmorde im Osten seit 1941 hätte keinen Einfluß auf ihre Attentatspläne gehabt. Ekkehard Klaus (Berlin) mit seinem Referat *„Ganz normale Deutsche. Zum Judenbild des konservativen Widerstandes“* postulierte eine durchgängige antisemitische Einstellung in konservativen Kreisen, wollte diese aber in gradueller Abstufung und im Vergleich zu anderen Ländern differenziert bewerten. Gegen den Rassenantisemitismus seien die Konservativen jedoch immun gewesen. Ihre Belastung liege in ihrer moralischen Schwäche. Der konservative Antisemitismus sei nicht harmlos gewesen und habe dem Regime die Judenverfolgung erleichtert. Das auf Zustimmung angewiesene Regime hätte jedoch einen offenen Widerspruch beachtet.

Peter Hoffmann (Montreal, Kanada) dagegen ging in seinem Referat *„Widerstand und Judenverfolgung“* davon aus, daß der Widerstand im Dritten Reich von Einzelpersonen getragen war und daß deren Verhalten zur „Judenfrage“ durch biographische Studien zu belegen sei. An Beispielen einzelner Personen wie Goerdeler, von Dohnanyi, die Brüder Stauffenberg u. a. machte er deutlich, daß das Bekanntwerden der Massenmorde an Juden in vielen Fällen der Beweggrund zum aktiven Widerstand war.

Drei konkretisierende Referate befaßten sich mit Einzelfragen. Thomas Sandkühler (Bielefeld) behandelte das Thema *„Der militärische Widerstand und die Judenfrage“*. Wolfgang Gerlach (Essen) untersuchte *„Die Positionen in der Bekennenden Kirche und die Haltung Dietrich Bonhoeffers“*. Tobias Korenke (Essen) analysierte die Haltung des „Freiburger Kreises“ zur nationalsozialistischen Judenpolitik. Mit einem Überblicksreferat über die deutsche Bevölkerung und die Judenverfolgung 1933-1945 hatte Ursula Büttner (Hamburg) den Rahmen für die Tagungsthematik abgesteckt. In seiner Bilanz der Tagung forderte Klemens von Klemperer von der Zeitgeschichtsforschung „disziplinierte Wahrheitssuche“. Die Zeitgeschichte dürfe nicht zur

Geisel von Pauschalurteilen werden wie in dem Buch von Daniel Goldhagen. Er wandte sich auch gegen die Mode der „Enthüllungen“ über das Verhalten einzelner Persönlichkeiten. So sei Goldhagens Verurteilung Bonhoeffers als Antisemit unverantwortlich und sie gründe sich auf Unkenntnis der Quellen. Die „Judenfrage“ habe nicht im Mittelpunkt der Gravamina des Widerstands gestanden. Den Vorrang im Kampf gegen Hitler habe der Sturz des Naziregimes gehabt. Für „eliminatorischen“ Antisemitismus im Sinne Goldhagens gebe es im Widerstand keine Belege. Doch von einer „allzu verallgemeinern- den Sicht des Widerstands“ müsse man „wegsteuern“. In Deutschland habe es, im Gegensatz zu anderen Ländern, keine organisierte Widerstandsbewegung gegeben. Von Klemperer verlangte von den Historikern, nicht aus heutiger Kenntnis zu urteilen. Die „vielfältige Ambivalenz“, die die Menschen im Widerstand kennzeichnete, sollte für Historiker kein Anlaß zur Aburteilung sein. Wenn sie auch nicht unfehlbar gewesen seien, so seien sie doch „großartige Menschen“ gewesen, und wir hätten „allen Grund, uns ihrer mit Stolz zu erinnern“.

Gottfried Mehnert

Emil-Frank-Institut eröffnet

Mit einem Festakt wurde Ende November 1997 in Wittlich das neue Emil-Frank-Institut an der Universität und der Theologischen Fakultät Trier eröffnet. Leiter des Instituts ist Reinhold Bohlen, Ordinarius für Biblische Einleitung und Biblische Hilfswissenschaften. In seinem Festvortrag würdigte Michel Friedman, Mitglied des Direktoriums des Zentralrats der Juden in Deutschland, die Errichtung des Instituts als „ermutigendes Signal“ der Bemühungen zum besseren Verständnis und zur Begegnung von Juden und Nichtjuden. Der Bürgermeister der Stadt Wittlich, Helmut Hagedorn, betonte, daß das Anliegen des Instituts auch Anliegen aller Bürgerinnen und Bürger der Stadt sei. Von seiten der Theologischen Fakultät Trier erklärte deren Rektor, Wolfgang Lentzen-Deis, daß sich die bedauerliche Geschichte der Entfremdung zwischen der Kirche und dem Judentum nicht allein durch offizielle Erklärungen und Dokumente aufheben ließe. Die Gründung des Emil-Frank-Instituts charakterisierte er als Teil eines theologischen und menschlichen Neuanfangs im Verhältnis zwischen Juden und Christen. Das nach Emil Frank, dem langjährigen Vorsteher der Jüdischen Gemeinde in Wittlich, benannte Institut dient der Begegnung von Juden und Nichtjuden. Es fördert durch Forschung, Lehre und Weiterbildung das Wissen um Wesen und Geschichte des Judentums. Es ermöglicht Kontakte mit jüdischen Repräsentanten, Institutionen sowie Aus- und Fortbildungsstätten im In- und Ausland.

Vor allem die inneren Beziehungen zwischen Christentum und Judentum sollen dabei bewußt gemacht werden. Darüber hinaus will das Institut die Geschichte der ehemaligen und bestehenden jüdischen Gemeinden in der Stadt Wittlich und im Regierungsbezirk Trier erforschen und dokumentieren. Das im Aufbau befindliche Archiv- und Dokumentationssystem soll Schüler, Studierende und Heimathistoriker bei derartigen Projekten unterstützen.

Hardy Ostry

Synagogenfund in Jericho

Der bisher älteste Synagogenbau wurde kürzlich (März 1998) durch Ehud Netzer, Leiter der Grabung, in Jericho gefunden. Sie gehört zum Komplex des Hasmonäerpalastes, der teilweise von Herodes dem Großen nach einem Erdbeben im Jahre 31 v. Chr. überbaut wurde. Mit diesem Zerstörungsdatum und der hasmonäischen Bautätigkeit zwischen 75 und 50 v. Chr. ist die Anlage ebenso gut datiert, wie die bisher einzige in einem Stadtbereich aus dem ersten Jahrhundert bekannte Synagoge in Gamla (Golan), die möglicherweise erst 23 v. Chr. durch Herodes erbaut und bereits im November 67 n. Chr. zerstört wurde. Die Zelotensynagoge in Masada und die aus derselben Zeit stammende provisorische Anlage in der Ruine des Herodion sind durchaus als atypisch anzusehen. Die Synagoge von Jericho ist somit dreißig bis fünfzig Jahre älter als alle bisher bekannten. Etwas kleiner als Gamla, scheint sie aber das Bauschema von Gamla vorauszunehmen. In der Jericho-Synagoge gibt es auch keine umlaufenden Sitzreihen wie in Gamla, Masada und auf dem Herodion, sondern die Gemeinde saß auf Bänken zwischen den Säulen, die als Geviert das Zentrum des Raumes umstehen. In einer Ecke ist eine Nische, die vielleicht die Torarolle aufnahm. Zum Komplex gehören eine Mikwe und mehrere kleine Räume, darunter ein ungewöhnliches Triklinium mit drei gemauerten Wandklinien (Ruhebetten) – eine Anlage, die bisher nicht im Zusammenhang mit einer Synagoge gefunden wurde. Wie in Gamla, Masada und Herodion ist auch in Jericho der Zentralbereich des Baus traditionsmäßig nicht gepflastert, sondern hatte der Erdverbundenheit wegen nur einen Stampferdeestrich.

Rolf-Christian Goethert

Katholisch-jüdisches Unterrichtsprogramm in den USA

In den vergangenen sechs Jahren haben das Erzbistum und das American Jewish Committee (AJC) von Los Angeles gemeinsam ein katholisch/jüdisches Programm entwickelt: das *Catholic/Jewish Educational Enrichment*

Program (C/JEEP). Das in seiner Art einzigartige interreligiöse Austauschprojekt entsendet jährlich einen Rabbiner in über dreißig katholische Gymnasien, wo er über Judentum, Antisemitismus, Holocaust und den Staat Israel unterrichtet. Ein katholischer Professor dagegen lehrt im Austausch an einem jüdischen Gymnasium in Los Angeles über Katholizismus und die katholische Kirche. Sowohl auf katholischer wie auch auf jüdischer Seite ist das C/JEEP in den Lehrplan integriert. Der Erfolg dieses Programms hat das Amerikanische Jüdische Komitee bewogen, es auf die Städte New York und San Francisco auszudehnen. So unterrichtet bereits ein Rabbiner an einem katholischen Gymnasium in Harlem und ein Priester am jüdischen Gymnasium *Solomon Schechter* auf dem Gelände des jüdischen Theologischen Seminars in New York City. In San Francisco unterrichtet ein Rabbiner in vier katholischen Gymnasien, und auch hier nimmt eine jüdische Schule am Programm teil. Steven Spielberg hat 500 000 Dollar zur Verfügung gestellt, um das Programm auf die gesamte Nation auszuweiten. Fritz B. Voll

Brückenbauen durch Theater

Im Theater der Stadt Heilbronn ist zur Zeit die deutsche Erstaufführung des israelischen Bühnenstücks „Scheindele“ von Rami Danon und Amnon Levy zu sehen. Das Ensemble unter der Leitung von Regisseur Frank Hellmund zeigt ein Drama aus der Welt der orthodoxen Juden. Die Inszenierung Hellmunds will nicht nur die tragische Geschichte von der jungen Ehefrau Scheindele (jiddisch: *die Schöne*), die kinderlos bleibt und deshalb zum Opfer eines grausamen Machtspiels zwischen rivalisierenden orthodoxen Familienclans wird, einfühlsam darstellen, sondern auch den nicht-jüdischen Zuschauern einen Blick in das ultra-orthodoxe Milieu vermitteln, eine Welt, die sogar für laizistische Juden Geheimnisse birgt. Die Inszenierung vermeidet gängige Klischees der Judendarstellung und ist frei von „Jiddelei“ und Philosemitismus. Ernsthaft und liebevoll werden jüdische Rituale und Gebräuche dargestellt.

Mit der Inszenierung wird eine Tradition fortgesetzt. Bereits seit einigen Jahren führt das Heilbronner Theater auf Initiative des Intendanten Klaus Wagner in jeder Spielzeit ein Stück eines israelischen oder jüdischen Bühnenauteurs auf. Darunter waren bemerkenswerte Schauspiele wie *Herbst* von Motti Lerner, Joshua Sobols Holocaust-Drama *Ghetto*, Aliza Olmerts *Phantasie für ein Klavier* oder der Liederabend *Chansons und Satiren aus Theresienstadt*. Nicht weniger verdienstvoll war die Einladung des Tel Aviver *Gesher* („Brücke“-Theaters unter der Leitung ihres Intendanten Yevgeni Arye mit Sobols Stück *Dorf* zu einem Gastspiel im März 1998. Das Stück handelt vom

Leben in einem kleinen Dorf im Israel der vierziger Jahre, als Juden und Araber noch friedlich zusammenlebten. *Dorf* ist gleichzeitig Sobols Erinnerung an seine Kindheit und an die heile Welt von Gestern, wobei die Hoffnung auf eine friedliche Zukunft nicht fehlen darf. Die Wirkung dieser gelungenen Inszenierung wird noch durch den Umstand verstärkt, daß die Mehrzahl der Schauspieler russische Einwanderer sind. Der Wert der Aufführungen liegt, neben der künstlerischen Bereicherung, in den ungewöhnlichen Bemühungen um eine Annäherung von Juden und Christen, von Israelis und Deutschen mit den Mitteln der Bühnenkunst. Anat Feinberg

Orientalische Juden in Zentralasien und im Kaukasus

Die Existenz jüdischer Gruppen in Usbekistan, Aserbaidschan, Dagestan und Georgien ist so gut wie unbekannt. Orientalische Juden leben dort schon jahrhundertlang inmitten anderer Völker in einem islamischen oder auch christlichen Umfeld. Im 19. Jahrhundert wurden diese Gebiete an das russische Reich angeschlossen. Zur Erschließung dieser Völker und Kulturen wurden Ende des 19. und Anfang dieses Jahrhunderts Expeditionen unternommen, bei denen auch die jüdischen Bevölkerungsgruppen erfaßt wurden. Die damals zusammengetragenen einzigartigen Sammlungen befinden sich im Russischen Museum für Ethnographie (RME) in St. Petersburg. Die Sammlungen, die sich auf die orientalischen Juden Zentralasiens und des Kaukasus beziehen, werden jetzt erstmals in Amsterdam im *joods historisch museum* (vom 27. Februar bis 22. September 1998) gezeigt.

Die Buchara-Juden (Usbekistan, Zentralasien), die Bergjuden (Aserbaidschan, Dagestan, Kaukasus) und die georgischen Juden (Georgien, Kaukasus) haben jeweils andere geschichtliche Entwicklungen durchlaufen. Was sie verbindet, ist die Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft und die Abstammung von persischen Juden. 559 v. Chr. begannen sich die ersten Juden in Georgien und Zentralasien niederzulassen. Im 7. und 8. Jahrhundert begann die Einwanderung nordpersischer Juden in Aserbaidschan. Ein paar Jahrhunderte später ließen sie sich in Dagestan nieder. Die Juden Zentralasiens und die Bergjuden im Ostkaukasus lebten unter muslimischer Herrschaft. Sie mußten Sondersteuern bezahlen, in eigenen Vierteln wohnen und sich den Kleidungs Vorschriften unterwerfen. Die Zwangsbekehrung zum Islam erfolgte in großem Maßstab. In Georgien dagegen lebten die Juden in einer christlichen Umgebung mit dem Status von Leibeigenen. Die Unterwerfung unter die örtlichen Feudalherren bot ihnen Schutz. Nachdem Georgien 1864 ins Russische Reich eingegliedert worden war, wurde die Leibeigenschaft abgeschafft. Die ehemaligen jüdischen Leibeigenen wurden Pächter. Aus religiöser Überzeugung und zionistischen politischen Idealen floß aus diesen Gebieten seit dem

späten 19. Jahrhundert bis zum Beginn der Sowjetherrschaft ein unablässiger Emigrantenstrom nach *Erez Israel*. Die Perestroika führte einerseits zu einer Wiederbelebung der jüdischen Kultur. Andererseits könnte die derzeitige Abwanderung aus den von ethnischen Konflikten erschütterten Gebieten auch das Ende von über zweitausend Jahren jüdischer Geschichte bedeuten.

Encyclopaedia Judaica auf CD-ROM

Die seit 1971 herausgebrachte, heute zwanzig Bände umfassende Encyclopaedia Judaica (EJ) wird allgemein als das umfangreichste und wichtigste Nachschlagewerk über das Judentum angesehen. Das 26-bändige Werk ist nunmehr auf CD zu haben. Die Vorgängerin der EJ ist das unvollständige Nachschlagewerk gleichen Namens, das 1928-1934 von Jacob Klatzkin in Berlin herausgegeben wurde (nur bis Lyra). Ab 1963 wurde die deutsche EJ in den USA. revidiert und auf englisch fortgesetzt unter der Leitung von Professor Benzion Netanyahu, dem Vater des jetzigen Ministerpräsidenten von Israel. 1965 übernahm Professor Cecil Roth die Leitung. Die Arbeit an der EJ wurde nach Jerusalem verlegt und zum nationalen Projekt des jüdischen Volkes erklärt. Die jetzt herausgekommene CD-ROM wurde in über zwei Jahren von der Firma Judaica Multimedia (Israel) Ltd. unter Leitung von Gary Leibler und Moshe Heller entwickelt. Professor Geoffrey Wigoder, der zusammen mit seinem Stellvertreter Fern Seckbach Hauptschriftleiter der gedruckten Version der Enzyklopädie ist, hatte auch die Aufsicht über das CD-Projekt inne. Es wurden rund 14 Millionen Wörter in 26 000 Artikeln elektronisch abgetastet und mittels optischer Schrifterkennung in den Computer gelesen. Das war durch den Umstand erschwert, daß der Text der Enzyklopädie neun verschiedene Sprachen enthält. Informationen, die zusammengehören und bisher verstreut in verschiedenen Bänden zu finden waren, mußten in leicht auffindbare Artikel zusammengefaßt und neue Themen aufgenommen werden (*Ultraorthodoxes Judentum, Islamischer Fundamentalismus, der Friedensprozeß im Nahen Osten*). Die CD-ROM enthält etwa 100 000 Hyperlinks. So sind Glossare und Abkürzungen sofort auffindbar. Von den 1500 Fotos und Lichtbildern erscheinen viele erstmalig. Kurze dokumentarische Videos, z. B. über den Einmarsch Allenbys in Jerusalem 1917 oder die Proklamation des Staates Israel, sind neben vielen seltenen Illustrationen früherer Jahrhunderte zu finden. Eine interaktive Zeitschiene macht es möglich, Ereignisse jüdischer Geschichte und Kultur vom Jahr 2000 v. Chr. bis zur Gegenwart in den allgemein geschichtlichen Kontext zu setzen.

Fritz B. Voll

Notizen

Unter dem Motto „*Not sehen und handeln*“ begann am 9. November 1997 die **Hundert-Jahr-Feier des Deutschen Caritas-Verbandes**. Bundespräsident Roman Herzog würdigte bei einem Festakt in Köln das Engagement der Caritas, sich ohne Ansehen der religiösen, politischen und weltanschaulichen Überzeugungen und ohne Ansehen der ethnischen Herkunft und Zugehörigkeit für die Würde und die Rechte von Menschen einzutreten, die selbst keine Möglichkeit oder Kraft haben, für ihre eigenen Belange zu kämpfen. In Zusammenhang mit großen Gestalten der Caritas erinnerte Herzog an **Gertrud Luckner**: „*Sie ist als eine der großen Persönlichkeiten in die Geschichte unseres Landes und des Staates Israel eingegangen.*“

Am 50. Unabhängigkeitstag des Staates Israel (30. April 1998) erhielten drei international angesehene Hochschullehrer den diesjährigen **Israelpreis für Geisteswissenschaften**. Der in Prag geborene *Jehuda Bauer*, Professor für neue Geschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem, wurde für seine Holocaust-Forschung ausgezeichnet. Bauer hatte am 27. Januar 1998, dem Gedenktag für die Opfer des Nationalsozialismus, eine vielbeachtete Rede im Deutschen Bundestag gehalten. Die aus Wien stammende Archäologin *Trudi Dotan* wurde für ihre Grabungen und Forschung über die Philister geehrt. Der Historiker *Mosche Gil*, Universität Tel Aviv, erhielt den Preis für seine Arbeit zur Geschichte der Juden in Palästina.

Zum Gedenktag für die Opfer des Nationalsozialismus (27. Januar) präsentierte die

Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit (GCJZ) Stuttgart vom 16. bis 28. Januar 1998 in einer nachdenklich-nostalgischen Ausstellung mit dem Titel „**Sag beim Abschied leise servus ...**“ die Sammlung von Robert Dachs. Sie erinnerte an österreichisch-jüdische Künstler, die das Wiener Kulturleben bis 1938 wesentlich mitgeprägt haben. Ab 1938 bedeutete für sie „leiser Abschied“ Exil oder Vernichtung. Der Erzieherausschuß des GCJZ wollte vor allem Jugendliche an die Ereignisse von damals erinnern und für jüdisches Leben heute sensibilisieren. Über eine Lehrerfortbildung sollte die Ausstellung neue Impulse für die Gestaltung des jährlichen Gedenktages bieten.

Anlässlich des fünfzigjährigen Bestehens des Staates Israel stand die **9. Internationale Frühjahrsbuchwoche** in München (15. bis 17. März 1998) **im Zeichen der Literatur Israels**. Vorgestellt wurde sie von 20 Autorinnen, die in ihrer Herkunft (Aschkenasim, Sephardim, Holocaust-Überlebende, Sabras, Laizisten, Orthodoxe, Juden, Araber und Drusen) und ihren Werken die Spannungsfelder israelischer Literatur widerspiegeln.

Bei Bauarbeiten auf dem **Wiener Judenplatz** sind die **Reste einer mittelalterlichen Synagoge** freigelegt worden. Laut einer alten Gedenktafel hatten in dieser Synagoge im Jahre 1420 viele Juden den Freitod gewählt, um einer Zwangstaufe zu entgehen. *Erzbischof Christoph Schönborn* hat angeregt, eine zweite Inschrift anzubringen, die die historische Schuld christlicher Bürger und Herrscher bekennt. Die Historikerin *Erika Weinzierl* forderte eine

Fortsetzung der Forschung über die österreichische Kirche und die Judenverfolgung in der Nazizeit. Als offizieller **Gedenktag für die Opfer des Nationalsozialismus** wurde in diesem Jahr in Österreich erstmals der **5. Mai**, der Tag, an dem amerikanische Truppen das KZ Mauthausen befreiten, begangen.

Das in Amerika seit 90 Jahren bestehende **American Jewish Committee** hat am 9. Februar 1998 in Berlin ein Büro eröffnet. In Amerika befaßt sich das Komitee mit der Wahrung der Bürgerrechte und der Religionsfreiheit jüdischer Gemeinschaften. Nach Eugene duBow, dem Leiter der Niederlassung, will die Organisation von Berlin aus die jüdischen Gemeinden in den mittel- und osteuropäischen Ländern unterstützen und themenbezogene wissenschaftliche Programme organisieren. Bundesaußenminister Klaus Kinkel betonte bei den Eröffnungsfeierlichkeiten, in Deutschland seien „*Erinnern und Gedenken nicht schwächer, sondern stärker geworden*“.

Im Kloster St. Lioba in Günterstal (Freiburg) ist am 4. Januar 1998 **Schwester Placida Laubhardt** gestorben. Bis 1938 arbeitete sie gemeinsam mit Gertrud Luckner beim Caritasverband Freiburg. Ein Jahr nach dem Tod Edith Steins in Auschwitz (1942), mit der sie durch ihre eigene jüdische Abstammung schon in Breslau befreundet war, kam auch sie, wie Gertrud Luckner, in das Konzentrationslager Ravensbrück. Sr. Placida betonte stets die enge Verbindung zwischen Judentum und Christentum.

Ein neues Zentrum für Holocaust- und Genozid-Studien an der Clark Universität in Worcester, Mass., bietet erstmals außerhalb von Israel die **Geschichte des Holocaust als akademisches Studienfach** an.

Ziel des Zentrums ist die Ausbildung von Wissenschaftlern sowie von Fachpersonal für Universitäten, Hoch- und allgemeinbildende Schulen, für Bibliotheken und Museen. Die Leitung des Zentrums übernimmt *Prof. Deborah Dwork*, die durch ihre Bücher *Children with a Star* und *Auschwitz 1270 to the Present* bekannt geworden ist. (Fritz B. Voll)

In Angliederung an die *Cambridge Theological Federation* wird im September 1998 in Cambridge ein „**Centre for Jewish-Christian Relations**“ eröffnet. Als einziges Institut dieser Art in England soll es vor allem dem Studium und dem Dialog dienen sowie Forschung und Lehre auf dem Gebiet jüdisch-christlicher Beziehungen fördern. Seine Zielgruppen sind christliche und jüdische Theologiestudentinnen und -studenten sowie interessierte Laien, Rabbiner und Priester.

Der Gerlinger Verleger **Heinz M. Bleicher** wurde am 9. Februar 1998 75 Jahre alt. Bleicher ist evangelischer Vorsitzender und Vorstandssprecher der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit und Kuratoriumsmitglied des Deutschen Koordinierungsrates. Als Verleger setzte sich Bleicher nachhaltig für deutschsprachige Schriftsteller in Israel ein. Im Jahre 1994 gründete er den Freundeskreis *Shavei Zion* zur Unterstützung der gleichnamigen Gemeinde nördlich von Haifa, die 1939 von schwäbischen Juden gegründet wurde.

Der Humanist und Pfarrer **Albrecht Goes** feierte am 22. März 1998 seinen neunzigsten Geburtstag. Bereits als Student der evangelischen Theologie in Tübingen und Berlin, begann er sich für dialogische Philosophie, von Martin Buber in seiner Schrift *Ich und Du* inauguriert, zu interes-

sieren. Zu seinen bekanntesten Werken gehört die Erzählung ‚Brandopfer‘, die sich mit der Judenverfolgung auseinandersetzt.

Das *Zentralinstitut Islam-Archiv Deutschland* in Soest verlangt, daß sich **Islamische Theologen** unmißverständlich **von jedem Antijudaismus distanzieren**. Antijüdische Schriften sollen aus Buchläden und Bibliotheken in den Moscheen verschwinden, und Predigten, die sich gegen Juden wenden, sollten nicht länger geduldet werden.

Antisemitische Gewalt in Deutschland nimmt zu. Nach einem Bericht der Bundesregierung waren vom Bundeskriminalamt von Oktober bis Dezember 1997 241 antisemitische Straftaten registriert worden. Von Juli bis September 1997 waren es 170 gewesen. Für das erste Halbjahr 1997 waren offiziell 414 antisemitische Delikte gemeldet worden. Somit sind für 1997 insgesamt 825 Straftaten verzeichnet, im Gegensatz zu 380 im Jahr 1996, ein Zuwachs von 117 %.

Leser-Echo

Ursula Büchner, Konstanz, schreibt zum Liedtext aus der Karfreitagsliturgie (Gotteslob Nr. 206) „O du mein Volk, was tat ich dir?“, (Text von Markus F. Jäck 1817):

Der Text sollte entfernt oder durch einen besseren ersetzt werden. Die Jesus in den Mund gelegten pauschalen Anklagen gegen das jüdische Volk sind nicht in Einklang zu bringen mit den grundlegenden Feststellungen des II. Vatikanums in „Nostra aetate“ Nr. 4 und in „Lumen gentium“ Nr. 16.

Gustav Dreifuss, Haifa, ergänzt zum Thema der Schechina-Vorstellung in „Feminismus im christlich-jüdischen Gespräch: Bilanz und Perspektiven“ (FrRu 5 [1998], 1-4):

Gershom Scholem führt aus, daß die Sexualität „im Leben des Menschen nur ein Symbol für die Liebesbeziehung zwischen dem göttlichen ‚Ich‘ und dem göttlichen ‚Du‘, dem Heiligen, gelobt sei Er, zu seiner Schechina sei“.

Werner Kessl, Rottweil, mahnt eine Begriffsklärung von „Holocaust“ versus „Schoa“ an:

Die synonyme Verwendung des Begriffes „Holocaust“ als identisch mit „Schoa“ ist nach Yehuda Thomas Radday, Haifa, „Blasphemie, Beleidigung der Opfer und Verherrlichung der Mörder“ und daher unzulässig. Die Begriffe müßten verdeutlicht und bewertet werden. Wie skurril die Dinge in diesem Bezug liegen, zeigen zwei Beispiele: Moshe Zimmermanns hebräisch geschriebenes Werk „Die deutschen Juden 1914 – 1945“ zeigt in der deutschen Übersetzung durchgehend die Verwendung „Holocaust“ – und im Vorwort des Verfassers ebenso konsequent nur „Schoa“. Zimmermann könnte im Vorwort ‚hebräisch gedacht‘ haben und mit „Schoa“ dem Brauch innerhalb Israels gefolgt sein. Sein deutscher Übersetzer aber kennt nur den Begriff ‚Holocaust‘. Das bei Klett 1995 erstmals erschienene Geschichtsbuch „Geschichte und Geschehen“ geht einen noch unbefriedigenderen Weg, indem die Verfasser auf den Terminus „Völkermord“ ausweichen.

Impressum

Herausgegeben vom Freiburger Rundbrief e.V. (1. Vorsitzender GProf. Msgr. Dr. Alwin Renker, 2. Vorsitzender Prälat Dr. Georg Hüssler) mit Unterstützung der Deutschen Bischofskonferenz.

Hauptschriftleiter: Prof. Dr. Clemens Thoma
geschäftsführende Schriftleiterin: Elisabeth Weidinger

Konsultorinnen und Konsultoren: Prof. Dr. Jürgen Ebach, Bochum; Pater Dr. Willehad Eckert, Düsseldorf; Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel; Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden; Prof. Dr. Hildegard Gollinger, Merzhausen; Prof. Dr. Monika K. Hellwig, Washington/USA; Akademiedirektor Hans Hermann Henrix, Aachen; Prälat Dr. Georg Hüssler, Freiburg; Prof. Dr. Franz Mußner, Passau; Dr. Gertrud Rapp, Freiburg; Prof. Dr. Martin Stöhr, Siegen; Dr. Eugen Walter, Freiburg; Prof. Dr. Erich Zenger, Münster

Der Freiburger Rundbrief Neue Folge will die judenfeindliche Vergangenheit der Christen und Nichtchristen insbesondere in der Bundesrepublik Deutschland aufarbeiten, die Erfahrungen der jüdisch-christlichen Begegnung mit Menschen aus möglichst vielen Ländern teilen und die Freundschaft mit dem jüdischen Volk vertiefen.

Bezugsbedingungen:

Der Freiburger Rundbrief Neue Folge erscheint vierteljährlich.

Als Anteil zur Deckung der entstehenden Kosten gilt eine unverbindliche Preisempfehlung von jährlich 40,- DM/sFr, 280,- öS, Einzelheft 15,- DM/sFr, 100,- öS.

Der Freiburger Rundbrief e.V. ist gemäß dem Freistellungsbescheid des Finanzamtes Freiburg vom 30. 4. 1996 als Körperschaft berechtigt, „entsprechende Spendenbescheinigungen für steuerliche Zwecke auszustellen“. Für Spenden unter 100,- DM gilt der Überweisungsträger als Beleg.

Bestellungen, Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare bitte an die Geschäftsstelle.

Konten: LIGA Spar- und Kreditgenossenschaft eG München, BLZ 750 903 00,
Konto-Nr. 22 158 45
Postbank Karlsruhe, BLZ 660 100 75, Postgiro Kto-Nr. 1406 00-756
Schweizerische Bankgesellschaft, Basel/Schweiz, Konto-Nr. 902570.01 V

Geschäftsstelle: Freiburger Rundbrief, Habsburgerstr. 107, D-79104 Freiburg,
Tel. (07 61) 38 67 90, Fax (07 61) 3 86 79 14, E-Mail: Fr_Ru@t-online.de

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnaufer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

Vorbemerkungen der Redaktion

Diese Nummer befaßt sich zunächst mit einer Notiz aus dem Jahr 1904 in der Berliner Zeitschrift „Mittheilungen“ des Vereins zur Abwehr des Antisemitismus. Die Fronten zur Frage des Jude-Seins Jesu waren im Deutschen Reichstag hart aufeinandergeprallt. Es ging auch damals bereits um die Rassenfrage. Dem gegenüber stehen einerseits Beispiele christlich-jüdischer Zusammenarbeit im 19. Jahrhundert auf dem Gebiet synagogaler Musik (Walter Salmen) und andererseits die Erklärung des Bundes der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in Deutschland sowie die Überlegungen von Franz Mußner zu einer Christologie nach Auschwitz. Auswirkungen des Elends der dazwischen liegenden Epoche zeigt Eva auf der Maur am Beispiel der zerstörerischen Selbstverurteilung eines hochsensiblen Überlebenden, Primo Levi. Aus aktuellem Anlaß folgt ein Bericht über den 93. Katholikentag in Mainz vom 10.-14. Juni 1998.

Der Jude Jesus im Deutschen Reichstag 1904

Konfrontation und deutsch-jüdischer Dialog

Clemens Thoma

1. Parlamentarische Zwischenrufe

Bei den Reichstagsverhandlungen am 8. März 1904 in Berlin ging es (wieder einmal) um rassistisch-antisemitische Maßnahmen, die von der Regierung gegen die angeblich überbordende jüdische Verderbnis zu treffen seien. Aus den Bänken der sozialdemokratischen Abgeordneten wurde dem Vertreter der Antisemitenpartei, Adolf Stoecker¹, folgender Satz entgegengerufen: „Was wollen Sie denn? Christus selbst war ein Jude!“ Stoecker antwortete: „Der Heiland war kein Jude, sondern des Menschen Sohn!“ Darauf ein Sozialdemokrat: „... auch Gottes Sohn!“ Dann der Reichspräsident: „Meine Her-

1) Adolf Stoecker (1835-1909): Dom- und Hofprediger in Berlin. Gründete 1878 die antisemitische christlich-soziale Partei. Langjähriges Reichstagsmitglied. Sein auch rassistisch angehauchter Antisemitismus richtete sich besonders gegen den jüdischen Einfluß im Bank- und Pressewesen. Er hatte starken Einfluß auf die Arbeiterschaft und auf den Mittelstand.

ren, die Zurufe fangen an, so zu werden, daß ich sie als Blasphemie bezeichnen muß!“ Am folgenden Tag, dem 9. März 1904, griff der Abgeordnete August Bebel² das Thema nochmals auf: „Aber Herr Stoecker, Christus ist von einer Jüdin geboren worden ... Die Weissagungen des Alten Testaments weisen auf Juda, auf Israel, als das auserwählte Volk, aus welchem der Heiland der Welt hervorgehen werde ... Was Sie über die Juden sagen, beruht auf historischer Fälschung. Es kann gar nicht bestritten werden, daß ... das Christentum ohne das Judentum nicht denkbar wäre. Das eine folgt aus dem andern. Und wenn Sie alles predigen müssen, dann ist es um so sonderbarer, um so verwerflicher und um so verächtlicher, wenn Sie dann gleichwohl ihren wüsten Judenhaß, wie geschehen, auslassen!“ Stoecker antwortete darauf ziemlich ungeschickt. Ungenau und aus mehreren Abschnitten zusammengezogen wies er zunächst auf einige judenkritische Stellen im Neuen Testament hin. Dann holte er zum bösen Tiefschlag aus: „Wenn aber Herr Bebel den Unterschied nicht begreift, der in den Worten liegt: ‚Jesus ist nicht Jude, sondern Menschen Sohn‘, so begreife ich das durchaus! Sein Haß gegen Akademie und Bildung ist zu groß, um ein so tiefes Wort irgendwie zu verstehen!“

2. *„Daß Jesus Christus eyn geborener Jude sey“*

Unter diesem Titel wurde am 23. März 1904 in den *„Mittheilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus“*³ über das parlamentarische Scharmützel vom 8. März berichtet. Der vorzügliche Artikel stammt wohl von einem protestantischen Mitarbeiter. Sicher ist dies aber nicht, da die „Mittheilungen“ die Namen der Mitarbeiter nur selten angaben, um diese vor den Attacken der Rassisten zu schützen.

Der Text des Artikels lautet: *„Die Christen unterscheiden sich ursprünglich nur dadurch von den Juden, daß sie in Jesus den Messias sehen. Demgemäß trägt das Bild Christi in den Evangelien die Züge, welche dem im alten Testament entworfenen Bilde des Messias entsprechen. Das Matthäus-Evangelium*

2) August Bebel (1840-1913), Linkssozialist, Vorkämpfer für die Arbeiterbewegung und die Frauenemanzipation. 1868 gelang ihm der Zusammenschluß zwischen der deutschen Gewerkschaftsbewegung und der „Ersten Internationalen“ von Karl Marx.

3) Eine in Berlin zwischen 1890-1905 gedruckte wöchentlich erscheinende Zeitung, an der Juden und Christen (Protestanten und Katholiken) mitarbeiteten. Es ging in den „Mittheilungen“ besonders um die Demaskierung des antijüdischen und antichristlichen Rassismus.

beginnt mit einem Geschlechtsregister Christi, welches dessen Abstammung von David nachweist, denn der Messias muß von Davidischem Stamm sein. Das Lukas-Evangelium hat im 3. Kapitel einen, allerdings einigermaßen abweichenden, Stammbaum, welcher ebenfalls auf David zurückführt. Lk 2,21 erzählt Christi Beschneidung, wobei bemerkt zu werden verdient, daß der Tag von Christi Beschneidung Jahrhunderte lang als kirchlicher Gedenktag gefeiert wurde. Es ist daher unleugbar, daß Christus Jude war, wie ja denn auch eine Schrift Luthers den Titel führt: ‚Daß Jesus Christus eyn geborener Jude sey‘. Und als Gegenstück mag erwähnt werden, daß der Obelisk auf dem Petersplatz zu Rom an der Ostfront die auf Christi Abkunft deutende Inschrift trägt: ‚Vicit Leo de Tribu Juda‘ – ‚Es siegte der Löwe vom Stamme Judah‘. Nach der Lehre der christlichen Religion ist Christus zugleich Sohn Gottes und Mensch – als Mensch ist er aber Jude und mußte er Jude sein, da er sonst nicht der Messias von Davidischem Geschlecht hätte sein können. Im Sinne christlich orthodoxer Auffassung begeht also nicht derjenige eine Blasphemie, welcher Christus einen Juden nennt, sondern umgekehrt, derjenige greift ein christliches Dogma an, welchem sein Gott in der Gestalt eines Juden nicht vornehm genug ist, und der deshalb die jüdische Abstammung Christi fort zu disputieren sucht. So lange die Christenheit gläubig war, hat sie an der jüdischen Abstammung Christi keinen Anstoß genommen. Je mehr der fromme Glaube ins Wanken kam, je mehr Christus nur der verehrungswürdige Mensch wurde, um so unerträglicher wurde der Gedanke, daß er Jude sein sollte ... Seither begnügte man sich nicht damit, sich über Christi Abstammung von Juden zu ärgern, man sucht nachzuweisen, daß er kein Jude, sondern ein Arier gewesen sei.“

3. Zusätzliche Bemerkungen des anonymen Verfassers

Der Verfasser des Leitartikels in den „Mittheilungen“ war von mächtiger christlicher Unruhe bewegt. Er füllte noch eine ganze Zeitungsseite mit Zusatzbemerkungen. Über das damals weithin gerühmte offizielle Christ-sein Adolf Stoeckers urteilt er so: „Da Stoecker eben ein ernsthafter Antisemit war, hörte er allmählich auf, ein Christ zu sein. Es fehlt nicht nur an der Liebe, sondern es hapert auch mit dem Glauben.“ Der am 8. März 1904 gefallene Ausspruch „Jesus ist nicht Jude“ treffe „das Christentum an der Wurzel, denn was danach übrig bleiben kann, mag etwas sehr Edles sein, vielleicht so ein Stück ethische Kultur, mit Christus als besonders hervorragendem ethischem Vorbild, aber Christentum ist es nicht mehr. Und die Apostel sind nicht mehr Apostel, sondern betrogene Betrüger, wenn Christus nicht vom Stamme Davids ist.“

Der Anonymus wirft dann den sich mit christlicher Gebärde brüstenden antisemitischen Parlamentariern vor, sie seien nationalistisch-chauvinistischen und antichristlichen Selbsttäuschungen zum Opfer gefallen: „Jene Verlegenheitshypothese von der nicht-rassenjüdischen Natur von Christus ist pure Willkür und wäre nie aufgestellt worden, wenn man nicht das heutige Christentum moderner Völker von der Mißliebigkeit hätte bewahren wollen, auch persönlich einen rein rassenjüdischen Ursprung und überdies zum Gegenstand seines Kultes oder wenigstens der moralischen Achtung einen Stammesjuden zu haben ... Die jüdische Abstammung von Christus bildet ... ein äußerst wesentliches Moment in den Evangelien.“ Der Verfasser schließt seine kritischen Betrachtungen mit dem treffend-bissigen Satz: „Wenn sie (= die Antisemiten) diese (jüdische) Abstammung leugnen wollen, weil sie ihnen unangenehm und nicht vornehm genug ist, so begehen sie im Sinne orthodox-religiöser Auffassung eine Blasphemie, im Sinne geschichtlicher Forschung eine lächerliche Handlung.“

4. Urteile

Ein wacher Christ hat sich am Beginn des 20. Jahrhunderts mit ausgezeichneten theologischen und volkpsychologischen Argumenten gegen den damals wild grassierenden Rassenwahn zu Wort gemeldet. Er hat großsprecherische Christen als Antichristen und Antijuden entlarvt. Er warnte auch vor dem Zusammenbruch des Christentums, wenn man es rassistisch so weitertreibe. Seine Botschaft richtete er nicht nur an die Adresse der Christen, sondern hatte im gleichen Atemzug auch die Würde des jüdischen Volkes im Auge. Die Figur des Juden Jesus war ihm die Garantie für die segensvolle Weiterexistenz von Judentum und Christentum. Seiner Auffassung nach war die damalige politisch-antisemitische Agitation keine bloße „Verwirrung der Gemüter“. Die rassistische Irrlehre zerstöre vielmehr alle christlichen Grundlagen und Grundlehren und bedrohe auch Juden an Leib und Leben.

Hierher gehört auch eine Würdigung der bisher kaum beachteten Wochenzeitung *„Mittheilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus“*. In heutiger Diktion würde man diese Zeitung vermutlich mit dem Etikett „Enthüllungsjournalismus“ versehen. Die „Mittheilungen“ gingen in der Tat in allerbesten Absicht stets begierig auf Enthüllungen aus: Jene Restaurants, Hotels, Erholungsstätten usw. wurden in der Zeitung aufgelistet, die sich weigerten, Juden Zutritt zu gewähren. Bischöfe, Politiker und andere Volks-

führer wurden zitiert, wenn sie etwas zur theologischen und sozialen Ehrenrettung der Juden sagten oder wenn sie dialogischen Austausch – z. B. anlässlich von Eröffnungen von Schulen und Spitälern – mit Rabbinern pflegten. Die Reden des russischen Zaren und des amerikanischen Präsidenten wurden genau analysiert und nach ihren antisemitischen oder judenfreundlichen Tendenzen beurteilt.

Nur 50 Pfg. vierteljährlich kostet dies Blatt bei der Post.

Nr. 1.

Berlin, den 5. Januar 1895.

5. Jahrgang.

Mittheilungen

aus dem

Verein zur Abwehr des Antisemitismus.

Herausgegeben vom Hauptbureau in Berlin.

Abdruck sämtlicher Artikel, auch ohne Quellenangabe, erwünscht.

Die „Mittheilungen“ erscheinen jeden Sonnabend; sie kosten vierteljährlich bei der Post 50 Pfg., mit Bestellgeld 65 Pfg., bei der Expedition 1,10 Mk. Postzeitungsliste Nr. 4321.

Inserate

kost 40 Pfg. pro 4gepalt. Zeile. Telefon: Amt 6, Nr. 3575.

Alle Zusendungen an die Redaktion u. Expedition sind zu richten nach Berlin W., Magdeburgerstr. 13. Geld, Brief- u. Einschreibensendungen sind an Herrn F. Jordan, Schatzmeister des Vereins, Berlin W., Magdeburgerstr. 13, zu richten.

Die „Mittheilungen“ können sowohl wegen ihres gemischt jüdisch-christlichen Redaktionsstabes als auch wegen ihrer eindeutigen Verurteilung aller Formen der Judenfeindschaft als eine frühe christlich-jüdische Zeitschrift bezeichnet werden. Sie sind ein weiterer Beleg dafür, daß es schon vor Hitler und vor dem Holocaust – leider nur – einzelne energische Bemühungen für den stets notwendigen beidseitigen christlich-jüdischen Dialog gegeben hat. Um so trauriger stimmt die Tatsache, daß diese Gesprächsansätze am Beginn unseres Jahrhunderts weder von den kirchlichen noch von den staatlichen Führungskräften wirkungsvoll aufgegriffen und zum Schutz des jüdischen Volkes angewendet worden sind. Obwohl der rassistische Antisemitismus im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts – und dann wieder nach dem Ersten Weltkrieg – äußerst bedrohlich grassierte, reagierten die kirchlichen Führungskräfte viel zu spät auf ihn. Es war eine kirchliche Fehlleistung, daß der judenfeindliche Rassismus nicht schon vor dem Auftreten Hitlers feierlich und nachdrücklich verurteilt worden war.

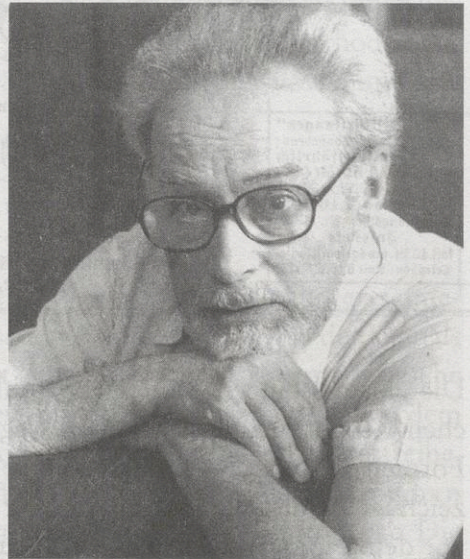
Eva auf der Maur*

1. Die Lebensabschnitte

Primo Levi (1919-1987) wurde in eine assimilierte jüdische Turiner Familie des italienischen Mittelstands geboren. Sein Vater war Ingenieur und hatte einige Jahre im Ausland gearbeitet, war also welterfahren und aufgeschlossen. Seine Vorfahren mütterlicher- und väterlicherseits waren Kaufleute in der Textilbranche und schon seit Generationen im Piemont ansässig.

Das Kind Primo war zartgliedrig, blond und ziemlich schüchtern. Als Gymnasiast interessierte er sich früh für die naturwissenschaftlichen Fächer. Obwohl er für Literatur wenig übrig hatte, las er viel und kunterbunt, denn sein Vater war ein sammelwütiger Bibliomane. Erst im KZ und später während seiner schriftstellerischen Arbeit zeigte sich, wie tief die Klassiker ihn dennoch geprägt hatten. Sie bewahrten ihm in Auschwitz seinen Verstand. So versuchte er einmal, Teile der *Divina Commedia* einem jungen französischen Mitgefangenen zu rezitieren, hatte aber Gedächtnislücken und hätte sogar zwei Brotrationen dafür gegeben, hätte er diese Lücken schließen können.

Nach dem Gymnasium schrieb Levi sich am chemischen Institut der Universität Turin ein, wo er 1943 promovierte. Trotz der Rassegesetze fand er eine Stelle im Labor eines Bergwerks. Am 19. Oktober 1945 kam er aus Auschwitz zurück. Zwei Jahre später heiratete er Lucia Morpurgo. Sie hatten eine Tochter und einen Sohn. Zunächst arbeitete er in kleinen chemischen Laboratorien und wurde schließlich Direktor einer bedeutenden chemischen Fabrik. Einige



Primo Levi etwa sechs Monate vor seinem Tod. Im Original ist auf seinem linken Unterarm die eintätowierte KZ-Nummer sichtbar.

Foto: Eva Auf der Maur.

* Eva auf der Maur, Luzern, ist Sprachlehrerin und Übersetzerin für Deutsch, Englisch und Französisch.

seiner Erfindungen werden auch heute noch angewendet. Primo Levi sprach fließend Französisch und beherrschte Deutsch und Englisch. Gewohnt hat er zeit seines Lebens im elterlichen Haus in Turin. Dort beging er auch am 11. April 1987 Selbstmord. Er stürzte sich morgens um zehn Uhr vom dritten Stock in den Schacht des Treppenhauses, offensichtlich spontan, ohne Vorankündigung oder Abschiedsbrief, nur wenige Minuten nachdem er noch freundlich mit der Concierge gesprochen hatte. Mittags hätte er einen Termin mit einem befreundeten Arzt aus London gehabt, der gekommen war, um ihm während seiner immer häufiger auftretenden Depressionen beizustehen. Sein Grab befindet sich im jüdischen Teil des *Cimitero Corso Regio Parco*, Turin.

2. Entwicklung der Identität

In seiner Jugend nahm Primo Levi sein Judentum höchstens als „amüsante Anomalie“ wahr, wie er später seinem Freund Ferdinando Camon gestand. Er war ungläubig, interessierte sich auch nicht für philosophische Fragen. Moral war für ihn eine selbstverständliche *conditio sine qua non*. Zudem kam er aus einem Milieu, das ganz dem Geist der Aufklärung verhaftet war. An seiner Religiosität oder Gläubigkeit hat sich auch nach der Erschütterung des KZ nichts geändert. Darin unterschied er sich nicht von seinen Leidensgenossen. Die, die gläubig waren, blieben vielfach gläubig, suchten allerdings verzweifelt nach Beweisen für die Existenz Gottes *trotz Auschwitz* wie z. B. der Philosoph Hans Jonas (1903-1993), der seinen Glauben an einen gütigen Gott zu erhalten suchte, indem er ihm seine Allmacht absprach. Primo Levi, Jean Améry (1912-1978), Paul Celan (1920-1970), Elie Wiesel und andere sehen oder sahen gar keinen Gott oder hatten ihn verloren. Während einer Selektion für die Gaskammern war Levi einmal versucht, ein Gebet zu Gott zu schicken. Aber seine intellektuelle Redlichkeit ließ ihm sein Gebet als primitive Feigheit und Aberglauben erscheinen. Er beneidete jedoch die religiös und politisch Gläubigen, die aufgrund ihrer Glaubenssicherheit Quälereien, Demütigungen und Ängste besser überstanden. Er erfuhr aber auch, daß die Frommen und Gläubigen nicht hilfsbereiter waren – mit Ausnahme eines kleinen, nur jiddisch und polnisch sprechenden Rabbi, von dem es hieß, er sei ein sehr berühmter Gelehrter.

Erst nach seiner Rückkehr aus Auschwitz befaßt sich Levi mit der Tora und dem Talmud, nicht des Glaubens halber, sondern um sich seines Judentums bewußt zu werden. Aus der „amüsanten Anomalie“ war ein Zugehörigkeitsbewußtsein zu seinem Volk geworden. Am stärksten jedoch schloß ihn die auf

seinen Unterarm tätowierte KZ-Nummer an sein Judentum. Sie ließ ihn jüdischer sein als Pentateuch oder Talmud es je hätten tun können.

Daß Primo Levi bei der ersten Selektion nicht auf die Seite der zu Vernichtenden geschickt wurde, verdankte er teils seinen Deutschkenntnissen und teils seinem Glück. Das Glück erwähnt Levi wiederholt, denn oft kam es bei der Auswahl für Tod oder Leben weder auf die physische Verfassung noch auf den Gehorsam oder auf sonstige, menschlich beeinflussbare Faktoren an, sondern nur auf „schieres Glück“. Selbstmord, um der Qual zu entgehen, war außerhalb jeglichen Gedankens und kam auch fast nie vor. Erst nach der Befreiung hatten die ehemaligen Insassen Zeit und Ruhe, Selbstmord als Sühne für vielleicht begangene Fehler oder lieblose Unterlassungen zu erwägen. Der Drang zum Überleben war so stark, daß man am besten ganz für sich blieb. Teilen war nur zum Preis des eigenen Lebens möglich. Mitleid und Moral schienen im KZ keinen Platz zu haben. Deshalb litt Primo Levi nach seiner Rückkehr so sehr unter der vermeintlichen Schuld der nicht geleisteten Hilfe.

„Die Geretteten der Lager waren nicht die Besten, die zum Guten Vorbestimmten, die Überbringer einer Botschaft. Was ich gesehen und erlebt habe, bewies das genaue Gegenteil. Überlebt haben vorwiegend die Schlimmsten, die Egoisten, die Gewalttätigen, die Gefühllosen, die Kollaborateure der ‚Grauzone‘, die Spione. Das war keine zuverlässige Regel (in menschlichen Dingen gab und gibt es keine zuverlässigen Regeln), aber doch eine Regel. Gewiß, ich fühlte mich ohne Schuld, aber gleichzeitig war ich den Geretteten zugesellt und daher auf der ständigen Suche nach einer Rechtfertigung vor mir selbst und den anderen. Überlebt haben die Schlimmsten und das heißt die ‚Anpassungsfähigsten‘. Die Besten sind alle gestorben.“¹

Diese belastenden Gedanken haben wohl letztlich zu seinen Depressionen und zu seinem Selbstmord geführt. Ähnlich ist es Jean Améry, Bruno Bettelheim (1903-1990), Paul Celan und ungezählten Namenlosen ergangen.

Wenn sich Levi später an seine Lagerzeit zurückerinnert, dann ragt ein wortkarger, fast analphabetischer italienischer Zwangsverpflichteter aus der anonymen Masse der KZ-Bewohner heraus: *Lorenzo Perrone*. Er organisiert für Levi jeden Tag einen Liter Suppe, manchmal sogar ein Brot, was Ende 1944 das Überleben bedeutete. Wäre Perrone erwischt worden, hätte es für ihn den sicheren Tod bedeutet. Nach der Rückkehr suchte ihn Levi auf, um seiner Dankbarkeit und Hochachtung Ausdruck zu geben. Doch Perrone wollte nichts davon wissen, er blieb der wortkarge Mann, der er auch in Auschwitz gewesen war, wo er *nur seine menschliche Pflicht getan hatte*. Nach ihm nannte Levi seine Tochter *Lorenza* und seinen Sohn *Renzo*.

1) Die Untergegangenen und die Geretteten, Hanser Verlag, 1990, Seite 82.

3. Das literarische Werk

Levi drängte es so sehr, Zeugnis abzulegen und sich innerlich zu befreien, daß er gleich nach seiner Rückkehr begann, seine Erfahrungen niederzuschreiben. Doch kein Verlag interessierte sich für dieses Thema. Um so mehr hatte Levi die Worte eines SS-Mannes im Gedächtnis: „Wenn ihr überlebt, dann wird euch keiner glauben, was ihr erzählt. Wir schreiben die Geschichte.“ Die sich in der Leugnung der Geschehnisse bewahrheitende Vorhersage bedrückte ihn mehr und mehr. Sein fast aussichtslos scheinender Kampf um die Erinnerung trug zu seinen immer häufiger auftretenden Depressionen bei. Er wußte sich verpflichtet, darauf hinzuweisen, wozu schrankenlose Macht, Hybris und Fanatismus fähig sind.

Nach elf Jahren konnte er endlich *Ist das ein Mensch*² publizieren. Die Zeit für seinen Erfolg war gekommen. Seine Bücher wurden in viele Sprachen übersetzt, er wurde in Italien, Amerika und England zu Vorträgen eingeladen und erhielt namhafte Literaturpreise. Heute erscheinen kaum Untersuchungen zur Schoa ohne Bezug auf Primo Levis Werke. Nach der Publikation seines Bekenntnisbuchs *Ist das ein Mensch* folgten Kurzgeschichten, die immer wieder frappieren durch ihren lebendigen Witz und die genaue Charakterisierung der Personen. Hier, wie in allen seinen Schriften, schimmert seine große Menschenliebe durch, mit viel Humor, aber ohne jedes Pathos.

Als zweites großes Buch erscheint *Die Atempause*³ und dann bald der einzige Roman *Wann, wenn nicht jetzt?*⁴ Die Atempause schildert seine Heimkehr aus Auschwitz, die sich schwierig und unkoordiniert gestaltete, weil niemand zuständig war. In einer aberwitzigen Reise von Polen fast bis Minsk, über Rumänien, Ungarn, die Tschechoslowakei, Österreich und Deutschland kamen Levi und seine Kameraden nach neun Monaten nach Italien. Die Schilderung der chaotischen Rückkehr liest sich wie ein Schelmenroman und ist doch gelebte Wirklichkeit. Liebevoll zeichnet er die russischen Soldaten und Offiziere in ihrer kindlichen Freude an Frontkino und Theateraufführungen. Er erzählt auch, wie er und seine Kameraden sich auf halblegalem Weg Nahrungsmittel, Kleidung oder etwas Geld zu verschaffen suchten. Man spürt die Lebensfreude der jungen, dem Leben wiedergegebenen Menschen. Die Rückkehr ist 1996 von Francesco Rosi – er spielt selbst die Rolle des Primo Levi – verfilmt worden und hat in Cannes den *La-Tregua*-Preis bekommen.

2) Hanser Verlag, 1988.

3) Hanser Verlag, 1988.

4) Hanser Verlag, 1986.

Der Roman *Wann, wenn nicht jetzt?* schöpft aus Erzählungen von KZ-Insassen, die Levi in Italien nach seiner Heimkehr traf. In spannende Kapitel bettet er Gedanken über Humanität und den immer noch existierenden Antisemitismus. Am Ende steht die Hoffnung auf einen jüdischen Staat in Palästina, gegründet auf seiner eigenen utopischen Vorstellung von Gerechtigkeit und Toleranz. Als er später von den Problemen zwischen dem Staat Israel und den Palästinensern erfährt, ist Levi empört, denn Unterdrückung und Verweigerung der Gleichberechtigung, die er so leidvoll am eigenen Leib erlebt hat, verabscheut er mit der ganzen Kraft seiner Seele.

Sein bedeutendstes Buch, *Die Untergegangenen und die Geretteten*, ist sein letztes und sein Vermächtnis. Darin geht er all den Fragen nach, die ihn zeit seines Lebens beschäftigt haben: der Überheblichkeit der Menschen, der Persönlichkeitsspaltung in gute Familienväter und in brutale Schlächter, der Frage des sogenannten Zivilgehorsams, der Wahrnehmung der eigenen Verantwortung gegenüber einer Mehrheitsmeinung und der Übermacht des elementaren Überlebenswillens, der nur noch das eigene Leben sieht. Er überlegt, wie Menschen dazu gebracht werden können, Ungerechtigkeit, Gewalt und blinden Fanatismus als solche zu erkennen. Levi geht es um jene Untergegangenen, die zugunsten eines andern auf ein Privileg verzichtet haben. Er beschreibt ohne Pathos, nur der Wahrheit verpflichtet, den Verlust der menschlichen Würde, den Abstieg des Menschen zum Ungeziefer. Dieses Pendeln zwischen Menschsein und Nicht-mehr-Mensch-sein ist tödlich. Levi vermeidet, wo immer möglich, explizite Beschreibungen. Sind sie dennoch nötig, so befließigt er sich einer emotionslosen Distanziertheit. Er sucht nicht die Sensation. Er will erinnern und die Welt aufrufen, nicht zu vergessen.

Ein deutscher Chemiker, der behauptet, Levi in Buna-Monowitz gesehen zu haben, kommt in seinen Briefen an Levi immer wieder auf die Frage der Verzeihung zu sprechen. Freundlich aber bestimmt antwortet ihm Levi, daß er einem Menschen, der bereut und zu seiner Tat steht, wohl verzeihen kann, aber nur für seine eigene Person und nur das an ihm begangene Unrecht. Es wäre aber unstatthaft, pauschal das Verbrechen an Millionen von Juden zu verzeihen. Wer dürfte im Namen all der Toten sich eine Verzeihung anmaßen? Entschuldigung und Verzeihung kann nur von Person zu Person geschehen. Was zu tun ist, ist die Schuld anzunehmen, ohne Beschönigung und ohne Ausreden. Auch die Nachkommen müssen wissen, was ihre Väter und Großväter, ihre Mütter und Großmütter getan haben. Aus Verheimlichung kann nur der Verdacht auf Übertreibung wachsen. So wie er und Jean Améry ihre Häftlingsnummern weiter am Arm tragen, weil sie dazu stehen, entmenslicht ge-

wesen zu sein, so müssen auch die andern ihre Schuld offen tragen. Er weiß, daß man die Generation der sogenannten „Gnade der späten Geburt“ nicht schuldig sprechen kann für die Taten der Eltern, aber die Spätgeborenen müssen des Geschehenen eingedenk sein und darüber wachen, daß es nicht wieder geschieht.

4. *Das Leben als Verpflichtung*

Aber Levi liebte das Leben trotz allem. Er schrieb Jean Améry zu wiederholten Malen, er solle das Leben als Geschenk annehmen. Nach Amérys Freitod bekräftigte er noch deutlicher, daß Selbstmord kein Ausweg ist. Und doch nahmen seine eigenen Depressionen und das entsetzliche Gefühl, nur auf Kosten der Toten überlebt zu haben, zu, bis er ihnen schließlich selbst erlag. Sein oft erwähntes „Glück“ hatte er vergessen.

Neben seinen Schuldgefühlen empfand er auch eine unüberwindliche Scham. Ein kurzer Abschnitt in *Ist das ein Mensch* ist dazu aufschlußreich. Er läßt erspüren, daß Arroganz, gepaart mit physischer Macht, eine Lähmung unserer moralischen Widerstandskraft bewirkt. Elie Wiesel und Primo Levi beschreiben beide eine Hinrichtung. Wiesel gibt eine detailgenaue Beschreibung der langen Agonie der Gehängten. Levi dagegen berichtet nüchtern, daß Menschen umgebracht werden. Er erspart die Details, schaltet aber unser Denken nicht aus. Er fordert das Gewissen, nicht die Gefühle, heraus, denn Gefühle sind manipulierbar. Er verbietet sich jegliches Haschen nach billigem Mitleid. Hier zeigt sich der Unterschied zwischen der lateinischen ratio des urbanen Italieners und der chassidischen Gefühllichkeit des ehemaligen orthodoxen Stetljuden Eli Wiesel.

Eine letzte Erfahrung prägte sich in Levi ein. Dank seiner Ausbildung als Chemiker wurde er im Winter 1944 im Labor der Buna-Monowitz-Werke eingesetzt. Damit sein Aussehen die SS und seine zivilen Vorgesetzten nicht allzu sehr ekelte, wurde er sogar zweimal wöchentlich rasiert. Als sich Levi einmal der Arbeit wegen an eine zivile Laborantin wandte, beklagte sich diese, daß der „Drecksjude“ es gewagt habe, das Wort an sie zu richten. Das war ein paar Wochen bevor das Zivilpersonal bei Nacht und Nebel vor den näher rückenden Russen floh. Solche Erfahrungen haben Levi geprägt. In seinen Büchern hat er darüber nachgedacht, daß auch wir nachdenken und entsprechend unserer Menschenwürde handeln.

Gekreuzigt hätten sie nicht

*Gekreuzigt hätten sie nicht
sie hätten mit Knüppeln erschlagen
ins Wasser geworfen wie einen Stein
und keiner hätte gewußt ob er auferstand
wäre er geboren in Polen*

Henryk Grynberg

Kommentiert und aus dem Polnischen übersetzt von Theo Mechtenberg.*

Das Gedicht wurde in seiner polnischen Fassung in der Märznummer von „*Nowe Książki*“ (1994) von einem polnischen Interviewer zitiert, der – unter Hinweis auf die dritte Zeile – den Bezug zu dem von polnischen Sicherheits-offizieren ermordeten Priester Popiełuszko betonte. Es sei – so sein Kommentar – „eines der grausamsten Gedichte über Polen ...“, ein Text, dem gegenüber man nicht gleichgültig sein könne“.

In seiner Erwiderung bestreitet Grynberg, daß man sein Gedicht „grausam“ nennen könne: „*Vielleicht ist die Wahrheit grausam, doch sie ist eine objektive Botschaft, wie sie aus dem Mord an Popiełuszko folgert. Was ich geschrieben habe, in diesem Gedicht und all die Jahre hindurch, ist mein Zeugnis.*“

Der Text verlangt ein sehr behutsames Abwägen der Worte und erscheint dann als ein Angebot zu einem jüdisch-polnischen und jüdisch-christlichen Dialog.

Henryk Grynberg ist polnischer Jude. Er wurde 1936 in Warschau geboren. 1942 konnte sich die Familie mit falschen Papieren vor der Deportation nach Treblinka retten. Doch außer ihm überlebte nur seine Mutter. Sein Bruder kam durch eine Denunziation ums Leben, der Vater wurde 1944 das Opfer eines Raubüberfalls. Grynberg wuchs in Polen auf, studierte in den fünfziger Jahren Journalistik und war Schauspieler am jüdischen Theater. Als Autor debütierte er 1963 mit einem Erzählband, in dem er u. a. eines seiner zentralen Themen, die Suche nach dem Grab des Vaters, literarisch gestaltete.

* Theo Mechtenberg ist Theologe und Germanist, Dozent für Ost-West-Fragen in der politischen Bildung, Leiter des GESW (Gesamteuropäisches Studienwerk e. V.) Vlotho, Publizist und Übersetzer aus dem Polnischen.

Die 1967/68 einsetzende antisemitische Kampagne bewog Grynberg, während einer mehrwöchigen Tournee in den Vereinigten Staaten um Asyl zu bitten. In der Londoner Exilzeitschrift „Wiadomosci“ begründete er seine Entscheidung wie folgt: „Das für mich allerbeste Leben bedeutete: in Polen zu sein, polnisch zu reden, polnisch zu schreiben, auf polnisch gelesen zu werden – ein polnischer Schriftsteller zu sein.“ Er bittet um Verständnis, daß es ihm Stolz und Würde unmöglich machen, länger in Polen zu bleiben; doch er versichert: „Ich bleibe ein polnischer Schriftsteller und ich bleibe Pole, und das mit ,meinem seltsamen Namen, den ich um nichts in der Welt ändern werde‘.“ Unmittelbar nach seiner Emigration entfesselte die kommunistische Presse gegen Grynberg eine Kampagne und schwieg ihn dann in seiner Heimat zwei Jahrzehnte lang tot.

Henryk Grynberg hat sein Versprechen gehalten. Er hat weiter geschrieben und in Exilverlagen und -zeitschriften publiziert. 1987 machte die Krakauer Zeitschrift „Znak“ den in Polen fast vergessenen Autor neu bekannt. Seitdem finden seine Lyrik und Prosa auf dem polnischen Buchmarkt ein wachsendes Interesse. Grynberg ist jenen polnischen Autoren jüdischer Herkunft zuzurechnen, die ihr Denken und Fühlen in die polnische Sprache übersetzen und damit die polnische Literatur auf eigene Weise bereichern. Der Hintergrund der konfliktreichen polnisch-jüdischen Symbiose macht dies zu einer schwierigen Mission, die sich aufgrund der Schoa zudem einer äußersten Zerreißprobe ausgesetzt sieht. „*Gekreuzigt hätten sie nicht*“ ist dafür ein Beleg. Die drei ersten Verse dieses Fünfzeilers bilden einen Spannungsbogen. Wie das Gedicht insgesamt sind sie von der konjunktivischen Form bestimmt. Doch die einleitende Zeile hebt sich in ihrer Verneinung deutlich gegenüber den beiden folgenden ab. Die Täter bleiben durchgehend unbestimmt: sie hätten zwar nicht gekreuzigt, wohl aber erschlagen und ertränkt. Von grausamen Todesarten ist die Rede, wobei die Kreuzigung den christlichen Bezug verrät. Bei Grynberg steht im Hintergrund der Tod seines erschlagenen Vaters, eine Tat, die, anders als die Kreuzigung, die Öffentlichkeit flieht. Der Kreuzigung ging ein Prozeß voraus, und das Kreuz wurde vor aller Welt sichtbar errichtet, während das Erschlagen eine heimtückische Tat darstellt, ohne Zeugen. Sie erfährt mit der dritten Zeile noch eine Steigerung – die Beseitigung des Opfers. Wie ein Stein im Wasser versenkt zu werden, bedeutet im Unterschied zur Kreuzigung, die Tat aus der Welt zu schaffen, sie mit ewigem Schweigen zudecken, dem Opfer das Grab zu verweigern. Die Assoziation an den von Sicherheitsoffizieren ermordeten und anschließend versenkten Priester Popiełuszko führt – isoliert betrachtet – in die Irre. Die beiden Zeilen gleichen

einer Falle, in die ein in seinem polnischen Denken befangener Leser leicht hineintappen könnte, indem er übersieht, daß dieser Märtyrer der Solidarność auf das Schicksal von Grynbergs Vater verweist. Statt einseitig zum polnischen Nationalheiligen stilisiert zu werden, könnte Popieluszkos ein Zeichen für die Solidarität mit dem Schicksal der ermordeten Juden sein. Doch Popieluszkos hat schließlich sein Grab gefunden – Millionen ermordeter Juden nicht. Sie wurden in den Krematorien von Auschwitz-Birkenau verbrannt. Die Asche wurde auf Felder gestreut und in Teiche versenkt – und Grynbergs Vater von seinen Mördern verscharrt. Jahrzehnte später machte sich der Sohn, von einem Filmteam begleitet, nach Polen auf, um die Stelle zu suchen, an der sein Vater ermordet wurde. Es entstand ein Dokumentarfilm über die Gespräche mit den Bauern vor Ort und deren Erinnerungen an Krieg und Okkupation. Dem Film folgte ein Buch, *„Dziedzictwo“* (Vermächtnis), 1993 im Londoner Anneks-Verlag erschienen. Darin dokumentiert Grynberg seine Reise in die Vergangenheit auf der Suche nach dem Grab des Vaters.

Grynbergs Fünfzeiler erschließt sich, wenn man ihn im Wissen um die Bedeutung des Grabes liest. Zwar ist in den Versen nicht direkt vom Grab die Rede, doch wer den Text nach seinem Sinn befragt, wird kaum den Stellenwert des Grabes im jüdischen wie christlichen Denken außer acht lassen können: denn die Kreuzigung fand nicht nur in aller Öffentlichkeit statt. Der Gekreuzigte erhielt auch sein Grab. Und dies in Voraussetzung seiner Auferstehung, auf welche die vierte Zeile anspielt. Nicht von ungefähr betont das christliche Glaubensbekenntnis die Trias von Kreuzestod, Grablegung und Auferstehung. Damit hat das Bekenntnis in der jüdischen Tradition seine Wurzel, in der es des Grabes um der Auferstehung willen bedarf.

Damit ist die Pointe dieses Kurzgedichtes erreicht: Die heimlichen Täter, die ihre Opfer dem Vergessen anheimgeben und ohne Grab lassen, möchten damit die Auferstehung fraglich machen. Dies ist die Schlußfolgerung der zwei Schlußzeilen aus dem Spannungsfeld des ersten Gedichtteils. Doch an wen richtet sich diese Botschaft? Die Adressaten bleiben unbestimmt, der Ort des Geschehens ist genannt – Polen. Mit der Nennung des für Christen und Juden gemeinsamen Geburtsortes schließt der Text. Die konjunktivische Form gibt den Aussagen etwas Schwebendes, als würde ein – durchaus ernsthafter – Gedanke durchgespielt; ein Nachdenken ganz im Sinne eines Angebots zu einem jüdisch-christlichen Gespräch. Es geht um ein Aufbrechen falscher Rechtfertigungen und Schuldzuweisungen, um die Berührungspunkte jüdischer und christlicher Tradition, um den Heilszusammenhang von Tod und Auferstehung, um ein kritisches Bedenken einer in Polen verbreiteten nationalen

Theologie, um ein Ernstnehmen der Schoa im Glauben der Christen. Henryk Grynberg wählte für diesen Text die Verbform des Imperfekts. Er ist gegenwartsnah und zukunftssträchtig durch Erinnern. Es hat Jahrzehnte gedauert, ehe in Polen die Zeit für eine „erinnerte Vergangenheit“ im jüdisch-christlichen Dialog reif war. Lange hatten sich die Erinnerungen auf getretenen Bahnen bewegt – und sie waren schmerzlich genug. Doch um der Wahrheit willen ist Schmerz nötig.

„Zum Verhältnis von Juden und Christen“

Die vorliegende Handreichung wurde von der Bundesleitung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R. am 7. Mai 1997 in Hamburg verabschiedet und den Gemeinden als theologische Orientierungshilfe zum Gebrauch empfohlen.

„Die Gnadengaben und die Berufung Gottes sind unwiderruflich“ (Röm 11,29).

Am 14. Mai 1998 blickt der Staat Israel auf eine 50jährige Geschichte zurück. Nicht nur dieser aktuelle Anlaß, sondern auch die belastete gemeinsame Geschichte und vor allem die gemeinsame Zukunft veranlassen uns zu einer biblisch begründeten Stellungnahme zum Verhältnis von Juden und Christen. Dabei weiß sich die Gemeinde Jesu Christi dem Christuszeugnis verpflichtet und dem Judentum in einzigartiger Weise verbunden.

1. Was ist „Israel“?

- 1.1 Der Name „Israel“, der über 2500 Mal in der Bibel vorkommt, wird sehr verschieden verwendet: Als Personennamen¹, als Staatsbezeichnung für das Nordreich und später für das Südreich Juda², als Bezeichnung für ein Volk³, für ein Land⁴ und für eine Religionsgemeinschaft⁵. Der Ausdruck Israel ist also nicht eindeutig; erst der jeweilige Kontext bestimmt den Begriff genauer.
- 1.2 Das Wesentliche an Israel ist das einzigartige Verhältnis zu seinem Gott JHWH, der sein Volk aus Ägypten, aus dem Sklavenhaus, herausgeführt hat.⁶ Er wird deshalb der „Gott Israels“ oder der „Heilige Israels“ genannt.⁷
- 1.3 Im heutigen Sprachgebrauch ist Israel meist Bezeichnung für den 1948 gegründeten Staat. Dieses Staatswesen sollte nicht unkritisch mit der heilsgeschichtlichen Größe Israel gleichgesetzt werden. In seiner ge-

samten Geschichte war Israel nur verhältnismäßig kurze Zeit ein Staat. Die Sammlung der Juden im verheißenen Land verstehen wir jedoch als Zeichen der Treue Gottes.

- 1.4 Aufgrund des unterschiedlichen Sprachgebrauchs verwenden wir in dieser Handreichung den Begriff „Judentum“, wenn das Bundesvolk Israel in seiner gegenwärtigen Gestalt angesprochen wird.
- 1.5 Heute leben Juden nicht nur in verschiedenen Ländern der Welt, sondern auch in einem sehr unterschiedlichen Verhältnis zu ihrem religiösen Erbe. Das gilt es beim Reden vom „Judentum“ zu beachten.

2. *Die bleibende Erwählung Israels*

- 2.1 Israel ist nach den Aussagen des Alten und Neuen Testaments von Gott als Bundesvolk erwählt. Diese Erwählung ist Gottes freie Entscheidung,⁸ durch die er sich an Abraham und seine Nachkommen gebunden hat.⁹ Eine „Verwerfung“ oder „Verstoßung“ Israels hat nicht stattgefunden.¹⁰
- 2.2 Erwählung bedeutet nicht Bevorzugung, sondern eine besondere Beauftragung. Israel und seine Nachkommen sind als „Knecht Gottes“¹¹ zugleich Zeugen Gottes in der Welt.¹²
- 2.3 Nach der Israellehre des Apostels Paulus (Röm 9-11) ist das Judentum bleibend Gottes Volk: „Sie *sind* Israeliten“ (Röm 9,4). Diese Erwählung des Volkes Israel wird durch die in Röm 9, 4-5 aufgeführten Heilsgaben bestätigt:
 - 2.3.1 Mit der Herausführung aus Ägypten wird dem Volk Israel die *Gottes-Sohnschaft* zugesagt.¹³ Damit wird sein besonderes Gottesverhältnis beschrieben.
 - 2.3.2 Über Israel steht *Gottes Herrlichkeit*, der Glanz der göttlichen Gegenwart.¹⁴ Gott verläßt sein Volk auch dann nicht, wenn Land und Tempel verlorengehen.¹⁵
 - 2.3.3 Gott hat sich Israel gegenüber durch die *Bundesschlüsse* mit Abraham, Mose und David verpflichtet. Diese Bünde sind durch das Gottesvolk zwar vielfach gebrochen worden. Aber Gott hat seinen Bund mit Israel nicht gekündigt, sondern durch Verheißung erneuert¹⁶ und in Christus bestätigt.¹⁷
 - 2.3.4 Durch die *Gabe der Tora* tut Gott seinen Willen kund. Die Tora will daher im Judentum nicht als tötendes Gesetz, sondern als Weisung zum Leben verstanden werden, die man ehrfürchtig bestaunt.¹⁸ Sie ist auch nach dem Neuen Testament „heilig, gerecht und gut“.¹⁹

- 2.3.5 Im Gottesdienst konkretisiert sich die bleibende Verbindung zwischen Gott und seinem Volk. Dies zeigt sich exemplarisch am Sabbat: Hier feiert das Judentum Gott als seinen Schöpfer, bekennt, daß es sich einzig der Liebe und der Erwählung Gottes verdankt und weist zeichenhaft auf die messianische Zeit voraus.
- 2.3.6 Seit Abrahams Berufung begleiten Gottes *Verheißungen* die Geschichte Israels.²⁰ *Sie garantieren den Fortbestand des Gottesvolkes und kündigen das endzeitliche Heil an, das sowohl Juden als auch Christen gemeinsam von Gott her erwarten. Zu diesen Verheißungen gehört auch das Land, das dem Volk Israel als Eigentum Gottes anvertraut ist.*²¹
- 2.3.7 Mit den *Vätern* Abraham, Isaak und Jakob beginnt Israels Geschichte als erwähltes Volk. Der Verweis auf die Väter sichert die geschichtliche Kontinuität des Gottesvolkes und schließt die jüdische Glaubensgemeinschaft durch ihre wechselvolle Geschichte hindurch als Bundesvolk Gottes zusammen.
- 2.3.8 Die irdische *Herkunft* des Messias bestätigt die Erwählung Israels und die von Gott gegebene Verheißung.²² Der Messias Jesus von Nazaret war Jude. So erweist sich das Wort Jesu Christi als wahr: „Das Heil kommt von den Juden.“²³

3. *Juden und Christen – was uns verbindet*

- 3.1 Dem gegenwärtigen Nebeneinander von Juden und Christen liegt ein historisches und theologisches Nacheinander zugrunde.²⁴ Nicht nur Jesus von Nazaret war Jude, sondern auch alle seine Jünger. Das Christentum wurzelt im Judentum.²⁵ Das „Neue Testament“ ist eine Sammlung von judenchristlichen Schriften. Schriftlesung, Predigt und Anbetung haben wir Christen als Elemente unseres Gottesdienstes von der Synagoge übernommen.
- 3.2 Juden und Christen bekennen sich zu dem *einen Gott*, dem Schöpfer und Erlöser. Dieses grundlegende Bekenntnis, das im täglichen Gebet des Juden, dem „Schma Israel“²⁶ zum Ausdruck kommt, prägt auch den christlichen Glauben: Gott, der Vater, der sich in Jesus Christus, seinem Sohn, geoffenbart und der Gemeinde seinen Geist gegeben hat, ist *einer*.²⁷
- 3.3 Juden und Christen gründen ihren Glauben auf die gemeinsame „*Schrift*“ (den „Tenach“ bzw. das Alte Testament), auf die das Neue Testament der Christen bezogen ist. Zentral für Juden und Christen ist das

Doppelgebot der Liebe: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen und von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft“²⁸ und „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“²⁹. So lehrt Jesus Christus: „An diesen beiden Geboten hängt das ganze ‚Gesetz und die Propheten‘.“³⁰

- 3.4 Juden und Christen sollen *Zeugen* Gottes vor den anderen Völkern sein.³¹ Das befreit und verpflichtet beide zum Tun dessen, was Gott als seinen Willen geoffenbart hat.³²
- 3.5 Juden und Christen verstehen sich beide als *Volk Gottes*. Diese Gemeinschaft, die durch die Beziehung zum Gott der Bibel bestimmt wird, ist offen für alle Menschen.³³
- 3.6 Juden und Christen verbindet die *Hoffnung* auf das kommende Reich Gottes, in dem Friede (Schalom) sein wird und der Plan Gottes mit seiner Schöpfung zur Vollendung kommt.³⁴

4. *Grenzen des Dialogs*

- 4.1 Trotz der breiten gemeinsamen Basis von Juden und Christen sind ihre Wege im Lauf der Jahrhunderte immer weiter auseinandergegangen. Die sich widersprechenden Antworten auf zentrale Fragen des Glaubens und der damit verbundene Wahrheitsanspruch erschweren den Dialog bis heute.
- 4.2 Für uns Christen ist Jesus aus Nazaret der verheißene Messias Gottes, in dem allein Heil und Erlösung zu finden sind.³⁵ Seine Verkündigung und seine machtvollen Taten sind Zeichen des kommenden Reiches Gottes.³⁶ Deshalb verkündigen wir Jesus als Christus, und zwar den Gekreuzigten und Auferstandenen, als Gottes Kraft und Gottes Weisheit.³⁷ Für Juden ist das nicht in gleicher Weise nachvollziehbar.
- 4.3 Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus³⁸ und die Einzigartigkeit Jesu Christi, die im Neuen Testament in den verschiedenen Hoheitstiteln wie „Menschensohn“,³⁹ „Messias/Christus“,⁴⁰ „Sohn Gottes“,⁴¹ „Herr“⁴² und „Heiland“⁴³ zum Ausdruck kommt, kann aus jüdischer Sicht als Gefährdung des Glaubens an den *einen* Gott erscheinen.
- 4.4 Für uns Christen kann die „Schrift“ nur auf Jesus Christus hin gelesen und ausgelegt werden.⁴⁴ Das Neue Testament kann ohne das Alte Testament nicht gelesen und verstanden werden.
- 4.5 Die christliche Gemeinde versteht sich, wie das Judentum, als endzeitliches Gottesvolk. Für Juden bleibt nach wie vor die Zugehörigkeit zum „Volk Gottes“ gleichbedeutend mit der zum jüdischen Volk. Wer von

einer jüdischen Mutter geboren wurde oder wer zum Judentum übergetreten ist, versteht sich als Jude. Christ wird man aber durch die persönliche Antwort des Glaubens und den Vollzug der Taufe, die den einzelnen Christen mit dem Geschick Jesu Christi verbindet⁴⁵ und in die „Gemeinschaft des Leibes Christi“ eingliedert.⁴⁶ Damit sind alle Unterschiede aufgehoben: In Christus „ist nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“⁴⁷.

5. *Die Lehren aus der Geschichte*

- 5.1 Juden und Christen sind trotz ihres historischen Nacheinanders durch den einen Gott sowie durch seine sich in Christus vollendende geschichtliche Selbstoffenbarung wesentlich aufeinander bezogen. Dies bezeugen wir auch dadurch, daß wir an der Einheit der beiden Testamente festhalten.
- 5.2 Mit Trauer und Scham bekennen wir, daß das Verhältnis von Christen und Juden zu einer Geschichte von verfeindeten Schwestern und Brüdern wurde, in der man mehr das Trennende als das Gemeinsame betonte. Die Geschichte des christlich-jüdischen Verhältnisses ist überwiegend geprägt von verhängnisvollen Mißverständnissen, Irrtümern und Fehleinschätzungen, an deren Zustandekommen Christen maßgeblich und oft auch schuldhaft beteiligt waren.
- 5.3 Der in Europa wirksam gewordene Antisemitismus, dessen Höhepunkt die fast vollständige Vernichtung des europäischen Judentums durch das NS-Regime darstellte, ist durch führende Theologen der Alten Kirche, des Mittelalters, der Reformation und der Neuzeit vorbereitet und verbreitet worden. Aus Unkenntnis über das Judentum sowie durch sogenannte Enterbungs- und Fluchtheorien wurden antijüdische Vorurteile von christlicher Seite nicht abgewiesen, sondern gefördert.
- 5.4 Aufgrund dieser historischen Fehlentwicklungen und der in den Absätzen 1-4 dargelegten theologischen Gründe, lehnen wir die von christlicher Seite geäußerten Deutungen des „Fluchjudentums“ sowie alle Enterbungs- und Ersetzungstheorien (Substitutionen) als weder schrift- noch sachgemäß entschieden ab.
- 5.5 Im Blick auf unsere Geschichte als Baptisten- und Brüdergemeinden, die im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland zusammengeschlossen sind, erklären wir:

- 5.5.1 Wir bedauern, daß wir die intensive theologische Besinnung des Verhältnisses zwischen Juden und Christen lange Zeit vernachlässigt haben. Zwar gibt es unter uns eine ausgeprägte und aus der Schrift gewonnene endgeschichtliche Erwartung, daß die Wege Israels und der christlichen Gemeinde heilsgeschichtlich wieder zueinander finden werden. Gleichwohl haben wir nicht gebührend beachtet, daß das Judentum auch in seiner gegenwärtigen Gestalt von Gott geliebt und erwählt ist.⁴⁸
- 5.5.2 Wir beklagen, daß wir unsere jüdischen Schwestern und Brüder vorwiegend unter einseitig missionarischen Gesichtspunkten betrachtet haben. Wir haben die dem Judentum geltenden Verheißungen und die im Neuen Testament bezeugte bleibende Erwählung des jüdischen Volkes nicht hinreichend beachtet und gewürdigt. Dankbar unterstützen wir dagegen alle Bemühungen, die das wesenhaft Gemeinsame darstellen.
- 5.5.3 Wir bekennen unser schuldhaftes Versagen und beklagen:
- alle öffentliche oder heimliche Abgrenzung und Desolidarisierung vom Judentum in der Zeit der NS-Herrschaft;
 - die auch im Raum unserer Gemeinden erfolgten Denunziationen von judenchristlichen Glaubensgeschwistern;
 - alle antisemitischen und antijudaistischen Äußerungen und Verhaltensweisen in unseren Reihen;
 - die dem Judentum gegenüber vorgebrachte, historisch und ethisch jedoch unhaltbare Anlastung der Schuld am Tod Jesu.*
- 5.5.4 Es darf nicht verschwiegen werden, daß Juden und Judenchristen auch in der Zeit der Verfolgung mutige und entschlossene Hilfe von Schwestern und Brüdern unserer Gemeinden gewährt wurde. Betroffen stellen wir jedoch fest, daß die letzte Phase der Judenverfolgung von offizieller Seite des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland mit Schweigen übergangen wurde.
- 5.6 Daß das Christentum von jüdischer Seite überwiegend als eine antisemitische Religion empfunden wird, bedauern wir zutiefst. Wir setzen dem entgegen, daß die Gemeinde Jesu Christi ihrem Wesen nach nicht antijüdisch sein darf. Eine antisemitische Grundhaltung trägt zugleich auch einen antichristlichen Charakter.
- 5.7 Wir können die Geschichte des jüdisch-christlichen Mißverständnisses nicht ungeschehen machen. Aber wir können uns verpflichten, uns auf dem Boden der Heiligen Schrift um eine Erneuerung des Verhältnisses zu bemühen, das der Einheit des alten und neuen Gottesvolkes gebührend Rechnung trägt.

6. *Konkretionen zum Dialog zwischen Juden und Christen*

- 6.1 Juden und Christen sind in besonderer Weise miteinander verbunden. Im Zeugnis des Alten Testaments liegt die gemeinsame Wurzel ihres Glaubens. Obwohl sich ihre Wege an der Offenbarung Gottes in Jesus Christus geschieden haben, bleiben sie doch an das gemeinsame Erbe und damit aneinander gewiesen. Gemeinsam haben sie Gott in dieser Welt zu bezeugen.
- 6.2 Wir sind betroffen über neue Erscheinungsformen des Antisemitismus, der sich auch in unserem Land zeigt. Wir sind aufgerufen, jeder Form von Antisemitismus und jeder Diskriminierung von Juden mit aller Entschiedenheit entgegenzutreten.
- 6.3 Die Ermordung von mehr als sechs Millionen Juden, an deren Folgen auch die Nachgeborenen zu tragen haben, verpflichtet uns, die Erinnerung an die Opfer des Holocaust wachzuhalten. Deshalb begrüßen wir die Einrichtung des Holocaust-Gedenktages am 27. Januar in Deutschland, dem Tag der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz.
- 6.4 Im Gespräch mit Juden können und wollen wir unser Bekenntnis zu Jesus Christus nicht verschweigen. „Denn es ist in keinem andern Heil; und auch kein anderer Name unter dem Himmel ist den Menschen gegeben, in dem wir errettet werden sollen“ (Apg 4,12).
- 6.5 Weil wir aber glauben, daß Juden und Christen je in ihrer Berufung Zeugen Gottes in dieser Welt sind, können wir unser Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht in gleicher Weise wahrnehmen wie unsere Mission an der Völkerwelt. Wir Christen haben das jüdische Glaubens- und Lebenszeugnis zu achten. Das christliche Bekenntnis darf niemandem aufgezwungen werden. Es wird sich nur in der Kraft des Heiligen Geistes als echt erweisen.
- 6.6 Durch eine lange Geschichte der Intoleranz und Verfolgung ist das nichtjüdische christliche Zeugnis unter Juden schwer belastet worden. Gegenwärtig ist das diakonische Handeln, das wir als „Dienst des Tröstens“⁴⁹ verstehen, oftmals die einzige Grundlage für Vertrauen und Offenheit gegenüber dem christlichen Zeugnis.
- 6.7 Wir wissen uns besonders jenen jüdischen Menschen verbunden, die Jesus Christus als den Messias erkannt und angenommen haben. Ihr Zeugnis in Israel und in der Welt wollen wir durch Gebet und andere Zeichen der Verbundenheit stärken und stützen.

6.8 Die Fürbitte ist eine wichtige Grundlage für unser Verhältnis zum Judentum. Aus diesem Grund empfehlen wir den Gemeinden unseres Bundes die regelmäßige und konkrete Fürbitte für das jüdische Volk.

6.9 In der gegenwärtigen Situation sehen wir folgende Aufgaben für unsere Schwestern und Brüder innerhalb unserer Bundesgemeinschaft:

- Wir bitten alle Mitglieder unserer Gemeinden, sich den Juden in Liebe und Achtung zuzuwenden und dabei die Gruppen in unserem Gemeindebund zu unterstützen, die sich dies zum Ziel gesetzt haben (z. B. „Dienste in Israel“).
- Wir rufen alle Mitglieder unserer Gemeinden auf, jede Form von Haß und Feindschaft gegenüber Juden entschieden abzulehnen und sich dafür einzusetzen, daß in unserer Gesellschaft Juden und Nichtjuden in Frieden und Freiheit leben können.
- Wir fordern alle Mitglieder unserer Gemeinden auf, die besondere Situation von Juden in Deutschland nach dem Holocaust zu bedenken und sich um Kontakte gegenüber unseren jüdischen Mitbürgern und Mitbürgerinnen zu bemühen.
- Wir bitten alle dafür Verantwortlichen in unseren Gemeinden, darauf zu achten, daß die christliche Verkündigung in Predigt und Unterricht das Verhältnis von Christen und Juden in einer Weise darstellt, die zur
- Überwindung von Vorurteilen beiträgt und dabei vor allem das Selbstverständnis des Judentums hinreichend berücksichtigt. Dazu kann in besonderer Weise der Israelsonntag (10. Sonntag nach Trinitatis) dienen.
- Wir empfehlen, daß an allen Bildungseinrichtungen unseres Bundes Grundkenntnisse über das Judentum vermittelt werden.
- Wir rufen angesichts der Spannungen und der ungelösten Probleme im Nahen Osten eindringlich dazu auf, dafür zu beten, daß die politisch Verantwortlichen Wege zu einem friedlichen Miteinander von Juden und ihren Nachbarn finden.

Das aus dem alttestamentlichen Volk Israel hervorgegangene Judentum ruft uns die Treue Gottes gegenüber seinen Verheißungen in Erinnerung. Wer sich zur Treue Gottes in Tod und Auferweckung seines Sohnes Jesus Christus bekennt, bekennt sich damit zugleich zur Treue Gottes gegenüber Israel und dem Judentum.

Hamburg am 7. Mai 1997

Anmerkungen:

¹⁾ Gen 32,29. ²⁾ 1 Sam 17,52; 18,16. ³⁾ Ex 3,10; Dtn 26,15; 2Sam 7,7 ff. ⁴⁾ 2 Kön 6,23; Ez 11,17; 20,38.42; 37,17. ⁵⁾ Ex 12,3; Lev 16,5; Num 15,25 f.; Jos 8,35; 1 Kön 8,5 ff.; 2 Chr 30,1 ff. ⁶⁾ Ex 20,2; Dtn 5,6; 6,20 ff. ⁷⁾ Ex 5,1; 20,2; 24,10; Jes 12,6 u. ö. ⁸⁾ Dtn 7,7 f. ⁹⁾ Gen 17,7 f.; Röm 11,25-32. ¹⁰⁾ Röm 11,1. ¹¹⁾ Jes 41,8-9; 44,1. ¹²⁾ Jes 43,10. ¹³⁾ Röm 9,4; Ex 4,22; Hos 11,1. ¹⁴⁾ Ex 16,10; 29,43-46. ¹⁵⁾ Ez. 1. ¹⁶⁾ Jer 31,31-34. ¹⁷⁾ 2 Kor 1,19 f. ¹⁸⁾ Ps 119. ¹⁹⁾ Röm 7,10.12. ²⁰⁾ Gen 12,2-3; 2 Kor 1,20. ²¹⁾ Lev 25,23. ²²⁾ Röm 1,3. ²³⁾ Joh 4,22. ²⁴⁾ Röm 1,16. ²⁵⁾ Röm 11,18. ²⁶⁾ Dtn 6,4 f. ²⁷⁾ Röm 3,29 f.; 1 Kor 8,6. ²⁸⁾ Dtn 6,5. ²⁹⁾ Lev 19,18; Mk 12,30 f. ³⁰⁾ Mt 22,40. ³¹⁾ Jes 43,10; Apg 1,8. ³²⁾ Dtn 30,11-14; Mt 7,21.24. ³³⁾ Jes 56,6 f.; Jer 30,22; 2 Kor 6,16; Eph 2,11-20; 1 Tim 2,4; 1 Petr 2,9 f. (vgl. Ex 19,6). ³⁴⁾ Jes 2;11; Offb 21. ³⁵⁾ Apg 4,12; Joh 14,6. ³⁶⁾ Mk 1,15. ³⁷⁾ 1 Kor 1,23; 2,2; Röm 1,16. ³⁸⁾ Lk 1,35; Joh 1,14; Phil 2,6 ff.; 1 Tim 3,16. ³⁹⁾ Mk 9,31; 10,45; 13,26 (vgl. Dan 7,13). ⁴⁰⁾ Mk 8,29; Joh 1,41; 11,27; 20,31; 1 Kor 15,3. ⁴¹⁾ Mk 1,1; 3,11; 15,39; Joh 20,31. ⁴²⁾ Joh 20,28; Phil 2,11; 1 Kor 8,5 f. ⁴³⁾ Lk 2,11; Joh 4,42; Apg 13,23; 1 Joh 4,14. ⁴⁴⁾ Mk 12,10 f.36 f.; Lk 24,25-27; Joh 5,39; Apg 8,35; Hebr 5,5-10. ⁴⁵⁾ Röm 6,1 ff. ⁴⁶⁾ 1 Kor 10,16; 12; Röm 12. ⁴⁷⁾ Gal 3,28; Eph 2,14-18. ⁴⁸⁾ Röm 9,4-5. ⁴⁹⁾ Jes 40,1 ff.

Für unser Selbstverständnis benötigen wir die Christen und ihre Kirche nicht

Dr. h. c. Joel Berger, Landesrabbiner der Israelitischen Religionsgemeinschaft Württembergs und Sprecher der Rabbinerkonferenz Deutschland, kommentiert im Folgenden die Erklärung des Bundes der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in Deutschland.

Dieses Papier ist in vieler Hinsicht zu begrüßen. Es ist ohne Zweifel festzustellen, daß auf seiten der Freikirchen auf vielerlei Ebenen wünschenswerte Fortschritte bei der Bewertung des jüdischen Staates wie auch des jüdischen Volkes und der jüdischen Religion gemacht worden sind. Einige Ausführungen sind jedoch so einfach nicht hinnehmbar.

Im Abschnitt „Grenzen des Dialogs“ heißt es unter Punkt 4.2: „Für uns Christen ist Jesus aus Nazaret der verheißene Messias Gottes, in dem allein Heil und Erlösung zu finden sind.“ Für Juden, so wird später betont, sei das nicht in gleicher Weise nachvollziehbar. Diese Formulierung impliziert bei Christen durchaus den ‚Alleinvertretungsanspruch‘, der christliche Messias, Jesus von Nazaret, sei der alleinige Heilsbringer für alle Welt und für alle Völker. Dagegen müssen wir uns bescheiden, aber sehr entschieden, aussprechen. Für Juden ist das nicht nur „nicht in gleicher Weise nachvollziehbar“, sondern für Juden ist es überhaupt nicht nachvollziehbar, weil unserer Auffassung nach diese Welt und dadurch auch die Menschen als Individuen nicht erlöst worden sind und wir weiterhin der Auffassung sind – und wenn wir den Zustand die-

ser Welt beobachten, sehen wir dies bestätigt –, daß diese Welt überhaupt noch nicht erlöst ist.

Unter Punkt 4.3 wird betont, daß Begriffe wie „Menschensohn“, „Messias/Christus“, „Sohn Gottes“, „Herr“ und „Heiland“ aus jüdischer Sicht als „*Gefährdung des Glaubens an den einen Gott*“ erscheinen. Auch hier möchte ich erwähnen dürfen, daß wir dies nicht als eine Gefährdung des Glaubens an den einen Gott, sondern als das Ende, den Ausschluß des Glaubens an den einzigen Gott ansehen, wenn Gottes Sohn, als Messias, als Fleisch gewordener Sohn theologisch formuliert wird. Wir können auch nicht akzeptieren, daß, wie in Punkt 4.5 ausgeführt, *alle Unterschiede aufgehoben seien* in Jesus. Und wir legen auch gar keinen Wert darauf, daß die Unterschiede aufgehoben werden, der Christ soll ruhig weiter bis ans Ende der Zeiten Christ sein, nur soll er uns die Möglichkeit geben, gemäß unserer jüdischen Eigenart unsere Verbote und Verpflichtungen, unser jüdisches Leben einzurichten.

Der „*Einheitsgedanke*“ kommt noch krasser zum Ausdruck unter Punkt 6. Es wird behauptet, Juden und Christen seien aufgrund der Wurzeln ihres Glaubens in besonderer Weise miteinander verbunden. Dies kann ich nicht gelten lassen. Juden und Christen sind keineswegs miteinander verbunden. Christen können aufgrund der Bibel, die sie als „Altes Testament“ zu bezeichnen pflegen, mit uns, mit unserer Vergangenheit, mit dem jüdischen Jesus verbunden sein. Wir Juden dagegen sind mit den Christen und mit der christlichen Kirche überhaupt nicht verbunden. Wir sind uns selbst genug. Das heißt, *für unser Selbstverständnis benötigen wir die Christen und ihre Kirche nicht*. Im Laufe der Geschichte hat uns dies etliche Schwierigkeiten bereitet, aber ich glaube, die Zeit ist gekommen, in der wir es ohne Umschweife aussagen: Wir wurden nicht mit Jesus dem Christus geschieden, sondern die Christen haben sich den jüdischen Jesus als ihren Christus genommen, das ist ihr gutes Recht, aber mehr haben wir uns dazu auf dieser theologischen Ebene nicht zu sagen.

In Punkt 6.4 kommen wir dann zu ernststen Komplikationen. Die Christen wollen im Gespräch ihr Bekenntnis zu Jesus Christus nicht verschweigen. Ich glaube, wenn sie im Gespräch ihr Bekenntnis vorbringen müssen, dann heißt es, daß sie damit Probleme haben. Diese Probleme, die sie doch mit dem Jesus, dem Christus, haben, den sie uns bezeugen wollen: das ist ihre Angelegenheit, das ist nicht unser Problem. Daher können wir von ihnen im Geiste der Toleranz und Mitmenschlichkeit erwarten, daß sie damit alleine fertig werden, für sich und gegenüber allen abgefallenen Christen, Jesus als Messias bezeugen und uns damit verschonen.

In Punkt 6.5 ist voll und ganz zu begrüßen, daß Christen ihr *Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber* nicht in gleicher Weise wahrnehmen wie ihre Mission an der Völkerwelt. Ich würde allerdings schon dafür plädieren, daß sie ihr Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber *in keiner Weise* wahrzunehmen haben. Das jüdische Volk hat alle Verheißungen, die es zum Heil benötigt, und wenn der Wille Gottes es ermöglicht, wird es auch zum Heil und zur Erlösung gelangen. Mögen es die Christen ein für alle Mal dabei bewenden lassen.

Punkt 6.7 bereitet große Schwierigkeiten und Probleme. Die Christen wissen sich mit jenen jüdischen Menschen verbunden, die Jesus Christus als den Messias erkannt und angenommen haben. Diejenigen, die Jesus als Christus, als Messias anerkennen und wahrnehmen, haben den Boden des Judentums verlassen. Sie sind damit keine jüdischen Menschen mehr. Sie haben ein grundsätzliches Postulat des Judentums, das Warten auf die Erlösung, aufgegeben. Sie betrachten sich erlöst durch Jesus und sind infolgedessen keine Juden mehr. Es ist nichts dagegen einzuwenden, daß Christen sich ihrer weiter annehmen, sie pflegen und hegen. Aber sie sollten nicht sagen, daß dies damit „Judenchristen“ sind oder jüdische Menschen, die Jesus anerkannt haben, weil das ein Widerspruch in sich ist. Jüdische Menschen, die Jesus anerkannt haben, kann es nicht geben.

Abgesehen von diesen Punkten können wir unsere Genugtuung darüber zum Ausdruck bringen, daß die Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden sich zu diesen Postulaten durchringen konnten.

Orgelsynagogen zwischen 1810 und 1900

Walter Salmen*

Ist die Orgel ein Theaterinstrument, ein Kircheninstrument oder ein Tempelinstrument? Auf diese Frage kann es, historisch betrachtet und bei Berücksichtigung vieler Entwicklungsphasen seit 2300 Jahren, nur die Antwort geben: Die Orgel ist in jedem dieser Räume gebraucht worden. Die in der Antike vielseitig verwendete und zu Zeiten Karls des Großen über den Kaiserhof in Byzanz an das Frankenreich vermittelte Orgel wird seit dem Hochmittelalter besonders als Sakralgerät hoch geschätzt. Wenngleich auch der gottesdienstliche Gebrauch dieses Instruments in den christlichen Kirchen

* Prof. Dr. Walter Salmen ist emeritierter Ordinarius für Musikwissenschaft der Universitäten Kiel und Innsbruck. Seit 1996 ist er Honorarprofessor in Freiburg i. Br.

nicht unumstritten war – Bettelorden, Reformatoren und Puritaner haben prinzipiell gegen dessen Verwendung polemisiert –, sah man an anderen Orten und zu anderen Zeiten in der Orgel ein vorzüglich *ad laudem Dei* berufenes Klangmittel. Im Zuge liberalisierender Strömungen im 19. Jahrhundert wurde die Orgel vermehrt auch in Opernhäusern, Konzertsälen, Synagogen und Kinos installiert. An der Aufstellung von Bühnengorgeln in Theatern war der Berliner Komponist und Hofkapellmeister Giacomo Meyerbeer (1791–1864) wegweisend beteiligt. 1831 setzte er bei der Premiere seiner Oper *Robert le Diable* in Paris eine Orgel als ‚neuen Instrumentaleffekt‘ ein. Bereits 1832 wurde diese Innovation in Berlin und London übernommen. Meyerbeer wollte – wie nach ihm andere Komponisten – damit ‚Anklänge kirchlicher Gesänge mit Begleitung der Orgel zum Orchester‘ eindrücklicher gestalten. Es sollte das *genre religieux* in Gebets-, Prozessions- oder Kirchenszenen klanglich frappant angetönt zur Wirkung kommen. Symphoniker wie etwa Franz Liszt, Peter I. Tschaikowskij, Camille Saint-Saëns oder Richard Strauss griffen diese Anregung auf.

Während Orgeln vermehrt dem profanen Gebrauch zugeführt wurden, bemühten sich gegenläufig nach 1810 viele jüdische Gemeinden, dieses volltönende Instrument in Synagogen zu übernehmen. Initiativen zu einer innovativ-gottesdienstlichen Verwendung evozierten einen heftig ausgetragenen Orgelstreit, bei dem sich orthodoxe Gemeinden von reformorientierten oft unversöhnlich absetzten. Während fortan für die eine Gruppierung der *Reformtempel* zu einer Gebets-, Lehr- und Kommunikationsstätte ausgestattet wurde, in der sich die bürgerlich Etablierten adäquat festlich aufgehoben wußten, polemisierten andere gegen diese Assimilierung mit Vorwürfen des Verrats, der Untreue gegenüber dem mosaischen Gesetz, dem Talmud, der Tradition und der fortwährenden Trauer um den zerstörten Tempel. Ludwig August Frankel wehrt sich gegen die Orgel 1862 mit dem Argument: „*Wenn wir eine Straße gehen und Orgelklänge vernehmen, so steht vor unserer Phantasie der die Messe lesende Priester und wir empfinden Weihrauchduft, gewiß aber fällt uns nicht ein, daß wir uns in der Nähe einer Synagoge befinden. Die Orgel ist, wenn die Bezeichnung gewagt werden kann, das klingende Christentum ...*“¹ Abraham Berliner zog 1904 gegen dieses befehdete Instrument in seiner Schrift „*Zur Lehre und zur Wehr über und gegen die kirchliche Orgel im jüdischen Gottesdienste*“ zu Felde mit der Mahnung, daß dieses eine „Gefahr für das Judenthum“ sei und eine „Verchristlichung des jüdischen Gottesdienstes“ bewirke; die Synagoge verliere damit „völlig den Charakter eines

1) In: Neuzeit Jg. 1862, Nr. 19.

Bethauses“. Diesen und ähnlich lautenden Einwänden schlossen sich viele Rabbiner an, z. B. Isaak Bernays oder der neo-orthodoxe Halberstädter J. Nobel in der 1897 erschienenen Publikation „*Die Orgelfrage*“. Einige dieser Widersacher verlangten sogar die Bestrafung der Befürworter mit dem Bann (*Cherem*).

Vor 1800 hatte es nur wenige Orte in Europa gegeben, wo in Synagogen außer dem unbegleiteten Gesang der Chasanim oder *Schulsinger* (Breslau 1726) sowie dem rituell geforderten Blasen des Schofars anderes erklingen durfte. Gelegentlich hatten zwar Rabbiner, wie z. B. 1716 in Prag Maier Mahler, Kleinorgeln gebaut und am Freitagabend zur Einstimmung in die Feier des Schabbat spielen lassen. In Norditalien oder in Böhmen wurden auch anlässlich von Festgottesdiensten jüdische Musikanten oder christliche Stadtmusikanten bestellt, um Psalmgesänge zu begleiten oder Umzügen mit den Tora-rollen voranzuziehen (so z. B. 1756 bei der Einweihung der Synagoge in Königsberg). In Bamberg ließ man es am 14. Januar 1806 zu, daß anlässlich einer dem preußischen König zu Ehren veranstalteten Huldigungsfeier ein Te Deum vom „*Vorsinger mit musikalischer Begleitung abgesungen*“ wurde.² All dies waren Schritte hin zur Ablösung der Chasanim durch geschulte ‚musikalische Kantoren‘ (in Wien etwa der Oberkantor Salomon Sulzer, 1804-1890), zur Zulassung des Chorgesanges (auch gemischter Chöre) sowie des ‚geregelten Gottesdienstes‘ unter Einschluß der Predigt in der Landessprache.

Die Reformen Israel Jacobsons ab 1801

Der Impuls zu einer grundlegenden Neugestaltung des Gottesdienstes in der Synagoge unter Berücksichtigung sowohl säkularer als auch kirchlicher Gepflogenheiten innerhalb der Festkultur ging von der kleinen Gemeinde Seesen am Harz aus. Der in Halberstadt geborene Israel Jacobson (1768-1828) eröffnete 1801 ein neuartiges *Religions- und Industrieinstitut* für jüdische und christliche Schüler und später ein jüdisches Lehrerseminar in Kassel. Als Vorsitzender des westfälischen „*Konsistoriums der Israeliten*“ bemühte sich Jacobson zudem ab 1808 um die Reform des Gottesdienstes. Sein Ziel war die „jüdische Emanzipation im deutschen Vaterlande“ und die Anerkennung der Juden als Staatsbürger. Dieser Zielsetzung wegen wurde sogar auf die traditionellen Gebete um das Kommen des Messias verzichtet. In Anlehnung an den norddeutschen Protestantismus ließ Jacobson den Rabbiner durch den Predi-

2) Vgl. Walter Salmen, ... *denn die Fiedel macht das Fest. Jüdische Musikanten und Tänzer vom 13. bis 20. Jahrhundert*. Innsbruck 1991, 77 ff.

ger ersetzen, der in eine den Pfarrern angegliche Amtstracht gekleidet wurde und sich vielfach der deutschen Sprache bediente. Aus der engeren Synagoge wurde ein Reformtempel mit Glockengeläut, Chorgesang und Orgelspiel. Auf das rituelle Schofarblasen wurde verzichtet. Theologisch signifikant für dieses Bestreben war, daß Geistliche beider Religionen an der Einweihung des Jakobstempels in Seesen am 17. Juli 1810 teilnahmen. Damit war ein deutliches Zeichen der Assimilation und der Akkulturation gesetzt, das bald beispielgebend wurde.

Nächste Station des Reformeifers war Berlin, wohin der pragmatisch handelnde Jacobson 1813 übersiedelte. In dieser Stadt war die Bereitschaft für emanzipatorische Veränderungen ausnehmend groß. Der Dichter Jean Paul schrieb am 5. Dezember 1797 über die dortige „jüdische Noblesse“ in einem Brief an den Geschäftsmann Emanuel in Bayreuth: *„Es wird Sie meine Nachricht freuen, dass die Juden in Berlin den aufgeklärteren Theil Berlins ausmachen – dass sie die jüdische Noblesse heissen – fremde Künstler und Gelehrte an sich ziehen – in Grauns Passion gegen sich selber singen und zu witzig sind ...“* Jacobson überzeugte die Bankiersfamilie des Jacob Herz Beer von seiner Idee des Tempels als einem Statussymbol für den erreichten großbürgerlich-liberalen Standard. So wurde in der prunkvollen Villa der Familie Beer in der Spandauer Straße 78 ein Tempel, auch der „Neue Tempel“ genannt, für Privatgottesdienste in seinem Sinne eingerichtet. Der aus diesem Hause stammende junge Giacomo Meyerbeer schrieb fortan für die reformierten Gottesdienste Instrumentalwerke mit Trompeten, Hörnern und Harfen, die man als davidische Tempelmusik historisch zu legitimieren vermeinte. Bei den Orthodoxen in der preußischen Metropole erregte dieses in den „privaten Bereich“ verlegte Handeln einen derartigen Widerstand, daß sich der preußische König genötigt sah, entgegen den Beschlüssen des Gleichberechtigungsedikts vom 11. März 1812, den Betsaal 1823 schließen zu lassen. Trotzdem wurden die Ziele Jacobsons weiter verfolgt. Es verbreitete sich die Auffassung, daß in jedem dem Herrn geweihten Tempel – ob mit protestantischen, katholischen oder jüdischen Riten belebt – Andacht erweckt werden könne und daher auch die Orgel dazu beizutragen vermöchte, den tradierten Gegensatz *ecclesia contra synagoga* zu überbrücken. In Hamburg stiftete Salomon Heine (1766-1844), ein Onkel des Dichters Heinrich Heine, 1818 in diesem Sinne eine Orgel für den dortigen Tempelverein. In Wien plante man ab 1819 ebenfalls eine Reform mit dem Ziel einer Orgelsynagoge, die zunächst am Widerstand des am Stadttempel tätigen Predigers Isaak Noah Mannheimer (1793-1865) scheiterte, der statt dessen eine eigenständige Mischung aus traditionellen und progressiven Elementen im Wiener Ritus durchsetzte. Der berühmte Oberkantor

Salomon Sulzer setzte sich wiederholt auch aus klangästhetischen Gründen für die Zulassung der Orgel *„als erprobtes Mittel zur Hebung der Andacht“* (1871) ein. Außerdem erhoffte er sich mit Hilfe dieses Instruments mehr „Reinheit“ im synagogalen Gesang. Schließlich wurde ein Harmonium gebilligt, das allerdings zunächst nur bei Hochzeiten und Jugendgottesdiensten gespielt werden durfte.

Nach 1840: vermehrter Gebrauch von Synagogenorgeln

Um 1845 standen Orgeln in Tempeln von Nancy, Strasbourg, Lyon, Marseille, Lille, Budapest und Prag. Auch in Nordamerika bedienten sich „Hebrew Congregations“ dieses Instrumentes *„to impose decorum on their worship“*. Vor allem nach der *Pittsburgh Platform* von 1885 wurde die reformerische „Protestantisierung“ nachhaltig befördert. Die in dieser Zeit zumeist mit maurischen, ägyptischen, gotischen oder neuromanischen Stilmerkmalen erbauten Synagogen wurden in den Städten großräumig angelegt. Die teils kathedralischen Ausmaße begünstigten auch die Planung von zwei- oder dreimanualigen Instrumenten wie z. B. in Mainz oder auch in der 3200 Plätze bietenden Neuen Synagoge in der Oranienburger Straße zu Berlin (1866). Aus Mainz berichtete ein Teilnehmer der Einweihung am 11. März 1853: *„Die Pforten taten sich auf; die Posaunen erdröhnten; die Pauken wirbelten; die Orgel ließ ihre mächtigen Töne erbrausen; drein klangen helle Kinderstimmen, wie Chöre aus den Höhen, das Ma-tobu in vollem Chorale anstimmend ... In der Mitte der oberen Galerie befindet sich im Westen die Orgel – die erste in einer großen deutschen Synagoge, welche den ganzen Gottesdienst begleitet – ihr zu beiden Seiten Plätze für Sänger und Sängerinnen ...“*³ In Berlin nahm der junge Lehrer und Kantor Bernhard Jacobsohn begeistert an der Orgelweihe teil. Er erinnerte sich enthusiastisch: *„Den Glanzpunkt bildete zweifellos das große Hallelujah, Ps 150, von Lewandowski, das jetzt allgemein bekannt ist, in D-Dur. Der Komponist hatte diesen vierstimmigen gemischten Chor zu diesem Zweck mit Orgelbegleitung versehen, wozu noch an bestimmten Stellen Posaunen, Triangel und Pauke (Kessel) in höchst wirksamer Weise traten. Die Zuhörer müssen von diesem Jubelchor mächtig ergriffen gewesen sein.“*⁴

3) Siegmund Salfeld, *Bilder aus der Vergangenheit der jüdischen Gemeinde Mainz*. Mainz 1903, 88.

4) Bernhard Jacobsohn, *Fünfzig Jahre. Erinnerungen aus Amt und Leben*, Berlin-Friedenau 1912, 29.

In obigem Bericht aus Mainz wurde darauf hingewiesen, daß diese Orgel im Westen der Synagoge aufgestellt worden war. An der Westseite eingebaute Emporen für den Chor und die Orgel gab es auch 1818 im Tempel in der Brunnenstraße in Hamburg sowie in der Männersynagoge von Worms (1877). Diese Bauwerke bildeten indessen Ausnahmen, denn zumeist befolgte man auch diesbezüglich ein aus protestantischen Kirchen entlehntes Muster. Nach dem Vorbilde der Kanzelaltäre rückte man den Almemor aus der Mitte des Raumes an die Ostwand vor den Toraschrein heran und gab diesem die Gestalt einer Kanzel. Den Schreinbaldachin nannte man auch hier das „Allerheiligste“.⁵

Orgeln „für den fortgeschrittenen Cultus“ (Berlin 1854) auf einer Empore über dem Almemor und Toraschrein gab es u. a. in Berlin, Johannisstraße (1854), Heidelberg (1878), Konstanz (1883), Danzig (1887), Berlin, Lindenstraße (1891), Wiesbaden (1894), in Potsdam (1903) und Essen (1913). Verwendete man als Nebenorgel für weniger festliche Anlässe ein Harmonium, dann plazierte man dieses bewegliche Instrument entweder auf der Chorgalerie⁶ (z. B. 1867 in Hohenems) oder im Parterre. Da nahezu alle Synagogenorgeln in Mittel- und Osteuropa nach 1933 der Vernichtung zum Opfer gefallen sind, gibt es nur noch in seltenen Fällen die Möglichkeit, über deren Klanglichkeit und Disposition zureichende Informationen zu ermitteln.

Die Synagogenorganisten

Die in den Reformtempeln von nichtjüdischen Orgelbauern aufgestellten Orgeln waren auf ein enges Zusammenwirken von christlichen und jüdischen Organisten angewiesen. Außerdem fehlte es an Ausbildungsmöglichkeiten in jüdischen Seminaren. Daher waren in Städten wie etwa Berlin die Verflechtungen mit Dienstleistungen protestantischer Organisten besonders eng. Von dem ersten in einer Synagoge tätig gewesenen Organisten, Gerson Rosenstein (1790-1850), ist bekannt, daß er in Seesen von dieser kleinen Gemeinde finanziell unterstützt wurde. 1818 engagierten die Hamburger liberalen Juden einen christlichen Organisten. Auch in der Synagoge zu Stettin war der erste

5) Harold Hammer-Schenk, *Synagogen in Deutschland. Geschichte einer Baugattung im 19. und 20. Jahrhundert (1780-1933)*, Hamburg 1981, Bd. I, 148.

6) Hierzu siehe u. a. Hermann Fischer und Theodor Wohnhaas, *Die Orgel in bayerischen Synagogen im späten 19. Jahrhundert*, in: Jahrbuch für Fränkische Landesforschung 33(1973)1 ff.; dies., *Der Liturgiestreit und die Orgel in der Fürther Synagoge*, in: Fürther Heimatblätter 24(1974)3 ff.; dies., *Nachrichten über Synagogenorgeln*, in: Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte Univ. Tel-Aviv 6(1977)531 ff.

Organist ein Protestant, Musikdirektor Robert Lehmann, der gemeinsam mit dem Kantor Sarasohn etliche hebräische Texte vertonte. Er gab sein Organistenamt 1912 an seinen Sohn Georg Lehmann weiter.⁷ In der 1853 eingeweihten Hauptsynagoge von Mainz gaben der Chordirigent Albert Mayer und der christliche Organist J. Staab gemeinsam ‚Synagogengesänge‘ (um 1857) heraus. Der Kantor Eduard Birnbaum (Beuthen) absolvierte seine Ausbildung vor 1874 bei dem Magdeburger Domorganisten August Gottfried Ritter (1811-1885). Der in Bielefeld nach 1864 bekannt gewordene Salomon Blumenau studierte am protestantischen Lehrerseminar in Soest, bevor er 1847 als Lehrer-Kantor-Organist der jüdischen Gemeinde in Hovestadt zu Diensten stand.⁸ In den Israelitischen Lehrerbildungsanstalten wurde die Ausbildung zu Lehrer-Organisten im allgemeinen abgelehnt. Beispielhaft für diese Verweigerung ist der Streit seitens der Würzburger Israelitischen Lehrerbildungsanstalt mit dem bayerischen Staat (1888). Das Ministerium in München verlangte vergebens, daß das „*Orgelspiel als obligatorischer Unterrichtsgegenstand*“ in das Curriculum aufgenommen werden sollte.

Wie in den Kirchen des 19. Jahrhunderts waren auch in den Synagogen dennoch zumeist Lehrer und Oberlehrer die Organisten (z. B. 1866 in Hohenems der Oberlehrer Maximilian Pollaczek). Deren Entlohnung war gewöhnlich gering und wurde als ein Zusatzverdienst eingeschätzt. Paradigmatisch für die niedere Bewertung dieser Dienstleistung ist eine aus Wien stammende Besoldungsliste von 1821, in der vorgeschlagen wurde, man solle einem Synagogenlehrer jährlich 1500 fl. zubilligen, einem Bethausdiener 400 fl., einem Organisten hingegen lediglich 300 fl. Damals und später wurde in den meisten Verfassungen israelitischer Kultusgemeinden das Organistenamt unter den zu besoldenden Stellen nicht einmal erwähnt, so daß die Organisten sich nicht selten mit Almosen begnügen mußten. Noch um 1910 waren neben vielen Kantoren auch die Organisten jederzeit kündbar und ohne sonderliches soziales Ansehen in der Gemeinde. Synagogenkonzerte, meist mit Stücken protestantischer Provenienz, durften meistens erst nach 1900 gegeben werden. Eigens für den Gebrauch in Synagogen bestimmte Stücke brachte erst Louis Lewandowski (1823-1894) in Berlin in die Gottesdienste ein, so daß diese, gegen die ‚orientalische‘ Intonation der Kantoren gerichtet, der wohltemperierten ‚westlichen‘ Kunstmusik, dem Kontrapunkt und dem vierstimmigen harmonischen Satz verpflichtet waren.

7) Jacob Peiser, *Die Geschichte der Synagogen-Gemeinde zu Stettin*, Würzburg 1965, 57.

8) Vgl. Walter Salmen, *Geschichte der Musik in Westfalen im 19. und 20. Jahrhundert*, Kassel 1967, 145 ff.

Heute, wo vielerorts – vor allem in den USA – Kantorinnen und Organistinnen tätig sind, wo auch orthodoxe Gemeinden zumindest bei Hochzeiten das Orgelspiel zulassen, sind die Zwistigkeiten weitgehend überwunden. Herman Berlinski konnte daher als ein weithin bekannter Synagogenorganist 1975 befrriedigt sowohl über sein Wirken vor 1933 in Leipzig als auch später in Washington feststellen: *„Das Reformjudentum fühlt sich bezüglich der instrumentalen Musik weder an die talmudischen, noch an die frührabbinischen Haltungen, Gebote oder Verbote gebunden ... Die Synagoge vieler Gemeinden ist wieder zum Tempel geworden. Ihre Musik ist lebensbejahend, d. h. sie läßt nahezu 2000 Jahre der entsagenden Trauer über die Zerstörung des Tempels hinter sich.“*⁹

9) Herman Berlinski, *Die Aufgaben der Orgel in der Synagoge*, in: Musik und Kirche 45(1975)114 f.

Die Schoa und der Jude Jesus

Versuch einer Christologie nach Auschwitz

Franz Mußner*

*„Seit Auschwitz gewinnt die christliche Glaubenserkenntnis an Bedeutung, daß Jesus ein jüdisches Holocaust-Opfer des heidnischen Anti-Judaismus war und eher in die Reihen der modernen jüdischen Holocaust-Opfer hineingehört.“*¹

Mit dieser „Glaubenserkenntnis“ hängt ein Dreifaches zusammen, das allmählich ins Bewußtsein vordringt: Jesus von Nazaret war Jude;² Jesus von Nazaret stieg mit hinab in die Hölle von Auschwitz; Jesus von Nazaret wird in das Judentum heimgeholt. Bewegt von der Frage „Wo war Gott in Auschwitz?“ sind sowohl von jüdischer als auch von christlicher Seite Versuche angestellt worden, „Auschwitz“ irgendeinen „Sinn“ abzugewinnen, mit dem

* Franz Mußner, Passau, em. Professor für biblische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Regensburg, Inhaber der Buber-Rosenzweig-Medaille 1985.

1) Jakob J. Petuchowski/Clemens Thoma, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung*, Freiburg/Basel/Wien 1989, 157.

2) Auf einer Sitzung der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz gebrauchte ich den Ausdruck „der Jude Jesus“. Ein Bischof bemerkte daraufhin: vom Juden Jesus dürfe man nicht sprechen. Unterdessen hat selbst Johannes Paul II. in seiner Ansprache zur Eröffnung des Schoa-Symposiums (Rom 1997, vgl. FrRu 5[1998]85-87) vom „Juden Jesus“ gesprochen.

Ergebnis: Da ist kein Sinn zu finden!³ Wenn wir im Folgenden versuchen, die Schoa in einen Zusammenhang mit dem Juden Jesus zu bringen und damit einen Baustein zur „Christologie nach Auschwitz“ zu liefern, dann geht es nicht darum, „Auschwitz“ zu erklären und damit zu relativieren.

Der Jude Jesus als der Gekreuzigte

Auf die Ausgangsfrage: Wer ist der Inkarnierte? antwortet die Kirche: Der Inkarnierte ist der menschgewordene Sohn Gottes, „geworden aus einer Frau, gestellt unter das Gesetz“ (Gal 4,4); geboren von der Jüdin Maria aus Nazaret und darum selbst ein Jude, vere homo Judaeus, in der Geschlechterfolge Abrahams stehend (Mt 1,2-16), als Messias „Sohn Davids“; „der Löwe aus dem Stamme Juda“ (Apk 5,5), „der König der Juden“ (Mt 2,2; 27,37). Historisch-kritisch gesichert an der Biographie Jesu von Nazaret ist, daß er Jude war.

Jesus starb am Kreuz mit einem Schrei der Gottverlassenheit (Mk 15,34): „Eloi, Eloi, lema sabachthani!“. Dies war ein Verzweiflungsschrei. Mit dem Schrei kommt die bittere Erfahrung äußerster Gottverlassenheit zur Sprache. Doch darf man mit Joachim Gnilka⁴ sagen: „Jesus, von allen Menschen verlassen, mußte auch in dieses letzte Verlassensein von Gott hinein, um an Gott festhalten zu können.“ Zunächst besagt der Schrei: Warum hilfst du nicht, in dieser Stunde äußerster Not? Jesus erhält keine Antwort auf dieses „Warum“. Wie alle ‚Leidens-Warum‘ bleibt es ein Mysterium.

Im Christushymnus des Phil-Briefs kommt das Jesusgeschick auch eindrücklich zur Sprache, aber in völlig anderen Vorstellungen und in einem ganz anderen, fast mythologisch klingenden Sprachkleid.⁵ Es geht um den 1. Teil des Hymnus (Phil 2,6-8) in der Übersetzung (nach J. Gnilka)⁶: „... Der in der

3) Aus der umfangreichen Literatur über solche Versuche seien genannt: Stefan Schreiner, *Jüdisch-theologisches Denken nach Auschwitz – ein Versuch seiner Darstellung*, in: *Judaica* 36(1980)1-14, 49-56; Albert H. Friedlander, *Das Ende der Nacht. Jüdische und christliche Denker nach dem Holocaust*, München/Gütersloh 1995, 326-328; Christoph Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, München/Gütersloh 1995; C. Thoma, *Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung*, Augsburg 1994, 391-397.

4) Das Evangelium nach Markus, EKK II/2, Zürich/Neukirchen 1979, 322.

5) Vgl. dazu Theodor Söding, *Erniedrigung und Erhöhung. Erwägungen zum Verhältnis von Christologie und Mythos am Beispiel des Philipperhymnus* (Phil 2,6-11), in: *ThPh* 67 (1992) 1-28. „Die alttestamentliche Präformation“ des Hymnus erarbeitete vor allem Otfried Hofius in: *Der Christushymnus Philipper 2,6-11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussagen eines urchristlichen Psalms*, 2. erweiterte Aufl., Tübingen 1991, 67-74.

6) Der Philipperbrief, HThKzNT X/3, Freiburg/Basel/Wien² 1976, 111.

Daseinsweise Gottes sich befand, hielt nicht gierig daran fest, Gott gleich zu sein, sondern er entäußerte sich selbst, Sklavendasein annehmend, ein Gleichbild der Menschen wurde er; und im Äußern erfunden als Mensch erniedrigte er sich selbst (und) wurde gehorsam bis zum Tod, ja zum Kreuzestod.“

Der Tod gehört zum Menschen – auch Jesus starb. Was aber nicht zum Menschen gehört, ist der Kreuzestod. Der Gott-Gleiche entäußerte sich nicht in das „Gleichbild“ irgendeines Menschen, sondern in das „Gleichbild“ eines Juden. Er endete am Kreuz, gekreuzigt von Römerhand, wie damals viele Juden, besonders während der Belagerung Jerusalems, so viele, daß „es bald an Raum für die Kreuze und an Kreuzen für die Leiber gebrach“ (Josephus, Geschichte des Jüdischen Krieges, V, 11,1). Jesus teilte ihr Geschick. Teilte er es auch mit den Opfern der Schoa?

Nach Kol 1,15 ist Jesus „das Bild des unsichtbaren Gottes“. Im Gekreuzigten ist aber von der strahlenden Herrlichkeit Gottes nichts mehr zu schauen. „*Er hatte keine schöne und edle Gestalt, so daß wir ihn anschauen mochten ... Er wurde verachtet und von den Menschen gemieden ... Wie einer, vor dem man das Gesicht verhüllt, war er verachtet; wir schätzten ihn nicht*“ (Jes 53,2 f.). Jesus verstand sich als den vom Propheten geschauten Gottesknecht und wurde als solcher in der Urkirche verkündet.⁷ Im zweiten Gottesknechtslied (Jes 49,1-9c) wird zu Israel gesagt: „*Du bist mein Knecht, Israel*“ (49,3a), und nach dem Magnifikat (Lk 1,46-55) nimmt sich Gott (durch seinen Messias Jesus) „*seines Knechtes Israel*“ an. So darf Jesus von seiten der Christen in einer Leidensgemeinschaft mit dem jüdischen Gottesknecht-Volk gesehen werden. Daß das jüdische Volk in der Schoa zum Gottesknecht geworden ist, bezeugt u. a. Ignaz Maybaum. Nach ihm litten „die Opfer in den Gaskammern einen stellvertretenden Tod für die Sünden der Welt. Sie sind der stellvertretend leidende Gottesknecht, der in Jes 52-53 beschrieben ist. Auschwitz ist für Maybaum ‚das Kalvarien des 20. Jahrhunderts des jüdischen Volkes‘. In Deutschland, diesem Land des Baal, haben sich die Juden nicht vor dem Götzen gebeugt und wurden deshalb zu stellvertretend sühnenden Knechten Gottes erwählt. Der Sinn ihres Opferganges ist es, die Völker weg von der Idolatrie und hin zur Verehrung des Gottes Israels zu führen. Durch das Lebensopfer dieser Vertreter Israels geschieht den Völkern Heil: ‚In Auschwitz litten Juden

7) Vgl. F. Mußner, *Knecht Gottes* (NT), in: Bibeltheolog. WB, Graz 1994, 370 f. (mit Literatur); ders., *Traktat über die Juden*, München 1988, 74-78 (Israel und der „Gottesknecht“); was die Deutung der geheimnisvollen Gestalt des Gottesknechts in den Gottesknechtsliedern des Dt-Jes angeht, so läßt sie sich nach D. Michel „grob in drei Größen einteilen: a) kollektiv, b) individuell und c) partiell kollektiv“. Vgl. dazu auch Herbert Haag, *Der „Gottesknecht“ bei Deuterijosaja im Verständnis des Judentums*, in: Judaica 41(1985)23-36.

stellvertretend Sühne für die Sünden der Menschheit'. Die Nach-Auschwitz-Ära trägt dementsprechend messianische Züge. „Im jüdischen Volk ist, hier und jetzt, die Menschheit an ihrem Ziel. Wir sind angekommen. Wir sind die Erstlingsfrüchte in Gottes Ernte.“⁸

Heimholung des Juden Jesus

Marc Chagall hat in seinen über dreißig Kreuzesgemälden den leidenden, geschundenen und getöteten Juden mit dem gekreuzigten Juden Jesus identifiziert, besonders deutlich aber in der „*Weißes Kreuzigung*“.⁹ Der am Kreuz Hängende ist eindeutig Jesus; denn Chagall schrieb als „titulus crucis“ über seinem Haupt in hebräischer Schrift: „*Jesus, der Nazoräer, der König der Juden*“, und als Lendentuch trägt er den jüdischen Gebetsschal. Den Gekreuzigten umgeben oben klagende jüdische Gestalten, links vom Kreuz (vom Betrachter aus) sieht man brennende Häuser, rechts eine brennende Synagoge, vor dem Kreuz steht der siebenarmige Leuchter, links und rechts von diesem fliehende Juden – einer von ihnen schleppt die Torarolle – u. a. m. Auf dem 1940 entstandenen Gemälde, von Chagall „*Martyrium*“ genannt, hängt ein Jude am Kreuz, mit Stricken gebunden, rechts von ihm brennende Häuser, zu seinen Füßen eine trauernde Frau.¹⁰ Auf einer farbigen Guasch sind auf der Straße eines verschneiten russischen Dorfes hintereinander drei Kreuze aufgerichtet, an denen Juden hängen.¹¹ Das Kreuz ist also für Chagall „zu einem Sinnbild für das Leiden des jüdischen Menschen, des jüdischen Volkes geworden. Hier ist dieser Gekreuzigte mit Jesaja 53 verstanden als der ‚leidende Gottesknecht‘“. ¹² Chagall sieht den gekreuzigten Christus ganz in eins mit den in Pogromen und in der Schoa leidenden und ermordeten Juden. Das ist die äußerste Konsequenz des Jude-Seins Jesu.

Einen ähnlichen Zugang zeigt Paul Celan.¹³ „Celans Gesamtwerk ist in besonderer Weise vom Kontinuitätsbruch (der) Schoa bestimmt und an den Bruch-

8) Op. cit. Ignaz Maybaum, *The face of God after Auschwitz*, Amsterdam 1965, zitiert nach C. Thoma, *Das Messiasprojekt*, Pattloch, Augsburg 1994, 394.

9) Vgl. dazu H.-M. Rotermund, *Marc Chagall und die Bibel*, Lahr 1970, 110-138. 122 f.

10) Dazu Rotermund, 124.

11) Dazu Rotermund, 126.

12) Ebd.

13) Vgl. dazu Lydia Koelle, *Paul Celans pneumatisches Judentum. Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Schoa*, Mainz 1997; FrRu 5(1998)50-51.

stellen der deutschen Geistesgeschichte nach 1945 angesiedelt ...¹⁴ „Seine Verse gehen mit den zum Schweigen Gebrachten, den Verfolgten und Ermordeten ins Schweigen, sie sind die legitimen Bewohner der Welt seiner Gedichte ... die Welt seiner Dichtung im Ganzen bekennt sich zur Gemeinschaft der Verfolgten.“¹⁵ Alle „Ästhetik“ geht in Celans Gedichten der Spätzeit verloren, es bleiben vielfach nur Metaphernfetzen, aber vielfach inspiriert von jüdischen Traditionen. Lydia Koelle gelingt es, die Dunkelheiten vieler Verse des späten Celan zu entziffern. Im Spätwerk tritt auch Jesus vor das Auge Celans. Koelle bemerkt dazu: „Wenn Celan eine Gestalt des Glaubens bemühte, die das Leiden des jüdischen Volkes darstellte, dann war dies der leidende Gottesknecht als der gekreuzigte Jude Jesus.“¹⁶ In Celans Werk findet sich eine deutliche Affinität zum gekreuzigten Jesus, und zwar zunächst in seinen Gedichten *Tenebrae*, *Treckschutenzeit* und *Die Glut*. Kurz vor seinem eigenen Tod (1970) deutete Celan die Kreuzigungsgruppe des Isenheimer Altars in Colmar. In dem einen Menschen Jesus schaute er die Gottverlassenheit und den Todeskampf der „Vielen“ (der jüdischen Gequälten und Ermordeten),

*als wär
der Leib eines jeden von uns
dein Leib, Herr.*

Celan hat sich nicht von Jesus distanzieren können. Ohne sich dem Christlichen anzunähern, war der Jude Jesus seine Projektionsgestalt, an der er die jüdischen Wunden wiedererkannte. Jesus Christus am Kreuz war für Celan der „enthöhte“ Jude! Auch der Jude Jules V. Isaac hat geschrieben: „*Der Schein des Krematoriumofens von Auschwitz ist für mich der Leuchtturm, der alle meine Gedanken lenkt. Ob meine jüdischen Brüder, glaubt ihr nicht, daß er sich mit einem anderen Schein, mit dem des Kreuzes vermengt?*“¹⁷

Die Christologie blickt aber nicht bloß auf den Gekreuzigten, sondern auch auf den von den Toten Auferweckten. Gerade wenn man das Kreuzesgeschick Jesu mit der Schoa zusammenschaut, wie es Chagall und Celan tun, darf auch die Auferstehung mit ihr zusammengeschaут werden. Auch der von den Toten auferweckte Jude Jesus darf ineins gesehen werden mit den Opfern der Schoa und mit deren „Wiederbelebung“ im neuen Staat Israel.

14) Ebd., 338 f.

15) Zitiert ebd. 151.

16) Ebd. 356 f.

17) Jesus und Israel, Wien/Zürich 1968, 463.

EINEN STIEFEL VOLL Hirn

in den Regen gestellt:

es wird ein Gehn sein, ein großes

weit über die Grenzen,

die uns ziehn.

Die grausige Metapher *Stiefel voll Hirn* bezieht Celan auf die Opfer der Schoa, verbindet aber damit eine positive Zukunft: „es wird ein Gehn sein, ein großes“, bezogen auf die Entstehung des Staates Israel, geschaut in der Heimkehr der Juden in das Land der Väter, bestärkt durch seine Reisebegegnung mit Jerusalem und dem Land Israel nach dem Sechstagekrieg.¹⁸ „Sag, daß Jerusalem ist“ (Gedicht *Die Pole*).

Wie stark ausgeprägt Celans geistige Israel-Koordinate war, zeigt sich gerade darin, daß er in Jerusalem auf die Wiederbelebung der Toten der Schoa insiziert und so ein Element der Konstruktion israelischer Erinnerung in seine Gedichte hineinnimmt.¹⁹ An die Wiederbelebung der Opfer der Schoa denkt man unwillkürlich bei der Vision des Propheten Ezechiel von der Auferweckung Israels: „So spricht Gott, der Herr: Geist, komm herbei von den vier Winden! Hauch diese Erschlagenen an, damit sie lebendig werden ... und es kam der Geist in sie. Sie wurden lebendig und standen auf – ein großes, gewaltiges Heer. Er sagte zu mir: Menschensohn, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel. Jetzt sagt Israel: Ausgetrocknet sind unsere Gebeine, unsere Hoffnung ist untergegangen, wir sind verloren. Deshalb tritt als Prophet auf, und sag zu ihnen: Ich öffne eure Gräber und hole euch, mein Volk, aus euren Gräbern heraus. Ich bringe euch zurück in das Land Israel ... Ich hauche euch meinen Geist ein, dann werdet ihr lebendig, und ich bringe euch wieder in euer Land (Ez 37,9-14).“

Im Münster Unserer Lieben Frau in Zwiefalten (Württemberg) ist diese Vision dargestellt. Am nordwestlichen Vierungspfeiler steht die gewaltige Gestalt des Propheten. Aus den eindrucksvollen Gebärden seiner Arme und Hände ergeht sein Ruf an die Totengebeine, die sich auf dem gegenüberliegenden Kanzelkorb aus ihren Gräbern erheben. Der Künstler dachte dabei sicherlich nicht nur an die visionäre „Wiederbelebung“ des Hauses Israel in der Heimkehr aus dem babylonischen Exil, sondern gewiß auch an die totenerweckende Kraft des Gottesgeistes überhaupt. So ist es dem bibelgläubigen Christen nicht zu verwehren, wenn er die große Vision des Propheten Ezechiel auch auf die Opfer der Schoa bezieht. Mit dieser Hoffnung ist freilich die

18) Näheres dazu bei L. Koelle, a. a. O. 290-295, 321-335.

19) Ebd. 330.

Frage nach dem Sinn der Schoa nicht gelöst. Hier bleibt nur das Schweigen, zusammen mit dem schweigenden Gott.²⁰ Aber eine „eingedenkende“ Christologie nach Auschwitz, die das Geschick Jesu in Zusammenschau mit den Opfern der Schoa bringt, dürfte möglich sein – wie es Chagall und Celan getan haben, indem sie den Gekreuzigten in ihr Volk heimholten.

20) Vgl. dazu F. Mußner, *Der sub contrario handelnde Gott Israels*, in: Th. Söding (Hg.), *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments*, FS für Wilhelm Thüsing, Münster 1996, 25–33.

Der 93. Deutsche Katholikentag in Mainz

vom 10.–14. Juni 1998

unter dem Leitwort: „Gebt Zeugnis von eurer Hoffnung“ (nach 1 Petr 3,15)

Alwin Renker/Elisabeth Weidinger

Die zentrale Botschaft der Eröffnungsveranstaltung war: *Katholische Christen sollen sich in die Gesellschaft einmischen*. Der Präsident des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken (ZdK), Prof. Dr. Hans Joachim Meyer, Dresden, eröffnete (10.6.) auf dem Markt vor dem Mainzer Dom die Reihe der 1200 Veranstaltungen, die mit knapp 26 000 Dauerteilnehmern und fast ebenso vielen Tagesteilnehmern und mit einem Angebot von mehr als 200 Gottesdiensten

eine wahrhaftig imposante Repräsentation des Lebenswillens der katholischen Verbände und ihrer Aktivitäten war. Es kann keine Rede davon sein, daß, wie eine führende Tageszeitung Deutschlands meinte, sich die Katholikentage überlebt hätten. Auch wenn es 150 Jahre (1848) her waren seit dem



Bundespräsident Roman Herzog (r.) und ZdK-Präsident Hans Joachim Meyer beim Festakt in der Paulskirche. Foto: dpa

ersten Katholikentag und 50 Jahre (1948) seit dem Zusammenbruch im Zweiten Weltkrieg. Das größte deutsche Laientreffen mit etwa der Hälfte Jugendlicher hatte zwar nicht die Superzahlen früherer Katholikentage erreicht, doch tat dies der bestens organisierten Veranstaltung keinen Abtrag und war keineswegs eine Pflichtübung in Jubiläen.

Im Rundgespräch kamen der Ministerpräsident von Rheinland-Pfalz, Kurt Beck, und ebenso der Oberbürgermeister der Stadt Mainz, Jens Beutel, zu Wort. Die Evangelische Kirche war mit ihrem Kirchenpräsidenten in Hessen und Nassau, Prof. Dr. Peter Steinacker, Darmstadt, vertreten, dazu kam Dr. Rainer Meusel, Mitglied des Präsidiums des Deutschen Evangelischen Kirchentags. Ministerpräsident Dr. Bernhard Vogel, Erfurt, sprach von „Feuerzeichen“, die die Christen herausfordern; u. a. sind Ehe und Familie zunehmend im Abseits, verantwortungslose Leute spielen die Menschen im Osten und Westen gegeneinander aus ... Vogel rief die Menschen auf, die Zukunft mit mehr Mut und Entschlossenheit zu gestalten. In den vergangenen Jahren sei viel Hoffnung enttäuscht worden; es gebe einen Grund zur Hoffnung; diese sei nicht utopisch oder visionär, sondern werde als Gabe Gottes lebendig. Das Geistliche Wort und den Segen sprach der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz und Bischof von Mainz, DDr. Karl Lehmann.

Großveranstaltungen

Den Fronleichnamstag (11.6.) eröffneten drei Großveranstaltungen: 1) Der Gottesdienst mit dem Hauptzelebrenten und Prediger Bischof Karl Lehmann auf dem Markt mit anschließender Prozession durch die Innenstadt, an der etwa 13 000 Gläubige teilnahmen. 2) Jugendbischof Dr. Franz-Josef Bode, Osnabrück, forderte am Fort Gonsenheim die etwa 6000 dort versammelten Jugendlichen auf, nicht nur privat, sondern auch öffentlich für Arme, für Kinder und Jugendliche in unserer Gesellschaft einzutreten. 3) Der Gottesdienst mit Erzbischof Laurent Monsengwo Pasinya, Kisangani/Republik Kongo, repräsentierte die Präsenz der Weltkirche, besonders die Liturgie in der afrikanischen Kultur.

Der Festakt in der Paulskirche

Der Festakt zum 150jährigen Jubiläum der Katholikentage am Donnerstag nachmittag (11.6.) in der Paulskirche zu Frankfurt a.M. war durch die Rede des Bundespräsidenten Prof. Dr. Roman Herzog herausgehoben. In seiner

von vielem Beifall unterbrochenen Ansprache würdigte der Bundespräsident die „Erfolgsgeschichte“ der Katholikentage. Er lobte die beharrliche und vermittelnde Rolle des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, und bat die deutschen Bischöfe, sich nicht aus der staatlichen Schwangerschaftsberatung zurückzuziehen. Es gebe wohl keine ideale, sondern nur eine bestmögliche Lösung des Problems. Bischof Lehmann betonte, Staat und Kirche seien aufeinander angewiesen. Dennoch unterstrich er, es gehe um eine Nachbarschaft zwischen Staat und Kirche ohne falsche Verbrüderung.

Zentrale Veranstaltungen

Donnerstag nachmittag und abend wurden bei Vorträgen und auf Foren zwei der sechs zentralen Themenkreise des Katholikentags behandelt: „*Bewahrung der Schöpfung*“ und „*Völkergemeinschaft-Europa-Eine Welt*“. Auf dem Forum „*Profit zum Nutzen der Schöpfung?*“ kamen vor zahlreichen Teilnehmern die Kontrahenten Joschka Fischer, Fraktionsvorsitzender von Bündnis 90/Die Grünen im Deutschen Bundestag, und Dr. Angela Merkel, Bundesministerin für Umwelt, Naturschutz und Reaktorsicherheit, zu Wort. Die Diskussion ging über einen weltweiten dramatischen Verteilungskampf um die Ressourcen, um Öko-Steuern und das Katz-und-Maus-Spiel mit der Industrie, wozu die jüngsten Vorfälle atomarer Verseuchung bei den Castor-Transporten den aktuellen Anlaß lieferten.

Innerhalb des Themenkreises „*Völkergemeinschaft-Europa-Eine Welt*“ wurde eine international ausgerichtete Veranstaltung zur menschlichen Herausforderung der Versöhnung angeboten. Es gab Berichte von Zeugen, die unendlich viel Leid gesehen haben. Weihbischof Leo Schwarz, Trier, der geistliche Assistent des ZdK, führte ins Thema ein. Maria-Christine Zauzich, Guatemala-Stadt, brachte, wie andere Berichterstatter aus Bosnien, Ruanda und Mittelamerika, die Morde an Zehntausenden und Millionen Menschen zur Sprache. Im Themenkreis „*Politik-Staat-Demokratie*“ sorgte am Freitag (12.6.) ein Deutsch-Tschechisches Forum im Hilton-Goldsaal u. a. mit Kardinal Vlk, Prag, für Aufsehen. Die Tatsache, daß sein Land, so der Kardinal, vierzig Jahre im Kommunismus leben mußte und keine Möglichkeit bestand, die Nazi-Zeit aufzuarbeiten, könne nicht in zwei bis drei Jahren bewältigt werden. Bischof Lehmann, dessen Teilnahme am Forum mit Beifall begrüßt wurde, sagte: „*Ich bin nicht pessimistisch. Manche Dinge werden reif über Nacht. Das neue Europa zeigt den Weg, weiter aufeinander zuzugehen.*“

Hauptthema des Freitags war die *Einheit der katholischen und evangelischen Christen*. Dazu hatten das ZdK und der DEKT (Deutscher Evangelischer Kirchentag) geladen. In der Ökumenischen Frage bezeichnete der katholische Theologe Prof. Dr. Harald Wagner, Münster, die Trennung der Christen bei der Eucharistie bzw. beim Abendmahl als – so wörtlich – Skandal. Der evangelische Theologe Prof. Dr. Eberhard Jüngel, Tübingen, war sich grundsätzlich mit Wagner einig, nannte freilich die tatsächlich bestehenden Kollisionspunkte: die wirkliche Gegenwart (Realpräsenz) Christi in der Eucharistie, den Opfercharakter der Messe, die unterschiedliche Auffassung von Amt und Sakrament (ohne den geweihten Priester gibt es katholischerseits kein Altarsakrament). Bischof Lehmann meinte, er sehe für eine gemeinsame Eucharistiefeier keine unüberwindlichen Hindernisse.

Bei der Veranstaltung in der Rheingoldhalle am Freitag morgen im Themenkreis „Politik-Staat-Demokratie“ fand ein Kurzvortrag von Dr. Wolfgang Schäuble, Fraktionsvorsitzender der CDU im Deutschen Bundestag, starke Beachtung. Beim Podiumsgespräch, an dem u. a. auch der Bundestagsabgeordnete Albert Schmidt (Bündnis 90/Die Grünen), der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz P. Dr. Hans Langendörfer und der SPD-Fraktionsvorsitzende im Deutschen Bundestag, Rudolf Scharping, beteiligt waren, bemängelte Scharping die aktuelle Beschädigung christlicher Werte in der Politik: der Zugang zu den Lebenschancen sei sehr ungleich verteilt, die Familie diene immer noch als Lastesel der Nation. Langendörfer sagte, den Einfluß der Kirche auf politische und gesellschaftliche Entscheidungen soll man nicht überschätzen. Polizei und Umweltorganisationen, wie z. B. Greenpeace, hätten eine weit größere Einflußmöglichkeit. Dennoch sei das Engagement von Christinnen und Christen in Politik und Gesellschaft dringend notwendig.

Parallel zu den anderen Freitagsveranstaltungen hatten die Initiatoren der Bewegung „Wir sind Kirche“ Bischof Jacques Gaillot, Paris, und Prof. DDr. Paul Zulehner, Wien, zum Thema „Guter Wein in neue Schläuche! Weitergabe des Glaubens in ein neues Jahrtausend“ gewonnen. Vor einer bunt durchmischten Zuhörerschaft von mehreren hundert diskutierten die beiden Redner im Konzertsaal des Eltzer Hofs. Die Position Gaillots war: „Der Glaube muß eine persönliche Angelegenheit werden. Er bedarf des sozialen Engagements für Randgruppen unserer Gesellschaft, damit das Zeugnis Glaubwürdigkeit erlangt.“

Die Veranstaltung im Volkspark, Forums-Zelt I im Themenkreis „Dialogfähige Kirche“ wurde mit einem Statement des Vizepräsidenten des ZdK, Walter Bayerlein, München, eröffnet. Die Podiumsteilnehmer waren u. a. die Vorsitzende des Diözesanrats Berlin, Dr. Hanna-Renate Laurien, Bischof Dr.

Joachim Wanke, Erfurt, und Christian Weisner, Hannover, Mitinitiator des Kirchenvolksbegehrens und der Initiative „*Wir sind Kirche*“. Bischof Wanke bemängelte den Titel der Veranstaltung „*Dialog ohne Folgen – wie kann es weitergehen in der Kirche?*“. Er jedenfalls habe seit seiner Jugend etliche Veränderungen in der Kirche erlebt. Die übrigen Podiumsteilnehmer waren anderer Meinung. So kritisierte Frau Laurien den Umgangsstil mancher Bischöfe als Formen einer monarchischen Gesellschaft. Weisner bedauerte die restriktiven Maßnahmen in der Kirche durch Instruktionen aus Rom. Bayerlein verwies auf das schmerzhaft spürbare Praxisdefizit und auf den Reformstau in der Kirche, der zu Frust und Resignation führe. Die Vision einer neuen Gemeinsamen Synode (wie seinerzeit in Würzburg 1971-75) wurde beschworen. Einzelne vertrauensbildende Maßnahmen, auch „verbots-immune“ Dinge genannt, sollten im Dialog vorkommen. Die Zukunft der Kirche hänge wesentlich davon ab, ob Frauen sich mit ihr identifizieren können, äußerte der Podiumsteilnehmer und Päpstliche Rat für die Laien, Dr. Manfred Lütz, Weilerswist.

Wie die Erwartungen der Gesellschaft an die Kirche aussehen, formulierte in der großen Sporthalle der Universität u. a. Dr. Johannes Ludewig, Vorstandsvorsitzender der Deutschen Bundesbahn. Auf dem Forum „*Postmoderne Pluralität – Christliches Menschenbild. Zur kulturphilosophischen Diagnose unserer Epoche*“ im Erbacher Hof, Ketteler-Saal, wurde das Dialog-Thema auch auf kulturphilosophisch hoher Warte diagnostiziert (Prof. Dr. Peter Hünermann, Rottenburg, Prof. Dr. Franz-Xaver Kaufmann, Bielefeld). Wie Christen vor dem Jahr 2000 aussehen und wes Geistes Kinder sie sind, war von Prof. DDr. Eugen Biser, München, und von Professorin Dr. Gesine Schwan, Berlin, zu erfahren (Eltzer Hof). Weihbischof Dr. Hans-Jochen Jaschke, Hamburg, war mit auf dem Podium.

Das Kulturprogramm

Wie an den Abenden zuvor war am Freitagabend ein reichhaltiges Kulturprogramm geboten: Konzerte, offenes Singen, Musicals, Theater, Kabarets, Kunstausstellungen, Konzertmessen, Orgelspiel, Filme und Lesungen (Theol. Reflexionen).

Bei den Veranstaltungen am Samstag (13.6.) zu den beiden letzten zentralen Themenkreisen „*Wirtschaft-Gesellschaft-Sozialordnung*“ und „*Bildung-Erziehung-Wissenschaft*“ gab es bemerkenswerte Reaktionen in der Rheingoldhalle auf die Statements von Dr. Wolfgang Schäuble, CDU-Fraktionsvorsitzender im Deutschen Bundestag, und des saarländischen Ministerpräsidenten

Oskar Lafontaine, des Parteivorsitzenden der SPD. Beide hatten die derzeitige Familienpolitik ins Visier genommen. Schäuble betonte die Bedeutung der Familie – auch für ihn persönlich. Er sei gerne Vater. Lafontaine mußte von seiten des Familienbunds der deutschen Katholiken Kritik einstecken, die Familie sei nicht nur als „Zusammenleben mit Kindern“ zu verstehen. Über die weiteren Veranstaltungen im 6. Themenkreis „*Bildung-Erziehung-Wissenschaft*“ wurde von den berichterstattenden Medien nicht so intensiv wie bei den übrigen Themenkreisen berichtet, obwohl renommierte Wissenschaftler, wie z. B. Prof. Dr. Volker Eid, Bamberg, Prof. DDr. Alexandre Ganoczy, Dauphin/Paris und Politiker wie Kultusministerin Dr. Annette Schavan, Stuttgart, Ministerpräsident Kurt Beck, Mainz, und Bischof Lehmann, Mainz, sich ein Stelldichein gaben.

Mit dem Thema „*Erwartungen des Staates an den Religionsunterricht in den Schulen*“ (Schavan) hatte der vorbereitende Deutsche Katecheten-Verein ein aktuelles Problem vorgeführt. Ob die Versicherungen des Bundespräsidenten und auch der SPD-Politiker, der Religionsunterricht bleibe in der Schule, die Frage nach dem Verbleib des Religionsunterrichts in der Schule wirklich beantworten können, erscheint zumindest ungeklärt.

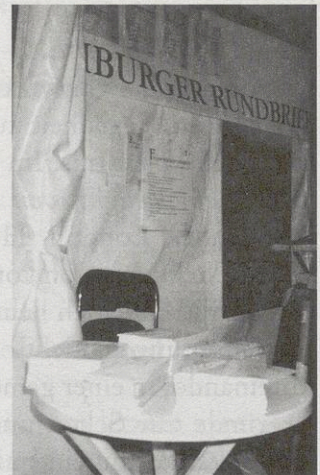
Auf die *Ausstellungen* zum Katholikentag kann hier nur auszugsweise hingewiesen werden: Hildegard von Bingen, Ecclesia und Synagoge (s. u. 284), Kunst aus Afrika.

Jüdisch-christlicher Dialog

Zum Thema „*Christlich-jüdischer Dialog*“ gab es vielfältige Angebote. Drei Foren unter der Mitwirkung von jeweils jüdischen und christlichen Theologen boten Gelegenheit zum Nachdenken über Grundfragen zum christlich-jüdischen Verhältnis. Im ersten Forum unter dem Leitwort des Katholikentags „*Gebt Zeugnis von eurer Hoffnung*“ hinterfragte Rabbiner Dr. Albert Friedlander, London, Hoffnung im Rückblick auf Auschwitz. Moderiert wurde die Diskussion von Hans Hermann Henrix, Aachen. Friedlander wies darauf hin, daß auch heute Juden in Deutschland, angesichts rechtsradikaler Ausschreitungen, nicht ohne Angst leben – aber dennoch auf ein friedvolles Miteinander in einer gemeinsamen Zukunft hoffen. Die geschichtlichen Hintergründe zur Schoa und die Frage nach den Hoffnungen des jüdischen Volkes kamen mit einem Referat von Michel Friedman, Frankfurt, im Forum „*Angesichts der Pogrome von 1069 bis zur Schoa – eine Zukunft für Juden in Deutschland*“ zur Sprache. Nach den Worten Friedmans gibt es entweder eine gemeinsame Zukunft für alle in Deutschland – auch für Juden – oder es gibt

gar keine Zukunft. Diskussionspartner auf dem Podium waren Rabbiner Dr. h. c. Joel Berger, Stuttgart, und Prof. Dr. Verena Lenzen, Bonn. Eine aktuelle christlich-theologische Kontroverse wurde im dritten Forum, „*Das Jüdische im Christentum – Verlust christlicher Identität*“, von den Theologen Prof. Dr. Thomas Söding, Wuppertal, und Prof. Dr. Erich Zenger, Münster, aufgenommen. Die Veranstaltungsserie „*Lehrhaus Judentum für Christen*“ vermittelte Einblicke in jüdische Geschichte und jüdisches Selbstverständnis. Auf den Ort des Katholikentags eingehend, zeichnete Prof. Dr. Herbert Immenkötter, Augsburg, die Geschichte der einst größten mittelalterlichen jüdischen Zentren, der sogenannten *SchUM* Gemeinden: *Speyer, Worms und Mainz*. Die „*Probleme und Perspektiven jüdischer Gemeinden in Deutschland heute*“ und ihre verschiedenen Richtungen, konservativ/reformiert/liberal, behandelten Esther Epstein, Mainz, und Dr. Susanna Keval, Frankfurt/M. Rabbiner Shlomo Appel, Mainz, führte in „*Das Jüdische Gebet und Gebetbuch*“ ein. Einen erweiterten Horizont erschloß Prof. Dr. Simon Lauer, Basel, in „*Judentum ist mehr als Bibel – Der Talmud*“. Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Basel, der über jüdische Messiaserwartung sprach („*Ich glaube ... an das dereinstige Kommen des Messias*“), beobachtete, daß das zahlreich erschienene Publikum sehr wohl mit jüdischem Gedankengut vertraut war. Dem unmittelbaren Erfahrungsbereich wurde mit Besuchen der Spuren jüdischer Präsenz in Mainz Geltung getragen. Nicht weniger eindrucksvoll als das gesprochene Wort veranschaulichte die Ausstellung „*Ecclesia und Synagoga*“ von Dr. Herbert Jochum, Saarbrücken, die verhängnisvolle Einstellung der Kirche gegenüber dem Judentum.

Mit dem 93. Deutschen Katholikentag beging der Freiburger Rundbrief zugleich sein 50jähriges Jubiläum am Ort seiner Gründung (vgl. Heft 2, 1998, 4. Umschlagseite). In der Tradition von Dr. Gertrud Luckner war der Rundbrief, nach einer längeren Pause, auch wieder mit einem Informationsstand vertreten, und zwar diesmal gemeinsam mit dem *Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit* unter der Leitung von Dr. Ansgar Koschel.



Sonderveranstaltungen

Parallel zu den zentralen Veranstaltungen mit den sechs Themenkreisen bot der Katholikentag im *Bibelzentrum* ausgewählte biblische Themen mit je-

weils Praxisbezug an. Auffallend war die Dominanz weiblicher Referentinnen. Beim Thema „*Eine Welt-Weltkirche*“ kam u. a. der Begründer der Befreiungstheologie, Prof. Dr. Gustavo Gutiérrez, Lima/Peru, zu Wort, aber auch die Kirche in Afrika, Indien und Lateinamerika. Nicht vergessen war Osteuropa (Konziliarer Prozeß in Europa). Weihbischof Leo Schwarz, Trier, und Bischof Dr. Alfons Nossol, Oppeln/Polen, können repräsentativ für diese Öffnung des Katholikentags für die Menschen in Mittel- und Osteuropa stehen. Schließlich war das Thema „*Kirche und interreligiöser Dialog*“ mit ausgewiesenen Fachleuten, wie z. B. Prof. DDr. Hans Waldenfels SJ, Bonn, und Dr. Reinhart Hummel, Stuttgart, besetzt. Die Friedensbewegung Pax Christi hatte zu ihrem 50jährigen Bestehen bekannte Politiker wie den Bürgermeister a. D. Hans Koschnick, Bremen/Mostar, und die grüne Bundestagsabgeordnete Christa Nickels aufs Podium im Haus der Jugend geladen. Beim Thema „*Familie*“, das mit breit gestreutem Angebot behandelt wurde, konnte Bundesministerin Claudia Nolte, CDU Bonn, mit eindrucklichen Leistungen aufwarten; vgl. allerdings die Kritik von MdB Rudolf Scharping (s. o. 281).

Beim Thema „*Frauen*“ waren, wie schon in der Bibelarbeit, die Frauen und die „Theologinnen der ersten Stunde“, z. B. Prof. Dr. Elisabeth Gössmann, München, und Dr. Elisabeth Moltmann-Wendel, Tübingen, vertreten. Überhaupt war – im Gegensatz zum asymmetrischen Gewicht, das die Frauen immer noch in der Kirche haben – auf diesem Katholikentag die Rolle der Frau in Politik und Gesellschaft bis hin zur „feministischen Liturgie“ ins Gleichgewicht gebracht. Weihbischof Dr. Franziskus Eisenbach, Mainz, und Bischöfin Maria Jepsen, Hamburg, waren immerhin als Dialogpartnerin und Dialogpartner der Amtskirche mit auf dem Podium. Ebenso wohlgelitten waren MdB Dr. Heiner Geißler, Bonn, und die Politikerinnen Sabine Leutheusser-Schnarrenberger (FDP), Tutzing, und MdB Christa Nickels (Bündnis 90/Die Grünen). Natürlich fehlten nicht die engagierten Frauen: Dr. Hanna-Renate Laurien, Berlin, und sogar Alice Schwarzer, Köln. Das „*Geistliche Zentrum*“, eine Einrichtung seit dem Katholikentag 1980 in Berlin, war mit seinem vielschichtigen Angebot von Meditationen über Gesprächsmöglichkeiten bis hin zur Beichte zumeist überfüllt.

Die Jugend schaltete sich beim Thema „*Jugend – Junge Erwachsene – Studierende*“ kräftig ein. Bereits bei der Eröffnungsveranstaltung am Donnerstag war neben Bischof Jacques Gaillot Bundesarbeitsminister Dr. Norbert Blüm der Star der Jugend. Die eigenen Problemkreise nahm die Jugend gleichwohl ins Visier: Jugendarbeitslosigkeit, Jugend und Politik, Jugendarbeit in Ost und West sowie (neue) Lebensentwürfe. Das Singen und Beten für Kinder so-

wie das Erzählen und Erleben biblischer Geschichten waren vorzugsweise Gegenstand eigener Veranstaltungen. „*Kirchenmusik und Liturgie*“ fehlten natürlich nicht, auch nicht das Thema „*Medien*“.

Beim Themenkreis „*Männer*“ (Willigis-Gymnasium) war das provokative Diktum des bekannten Wiener Pastoraltheologen Paul M. Zulehner zu hören: „Was der Religion gesellschaftlich widerfährt, nämlich ins Private zurückgedrängt zu werden, passiert auch im Leben und Bewußtsein des Mannes.“ Die Veranstaltungen waren für Männer und nur für sie, in der Absicht, daß es zu einer guten Erfahrung würde, sich einmal nur auf Männer zu konzentrieren. In Workshops, Podiumsdiskussionen und Bibelarbeit versuchte man, den Problemen der Männer als Väter und Söhne gerecht zu werden. Nicht ausgespart waren die Themen Arbeitslosigkeit, Homosexualität und Kontemplation.

Beim Thema „*Schutz des Lebens*“ standen bekannte Fachleute wie der Moraltheologe Prof. Dr. Johannes Reiter (Universität Mainz) und der Pastoraltheologe Prof. Dr. Josef Müller (Universität Freiburg) zur Verfügung. Die angesprochenen Sachverhalte reichten von „*Leben vor der Geburt*“ bis zu „menschenwürdig sterben“. Bei der Thematik „*Sekten und Heilslehren*“ waren u. a. die Sektenbeauftragten der Diözese Freiburg, Dipl. Theol. Albert Lampe, und Dr. Wolfgang Rödl, Rottenburg, beteiligt neben den Experten Prof. Dr. Bernhard Grom, München, und Prof. Dr. Medard Kehl SJ, Frankfurt. Die Thematik „*Sozialpolitische Arbeit und soziale Dienste*“ schloß die lange Themenreihe ab.

Die Verbände, Institutionen und Orden führten eigene Veranstaltungen durch, worunter auch ein Soldatengottesdienst mit dem Militärbischof DDr. Johannes Dyba, Fulda, fiel. In einer Podiumsdiskussion des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) auf der Bühne des Schillerplatzes (13.6.) „*Wir packen die Zukunft*“ waren vier im Bundestag vertretene Parteien geladen: Renate Schmidt MdL, München (SPD), Gunda Röstel MdB (Bündnis 90/Die Grünen), Dr. Wolfgang Schäuble MdB (CDU) und Guido Westerwelle MdB (FDP).

In den vier sogenannten *Kirchenmeilen* hatte, über die Veranstaltungen in Häusern und Zelten hinaus, sich ein buntes Angebot von Ausstellungen, Info-Ständen, unter ihnen der Freiburger Rundbrief, u. ä. etabliert. Von Mittwoch bis Samstag waren diese Ausstellungsstände fast dauernd besucht, von vielen tausend Menschen. Ungezählte Gespräche, auch Glaubensgespräche, entzündeten sich. Eine kaum zu ordnende Vielfalt von Glaubensäußerungen und Wahrnehmungen bot sich dar, auch Musikanten und Straßenprediger waren zu sehen. Ihr Lärm war kaum verkraftbar. Aber auch diese Ausbrüche und

Auswüchse von Religiosität gehören wohl zu jedem Treffen von so vielen Gläubigen. Das Gesicht des Katholikentags wurde freilich von anderem geprägt: dem ernsthaften Suchen und Streben nach Mündigem, nach der neuen „Freiheit eines Christenmenschen“ in der heutigen katholischen Kirche.

Der zur Randerscheinung gewordene „*Katholikentag von unten*“ (Kvu), ehemals noch stark gefragt, brachte im großen Zelt am Bruchwegstadion nur etwa 60 Interessierte zusammen, die dem Sozialethiker Prof. Dr. Friedhelm Hengsbach SJ, Frankfurt, und dem Ministerpräsidenten von Sachsen-Anhalt, Reinhard Höppner (SPD), zuhörten. Hengsbach bemerkte den „Reformstau“ der Kirche, den die Amtskirche nicht bemerke. Eine vorgeblich christliche Politik kümmere sich in Wirklichkeit nicht um soziale Gerechtigkeit, äußerte der Theologe Prof. Dr. Kuno Füssel, Münster.

Mit dem Hauptgottesdienst am Sonntag (14.6.) im Volkspark, den Bischof Lehmann als Hauptzelebrant und Prediger hielt, der Verlesung der Botschaft von Papst Johannes Paul II. und der Einladung zum 94. Deutschen Katholikentag im Jahre 2000 in Hamburg durch Bischof Averkamp ging der 93. Katholikentag zu Ende.

Das besondere Buch

Gaby Knoch-Mund, **Disputationsliteratur als Instrument antijüdischer Polemik**. Leben und Werk des Marcus Lombardus, eines Grenzgängers zwischen Judentum und Christentum im Zeitalter des deutschen Humanismus. Bibliotheca Germanica 33. Francke Verlag, Tübingen 1997. X, 490 Seiten.

Ausgangspunkt dieser großen Arbeit war die kritische Edition einer Münchener Handschrift mit dem Titel „*Ein schöne kurtzweilige unnd vast nutzliche disputation zwischenn ainem Juden und Christen ... durch Marcum Lombardum Hailiger Hebraischer sprach interpretem, und professorem*“ (24-94). Doch nun enthält das Buch viel mehr als diese Edition mit einem Kommentar (95-166): es ist eine Art Kompendium zur Disputationsliteratur zwischen Christen und Juden im Mittelalter und in der Renaissance geworden.

Dem abenteuerlichen Leben des Konvertiten Marcus Lombardus, geboren als Sohn des Abramo da Conegliano zwischen 1510 und 1530 in Verona, widmet Knoch-Mund eine auf Archiv-Studien basierende, akribisch recherchierte Biographie (317-393). Sie geht aus von einem 1573 in Basel gedruckten, mit autobiographischen Elementen versehenen Text des Lombardus: „*Gründt-*

licher Bericht Und Erklärung von der Juden Handlungen und Ceremonien.“ Die „Disputation“, nach 1540 geschrieben, ist wahrscheinlich von Lombardus aus dem Hebräischen übersetzt worden. Wo diese stattgefunden hat, wer das Original verfaßt hat und wer die Übersetzung in Auftrag gegeben hat, ist nicht bekannt. Da die „Disputation“ aber in weiten Teilen Übereinstimmungen und Parallelen zu Sebastian Münsters Einleitung zum „*Evangelium secundum Matthaeum in lingua hebraica*“ (1537) und zu dem von Paul Fagius (1504-1549) herausgegebenen „*Liber fidei*“ (1542) enthält, werden die möglichen Beziehungen zwischen Münster, Fagius und Lombardus, der von 1572-1574 in Basel weilte, minutiös untersucht (166-189). Die Disputation zu lesen ist spannend, endet sie doch damit, daß der Jude dem Christen rät, „den falschen christlichen Glauben zu verlassen und einmal den jüdischen Glauben anzunehmen“.

Über Lombardus, sein Leben und seine Schriften geht der Mittelteil der Arbeit weit hinaus: „Disputation“ (190-316). Die „Bibliographie“ (420-478) [sic] ist weitgehend diesem Mittelteil zuzuordnen. Dieser Teil ist untergliedert: 1) Der Gattungsbegriff „Disputation“. 2) Geschichte der Disputation vom Mittelalter bis ins 16. Jahrhundert (200-217). In diesem Abschnitt werden die wichtigsten Disputationen (mehr als 150 Namen werden chronologisch aufgelistet) zwischen Juden und Christen aufgereiht, die Forschungsliteratur wird angemerkt. 3) Forschungsgeschichtlicher Überblick (218-248), unterteilt in: „Zum Stand der Forschung“ und „Darstellung wichtiger Disputationen in der neueren Forschungsliteratur“. 4) Die Disputation als Kommunikationsmodell (249-278). 5) Die Disputation als Aussageform mittelalterlicher (religiöser) Denkweise (279-316).

Dieser Abschnitt der „Disputation“ mit seinen wichtigen Hinweisen auf den Forschungsstand und auf die Fülle der Forschungsliteratur macht das Buch für jeden Forscher, der über Disputationen, Dialoge und Religionsgespräche arbeitet, unentbehrlich. Um den Standard dieser Arbeit zu würdigen, vergleiche man sie einmal mit den Artikeln „Religionsgespräche“ in Band VII des „Lexikon des Mittelalters“ (1995). Knoch-Mund hat mit ihrem forschungsgeschichtlichen Überblick auf 30 Seiten mit 100 Anmerkungen diese völlig überholt gemacht. Als Ergänzung sei auch verwiesen auf den von Jeremy Cohen herausgegebenen Sammelband „*From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*“, Wolfenbütteler Mittelalter-Studien Bd. 11, Harrassowitz, Wiesbaden 1996.

Trotz aller Bewunderung für das Buch: die „antijüdische Polemik“ im Titel stört etwas. Nicht alle Disputationen des Mittelalters (muslimisch-jüdische

und muslimisch-christliche grenzt das Buch bewußt aus) sind antijüdisch, sie können auch antichristlich sein, z. B. die des Jehuda Hallevi („Kuzari“) oder des Isaak Troki („Befestigung im Glauben“). Mir will sogar scheinen, daß die Religionsgespräche der Juden mit den Christen polemischer sind als die der Christen mit den Juden. Trotzdem: die „Disputationsliteratur“ stellt nicht nur einen bis jetzt völlig unbekannten Dialog und seinen Autor vor, es wird auch als Handbuch zu dieser Literaturgattung gelesen werden müssen.

Friedrich Niewöhner

Bücherschau

Ulrike Bail/Renate Jost (Hg.), **Gott an den Rändern**. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1996. 168 Seiten.

17 Autorinnen und Autoren haben in diesem Band sozialgeschichtlich und feministisch orientierte Bibelauslegungen vorgelegt. Sie ehren damit die wissenschaftliche Lebensarbeit des jüngst verstorbenen (1997) engagierten Bibelwissenschaftlers Willy Schottroff. Das Buch kann als Fortsetzung des Buches „*Der Gott der kleinen Leute*“ gesehen werden.

Das Anordnungsprinzip der Beiträge gehorcht dem Bild aus Jes 61,10, d. h. sie sollen zu einem „Mantel der Gerechtigkeit“ verwoben werden. *Dorothee Sölle* interpretiert Gen 8,1-12 als befreiende Nachricht, weil Gott das tut, was der Mensch gemeinhin nicht erwartet, nämlich umkehren. Weil Gott umkehrt und auch Menschen zu Umkehr und radikalem Neuanfang fähig sind, kann die Bewahrung der Schöpfung gelingen. Die Bilderkritik in *Renate Josts* Auslegung von Ri 17,1-6 wird als Kritik an einem menschenverachtenden Kult gelesen. Ein solidarisches Rechtsbewußtsein entstehe dort, wo Menschen sich auf Gott und nicht auf Baal einlassen, so *Michael Raske*. Der Betheler Exeget *Frank Crüsemann* untersucht die Armentheologie in Ps 14 und arbeitet den Riß heraus, der durch das Gottesvolk geht: Armut als strukturelle Gewalt ent-solidarisiert und trennt. Seine Frage: Kann in einer Gesellschaft, die für strukturelle Gewalt verantwortlich ist, von Gott noch angemessen geredet werden? *Jürgen Ebach* fragt in seiner Auslegung von Ps 85,11 nach dem Zusammenhang von Gerechtigkeit und Frieden, Liebe und Wahrheit. Eine gerechte und menschenfreundliche Gesellschaft könne es nur dann geben, wenn der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Frieden gelinge. Den sehr schwierigen

masoretischen Text von Spr 30,1-4 untersucht *Dieter Georgi*. Weisheit und Einsicht sind nicht machbar. Als Geschenke Gottes entziehen sie sich menschlicher Verfügungsgewalt. Die Prophetin Miriam steht im Mittelpunkt des Beitrages von *Rainer Kessler*, der an Mi 6,1-8 die Spannung zwischen Tora, Kult und Prophetie und den dazugehörigen biblischen Traditionen herausarbeitet. Er sieht im Zurückdrängen der Prophetinnen einen ähnlichen männlichen Prozeß wie später bei den neutestamentlichen Zeuginnen der Auferstehung. Die persische Zwischenzeit und vor allem einen Abschnitt aus Esra 6 behandelt *Jürgen Kegler*. Er interpretiert die Fürbitte als Instrument zur Durchsetzung imperialer Interessen und Herrschaft. Weisheitliche Ethik sei eine „ausgesprochene Ethik der Solidarität“, so *Franz Josef Stendebach*, deren Tradition bis ins Neue Testament hineinreiche (Röm 13,8-10). Dan 13, die Erzählung der versuchten Vergewaltigung von Susanna, wird von *Ulrike Bail* in den Kontext heutiger männlicher Sexualphantasien gestellt. Der Schritt vom männlichen Begehren zur realen Gewaltanwendung sei nur ein kleiner. *Luise Schottroff* analysiert in ihrer Auslegung von Lk 7,36-50 die kirchlich-sexistische und kirchlich-antisemitische Rezeption des Textes und arbeitet demgegenüber eine Sexualethik an der heutigen christlichen Doppelmoral von Prostitution heraus. Sir 34, ein Kapitel, das Bartholomé de Las Casas zum Anlaß seiner Umkehr nahm, wird von *Fulbert Steffensky* befragt und die Bekehrung Las Casas' gewürdigt. Den staatskirchenpolitisch brisanten Paulustext Röm 13,8 exegisiert *Michael Bünker* und bestätigt die These Willy Schottroffs, „daß die Bibel nicht zwischen einer theologischen und einer materiellen Ebene trennt: Schuld vor Gott liegt auf derselben Ebene wie konkrete Schulden; Sündenvergebung und Schuldnachlaß fallen ineinander ...“ (113). Ebenfalls einem Abschnitt aus dem Römerbrief wendet sich *Martin Leutzsch* zu (Röm 16,13) und unterstreicht die wichtige Beziehung zwischen Paulus und der Mutter Rufus', die Paulus mit seinem Schlußgruß ehrt. Gegen Luthers Einwand hebt *Martin Stöhr* die innertestamentliche Wichtigkeit des Jakobusbriefes hervor und geht dem Begriff der „Tora der Freiheit“ (Jak 2,12) nach! Einen kirchengeschichtlichen Schwerpunkt setzt die Historikerin *Leonore Siegele-Wenschkewitz*, die sich mit dem Verhältnis von Gewalt und Sündenbock-Modellen beschäftigt und dabei Adolf Schlatters Theologie als Resakralisierung von Gewalt und Antisemitismus kritisiert. Der Aufsatz von *Renate Wind* über gegenwärtige Spuren eines subversiven Dietrich Bonhoeffer reißt Bonhoeffer aus seiner kirchlichen Vereinnahmung.

Das Buch stellt eine Anregung für sozialgeschichtlich und befreiungstheologisch orientierte Exegese dar, die den westlich-kapitalistischen Kontext auf den Prüfstand stellt.

Wilhelm Schwendemann

Georg Baudler, **El Jahwe Abba**. Wie die Bibel Gott versteht. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1996. 264 Seiten.

Drei *Motivschichten*, wie Georg Baudler, Professor für Katholische Theologie und ihre Didaktik an der Technischen Hochschule in Aachen, sie nennt, strukturieren die Gotteserfahrung des Ersten und auch des Zweiten (Neuen) Testaments. 1) Der Befund verweist zuerst auf den todgewaltigen Gott El und Abkömmlinge (Baal), der in der religiösen Erfahrung der Menschen von Urzeit an in den sog. traditionellen (*primitiven*) Religionen wie auch in den Hochreligionen als Sieger über seine Feinde triumphiert. Eine Gottesauffassung, die zeitlich vor dieser männlich-gewalttätigen Entwicklung lag, war nach Baudler und Gewährsleute eine friedliche matrizentrische Kultur, die von der erstgenannten abgelöst wurde. 2) JHWH hingegen wird in der zweiten Motivschicht der Gottesauffassung der Menschheitsgeschichte besonders in den Befreiungstexten der Bibel greifbar. Israel erlebt diesen Gott JHWH als schützende, bergend-helfende Kraft, sogar mit mütterlich-umsorgenden Zügen (Hosea, Deutero-Jesaja, Psalmen). 3) Das Abba-Angesicht Gottes wird durchaus nicht erst, wie neutestamentlich-fixierte Theologie meint, in der Verkündigung Jesu greifbar, sondern bereits rund 600 Jahre vor der Zeitwende, vor allem im Schicksal des Ebed JHWH, des Gottesknechts. Gott erscheint hier nicht mehr als todgewaltig, auch nicht allein als beschützend-helfend, sondern „als gewaltloser Gottesglanz auf dem Antlitz des Ausgelieferten“ (196). Alle Gewalt läuft sich tot an diesem todüberwindenden Ereignis, – von den Christen als Auferstehung Jesu erfahren. Und hier weitet sich der Blick über das biblische Zeugnis hinaus auf jedes geschundene, leidende Individuum in dieser Welt. Auf seinem Antlitz leuchtet der gewaltfreie Gottesglanz der rettenden, schützenden und bergenden Gottesmacht. „Gott identifiziert sich mit ihm“ (Jes 53,10, 197). Das Buch von Baudler hat einen theologisch legitimierte(n) Ansatz (50, 198): Alle Aussagen über Gott sind „Gotteswort in Menschenwort“ (Vat. II über die göttliche Offenbarung Nr. 12). Deswegen darf mit einer aufsteigenden Offenbarungslinie bei gleichzeitiger inhaltlicher (d. h. intendierter) Offenbarungshöhe („Gottes-Erfahrung“) gerechnet werden (vgl. 126 f.). Der Rahnersche Ansatz einer „Wende (der Theologie) zur Anthropologie“ (53) ist grundsätzlich von der Kirche im Zweiten Vatikanum übernommen worden (vgl. *Nostra aetate*). Daher ist dieses Buch beste bibeltheologische, d. h. geschichtliche Betrachtung unseres Glaubens unter Einbeziehung religionsgeschichtlicher/religionssoziologischer Daten. Baudlers Arbeiten müssen – bei aller berechtigten Fachkritik – im Verein z. B. mit Publikationen von N. Lohfink (*Altes Testament. Die Ent-*

larvung der Gewalt, 1978), M. Görg (*Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt*, 1995) und auch von E. Drewermann gesehen werden. Veröffentlichungen wie z. B. die des Freiburger Psychologieprofessors Franz Buggle, *Denn sie wissen nicht, was sie glauben*, 1992, von Baudler als ungeschichtliche, interpretationsbedürftige Darstellung der Gewalt in der Bibel zurückgewiesen, können nur so verständlich werden. Wenn wir die biblischen Zeugnisse über den Gottesglauben und die Kirchengeschichte in der distinkten Betrachtung von Motiv-Überlagerungen sehen, brauchen wir uns nicht über mit anklingende und doch auch überholte Gottesauffassungen zu entsetzen. Alles ist sozusagen „in Schach gehalten“ durch das in der dritten Schicht zutage gekommene Antlitz des gewaltlosen Gottes.

Im Anhang seines Buchs setzt sich Baudler mit den Publikationen von Görg, Groß/Kuschel und deren Auffassung der Theodizee-Frage auseinander (s. u. 299 ff.). Ein Beitrag zur Gottesauffassung im Koran beschließt das Buch.

Alwin Renker

Dorothee Freudenberg-Hübner/Erhard Roy Wiehn (Hg.), **Abgeschoben. Jüdische Schicksale aus Freiburg 1940-1942.** Briefe der Geschwister Liefmann aus Gurs und Morlaas an Adolf Freudenberg in Genf. Hartung-Gorre, Konstanz 1993. 214 Seiten.

„*Laubbüttenfest 1940*“ (1994) von Hugo Ott könnte als Vorauslektüre zum vorliegenden Buch dienen. Dort wird jener Morgen des 22. Oktober 1940 beschrieben, an dem die Freiburger Juden nach Gurs abtransportiert werden und Therese Loewy, die Frau des Professors Alfred Loewy, sich die Pulsadern aufschneidet und ihrem bedrohten Leben ein Ende macht. „Abgeschoben“ beschreibt das Schicksal der Geschwister Liefmann aus Freiburg: Robert Liefmann, seit 1914 ordentlicher Professor für Nationalökonomie an der Freiburger Universität und seit 1933 zwangsemeritiert, die Kinderärztin Else Liefmann und Martha Liefmann. Aus dem kommentierten Briefwechsel der Geschwister mit Adolf und Elsa Freudenberg wird ersichtlich, welches Schicksal Therese Loewy bevorgestanden hätte. Die Herausgeberin und Kommentatorin der Briefe, Dorothee Freudenberg-Hübner, ist die Enkelin des arischen Flüchtlingssekretärs des Ökumenischen Rates in Genf, Adolf Freudenberg, und seiner jüdischen Frau Elsa geb. Liefmann. Der von Elsa Freudenberg aufbewahrte Briefwechsel, den ihre Enkelin zunächst nur aus privatem Interesse geordnet hat, wurde mit Hilfe von zwei weiteren Büchern zusammenhängend eingeordnet: Adolf Freudenberg, *Rettet sie doch! Franzosen und die Genfer Ökumene im Dienste der Verfolgten des Dritten Reiches*,

1969, und Martha und Else Liefmann *Helle Lichter auf dunklem Grund*, 1966. Der zwar unvollständige, aber mit verbindenden Anmerkungen versehene Briefwechsel ergibt ein deutliches Bild über die Lage der nach Gurs deportierten Juden. Zusammen mit sechseinhalbtausend Menschen jüdischer Abstammung aus Baden und der Pfalz leben die Geschwister Liefmann getrennt voneinander als „Interns“ im Camp de Gurs und versuchen unter entwürdigenden Umständen ihr Leben zu retten. Schließlich können sie gegen entsprechende Zahlung Gurs verlassen und als „hérbergés“ in Morlaas leben. Dort stirbt Robert Liefmann. Else Liefmann kann auf legalem Weg, Martha Liefmann durch Vermittlung in die Schweiz fliehen. Viele Originalbriefe, Fotos und Landkarten illustrieren den Text. Über das Schicksal der Liefmanns hinaus gewinnt der Briefwechsel weitere Bedeutung durch die Nennung der Namen vieler anderer, die gleichfalls im Camp de Gurs interniert waren.

Bernd Bothe

Roman Frister, **Die Mütze oder Der Preis des Lebens**. Ein Lebensbericht. Aus dem Hebräischen von Eva und Georges Basnizki. Siedler Verlag, Berlin 1997. 478 Seiten.

Wollte Roman Frister (1928) mit seiner Biographie die traurige Überzeugung Primo Levis bestätigen, daß die Besten in der Schoa untergegangen sind und nur die Skrupellosen überlebt haben? Dann ist ihm dies mit seinem provozierenden, „Scham-losen“ und den Sinn der Ehrlichkeit usurpierenden Buch bestens gelungen. Es ist ein Beweis dafür, daß Ethik und Moral bei Juden und Christen gleicherweise Mangelware sind und daß ohne sie das Leben profitabler gestaltet werden kann. Im Klappentext, vom Autor selbst verfaßt, ist zu lesen, daß Auschwitz „die Seele versehrt“ habe. Auschwitz ist unvorstellbar schrecklich, es darf keinesfalls banalisierend als Entschuldigungsgrund für Amoralität mißbraucht werden, die ihren Grund in den Charakteranlagen oder der Erziehung des Individuums hat.

Roman Frister beschreibt seine Jugend in einem assimilierten Elternhaus im Vorkriegspolen. Schon als Kind stiehlt und lügt er, betrügt seine Eltern, halbgebildete Neureiche. Der auf seine *Chuzpe* stolze Dreizehnjährige verursacht die Verhaftung der Familie. Seine Mutter wird vor seinen Augen von einem SS-Offizier erschlagen; aber das berührt ihn nicht. Der Vater stirbt im KZ an Typhus, und die einzige Sorge des Sohnes ist, das Brot des Vaters zu bekommen. Die Episode, die dem Buch den Titel gibt, ist nicht nur wegen der Tatsache, sondern auch der detaillierten Beschreibung des Vorgangs wegen ab-

scheulich. Frister wird von einem privilegierten homosexuellen Mithäftling mißbraucht, von dem er selbst profitiert hatte. Die Beschreibung des grausigen Vorgangs ist eine widerliche Zumutung. Um sich seines Opfers zu entledigen, raubt der Vergewaltiger Fristers Mütze. Die Mütze aber muß der Häftling tragen, ohne sie wird er erschossen. Um sein Leben zu retten, stiehlt Frister in der Nacht die Mütze eines Barackengenossen. Beim Morgenappell hört er den Schuß unbeteiligt, denn *er* lebt ja. Der Überlebenswille ist bei allen Menschen übermächtig, nur daß er sich seiner Gewissenlosigkeit rühmt und auch später keine Reue empfindet, das ist wohl einmalig. Scham- und Gewissenlosigkeit durchziehen die Biographie. Mit dieser Einstellung kommt Frister durch alle KZ und Lager. Nach der Befreiung geht sein Leben ebenso egoistisch und rücksichtslos weiter. Ein Verdienst allerdings hat das Buch. Es zeigt den polnischen Antisemitismus auf und die verheerende Vetternwirtschaft der kommunistischen Machthaber, deren Nutznießer Frister war. Auch Israel kommt nicht ungeschoren weg. Verständlicherweise wurde die „Mütze“ in Polen und Israel zum Skandal. Ehrlichkeit ist notwendig, muß sie jedoch so schamlos und selbstgefällig sein? Elie Wiesel, Imre Kertész, Richard Glazar, Primo Levi und viele andere haben ehrliches Zeugnis abgelegt und nicht beschönigt, doch schamlos waren sie nicht.

Eva Auf der Maur

Meta Frank, **„Schalom, meine Heimat“**. Hg. vom Verein für hessische Geschichte und Landeskunde e. V., Hofgeismar 1995. 170 Seiten.

Meta Frank, geb. Königsthal, verließ als 20jährige mit ihrem Ehemann ihre Vaterstadt Karlshafen. Ihr Mann war schon 1933 als Medizinstudent von der Universität verwiesen worden. Nach über 60 Jahren ihres gemeinsamen Emigrantendaseins in Palästina/Israel besuchte die Witwe wieder ihre alte Heimat. Dort wurde sie zum Abschluß ihrer tagebuchartig begonnenen Lebenserinnerungen ermutigt. Die Niederschrift enthüllt ein Schicksal, umdüstert von der besonderen Tragik, die gerade deutsche Juden traf und die sie – als Jeckes – in Israel oft bis heute nicht abschütteln können. *„Wir haben unser Leben lang eine Heimat für uns und unsere Nachkommen gesucht. Aber irgendwie hatten wir beide das Gefühl, zwischen zwei Welten hängengeblieben zu sein.“* Weder sie noch ihr Mann konnten sich mit der Lebensweise in einer für sie abartigen Welt voll abfinden. Die Verpflanzung aus der gepflegten Atmosphäre einer der schönsten deutschen Kulturlandschaften (heute „Märchenstraße“ an der Weser genannt) geradewegs in eine von Fieber und Ungeziefer

verseuchte Küstenregion in Palästina stellte für sie eine extreme Anforderung dar. Ihre angeborene Scheu und Zurückhaltung, vor allem die unlösbare Bindung an ein deutsch-bürgerliches Lebensideal hindern sie, Kontakt mit fremdartigen Menschen aufzunehmen. Angesichts der Mentalität ihrer bulgarischen Moschaw-Nachbarn ist sie ratlos, und sie ist entsetzt über den Lebensstil der als feindlich erlebten arabischen Landbevölkerung. Das „Sammelurium“ ethnischer Gruppen isoliert sie. Erschwerend kam für die junge Meta – sogleich in Malka umbenannt – hinzu, daß sie, ohne zionistische Vorbereitung, auch ohne jede Vorahnung war, welch harte Pionierarbeit sie erwartete. Aus individualistischem Selbstbewußtsein lehnte sie die rigoros-sozialistische Verfassung des frühen Kibbuzwesens ab. Vom ersten Tag an bedeutete die Alijah für sie ein immer neues, traumatisches Schockerlebnis. *„Es war mir, als ob ich vom Himmel auf die Erde gestürzt wäre.“* Finanzielle Bedrängnis, Krankheiten, Erschöpfung, Ängste – daraus ergibt sich ein realistisches Bild von den Nöten in den mühsamen Anfangsphasen der „Heimstätte Palästina“. Als zusätzliche Existenzbedrohung werden die Unruhen und Kriegereignisse vor und nach der Gründung des Staates Israel erlebt. Auf dem Hintergrund allgemeiner wie ganz persönlicher Erfahrungen entsteht das Persönlichkeitsbild einer tapferen Frau.

Hildegard Schernus

Saul Friedländer, **Das Dritte Reich und die Juden**. Erster Band: Die Jahre der Verfolgung 1933-1939. Verlag C. H. Beck, München 1998. 458 Seiten.

Der 1932 in Prag geborene Autor überlebte die Schoa in einem katholischen Kloster in Frankreich. Der Fluchtversuch seiner Eltern scheiterte an der Schweizer Grenze und endete in einem Vernichtungslager. In der vorliegenden Arbeit gibt Friedländer einen Bericht sowohl über die politischen Maßnahmen der Nationalsozialisten als auch über die Einstellungen, Reaktionen und das Schicksal der Opfer. (11) Dabei stellt der Autor bewußt „völlig verschiedene Ebenen der Realität nebeneinander“ (16). Mosaikartig entsteht so ein Gesamtbild von großer Eindringlichkeit, das die subjektive Wertung weitgehend dem Leser überläßt. Friedländer läßt keinen Zweifel an dem nicht wegzudenkenden fanatischen Judenhaß Hitlers als der Hauptantriebskraft, obgleich Hitler es immer wieder verstand, pragmatisch zurückhaltend zu taktieren, wie etwa in der Reichtagsrede am 30. Januar 1939 (331 ff.). So traten am Vorabend des Krieges neben *„offenkundigen taktischen Zielsetzungen ... einige andere Gedanken zutage. Es war kein Vernichtungsprogramm ausgearbeitet worden. Es ließen sich keine klaren Intentionen erkennen. Ein bodenlo-*

ser Haß und ein unstillbarer Durst nach einer Reihe von immer härteren Maßnahmen gegen die Juden lagen ... immer sehr nahe an der Oberfläche. Was auftauchte, war die Vision eines erlösenden Endkampfes zur Errettung der arischen Menschheit“ (338).

Angeichts der aktuellen Auseinandersetzung mit den vatikanischen „Überlegungen zur Schoa“ und der gefährlichen These von der Nichtverantwortlichkeit der „Kirche“ für den neuheidnischen Rassenantisemitismus der Nazis erscheint mir der Friedländersche Begriff des Erlösungsantisemitismus und das dazugehörige Kapitel (87 ff.) besonders wichtig. Friedländer sagt zu Recht, daß das Christentum die Juden in Dogma, Ritual und Praxis mit einem anscheinend unauslöschlichen Stigma brandmarkte. Im gesamten 19. sowie in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts behielt der christlich-religiöse Antisemitismus in Europa und ganz allgemein in der westlichen Welt zentrale Bedeutung (97). Die Stellung der Juden in diesem wahnhaften Universum läßt sich nur durch die Verwurzelung des Antisemitismus in der christlichen Tradition erklären (99). Für Hitler, für den „Christus der größte Vorkämpfer im Kampfe gegen den jüdischen Weltfeind“ war (117) und der ja in dem Wahn lebte, ein „Werk des Herrn“ zu vollziehen, galt: Verdammnis oder Erlösung (115).

Neben dem von protestantischer Seite angeführten Theologen Adolf Schlatter hätte durchaus noch Gerhard Kittel genannt werden können, der zwar alle Ausschreitungen gegen Juden ablehnte, aber schon 1933 für einen „Gaststatus“ der Juden eintrat. Zur Geschichte der Denkschrift der Bekennenden Kirche an Hitler vom Juli 1936 und der Rolle, die ihr Rechtsberater, Landgerichtsdirektor a. D. (nicht: Rechtsanwalt) Friedrich Weissler, ein konvertierter „Volljude“, bei deren Veröffentlichung gespielt haben soll (208), sei auf die zutreffendere Darstellung bei Röhm/Thierfelder *„Juden – Christen – Deutsche“* Bd. 2/I, 165 ff. hingewiesen. Leider hat der Autor von diesem so wichtigen Werk (bis 1995 Bd. 3/I erschienen) nur den 1. Bd. aufgeführt und benutzt, obwohl sonst die Literatur bis 1997 erfaßt ist. Das Urteil des Autors über die Mehrheit der deutschen Gesellschaft fällt trotz Ausdifferenzierung antisemitischer Erscheinungsformen im Grunde nicht günstiger aus als bei Goldhagen. „Erbarmungslose Hartnäckigkeit“ prägte die antijüdischen Bemühungen in Partei und Staatsapparat, und „die deutsche Gesellschaft als Ganze lehnte die antijüdischen Initiativen des Regimes nicht ab“, sondern akzeptierte sie (348). Auf die Fortsetzung dieses bedeutsamen Buches zu diesem Thema dürfen wir gespannt sein. Es ist ihm eine große Leserschaft zu wünschen, besonders in der jüngeren Generation, die keinerlei Vorstellungen mehr haben kann von den verbrecherischen Wahnideen jener Zeit, die ihre Virulenz noch keineswegs völlig eingeblüßt zu haben scheinen.

Hans L. Reichrath

Manuel Goldmann, „Die große ökumenische Frage ...“ Zur Strukturverschiedenheit christlicher und jüdischer Tradition und ihrer Relevanz für die Begegnung der Kirche mit Israel. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1997. XII und 455 Seiten.

Der Titel – ein Zitat von Karl Barth – ist provozierend, stammt er doch von einem theologischen Lehrer, der die fundamentale Bedeutung des Judentums für das Christentum zwar deutlich geahnt, daraus aber keine positiven Konsequenzen gezogen hat. Erst nach der Schoa bemühten sich seine Schüler, eine Basis des Vertrauens zu schaffen und nach verschütteten Gemeinsamkeiten zu suchen. Nach einem Halbjahrhundert solchen Nachdenkens gibt es zwar manche kirchlich-theologische Äußerung, aber in der Praxis christlich-jüdischer Zusammenarbeit hat sich nur wenig verändert.

Manuel Goldmann zeigt, daß Judentum kein defizitärer Modus des Christentums, sondern eine eigenständige Größe mit eigener Geschichte und reicher Tradition ist. Juden leben anders als Christen, darum denken sie auch anders. Bei diesen Unterschieden setzt Goldmann an und zeigt die bei Juden und Christen grundsätzlich *unterschiedlichen* Strukturen. Denn Dialog kann langfristig nur gelingen, wenn das Anderssein der Anderen ernst genommen wird. In einer *Einführung in die Judaistik* werden zunächst Grundbegriffe des Judentums erklärt und zentrale Texte aus Talmud und Midrasch analysiert. So entsteht ein eindruckliches Bild jüdischer Denkart. Es wird gezeigt, daß Offenbarung wesentlich dynamisch ist. Jeder ist verpflichtet, *seine* Erfahrung einzubringen.

Im Zentrum des Buches steht eine Analyse der strukturellen Unterschiede zwischen Judentum und Christentum, ausgehend von Thesen des jüdisch-orthodoxen amerikanischen Gelehrten Michael Wyschogrod (*The Body of Faith*, 1983). Dieser stellt dem griechisch-philosophischen Denken christlicher Theologie, das nach universaler Erkenntnis und der *einen* Wahrheit strebt, die hebräisch-biblische Pluralität und das jüdische Wissen um die Begrenztheit allen menschlichen Verstehens gegenüber. Schon früher haben Isaak Heineman (1876-1957) und Max Kadushin (1895-1980) in diesem Zusammenhang von „organischem Denken“ geschrieben, das sich immer auf die überschaubare Erfahrungswelt bezieht. Weil aber alle Wahrnehmung subjektiv ist, können nur verschiedene, teils gar gegensätzliche Aspekte der Wirklichkeit erfaßt werden. Das Ziel ist daher nicht vollständiges Erkennen, sondern vielmehr eine Offenheit, die Widersprüche stehen läßt, weil gerade dies der Vielfalt der Erscheinungen angemessen ist.

An drei gegensätzlichen Begriffspaaren versucht Manuel Goldmann zentrale Themen jüdischen und christlichen Selbstverständnisses auf den Punkt zu bringen. Dieser Teil des Buches ist wohl am unbequemsten zu lesen, weil er jüdische Kritik am Christentum ernst nimmt und prüft. Der Darstellung von Strukturverschiedenheiten folgt immer die Frage nach deren Ursachen, Hintergründen und nach dem hermeneutischem Ertrag. Anschaulich gemacht wird das Ganze durch den Vergleich zentraler Dokumente aus beiden Traditionen. So werden das *Schma Jisrael* und das *Credo* einander gegenüber gestellt, sowie die *Mischna* und das *Neue Testament*, die *Mischne Tora* des Maimonides und die *Summa* des Thomas von Aquin, die „*Rabbinerbibel*“ und die fast zeitgleich erschienenen *Loci Communes* Melanchthons, der *Schulchan Aruch* und das *Konkordienbuch*.

Das erste Begriffspaar, *Tora und Logos*, behandelt die verschiedenen *Denkformen*. Während für Christen die Systematik zentral ist, ist im Judentum jeder Einzelne eigenständig am Mitdenken beteiligt. Das zweite Begriffspaar, *Mizwa und Kerygma*, veranschaulicht die jeweilige *Praxisorientierung*, vor allem den recht unterschiedlichen Stellenwert des alltäglichen Lebens für die Erkenntnis von Wahrheit. So fällt etwa auf, daß sowohl im christlichen Apostolicum als auch im nizänischen Bekenntnis Jesu Lebensjahre ebenso wenig erwähnt werden wie die praktisch-ethischen Konsequenzen, die sich aus den systematisch entfalteten Dogmen ergeben. Das *Schma Jisrael* dagegen ist im wesentlichen Gebotsparänese: die Einheit Gottes wird in einem knappen Satz festgestellt, und schon der folgende Vers behandelt die Einlösung dieses Grundsatzes im Alltag.

Im dritten Begriffspaar, *Ge'ula und Soteria*, geht es um die beiderseitigen *soteriologischen* Perspektiven. Dabei betont Goldmann vor allem die elementare jüdische *Glaubensgewißheit* gegenüber Luthers verzweifelter Suche nach einem „gnädigen Gott“. Die im Bund mit Gott gegründete Gewißheit gibt Juden die nötige Kraft, die Unerlöstheit der Welt auszuhalten, wo Christen eher dazu neigen, diese Wirklichkeit zu ignorieren oder zu verleugnen.

Mit seiner teils schonungslosen, aber nie polemischen Gegenüberstellung von Judentum und Christentum hat Goldmann die Grundlage für einen partnerschaftlichen Dialog geschaffen, in dem nicht mehr nur das Gemeinsame verhandelt wird, sondern auch die Unterschiede ausgehalten werden können. Abschließend stellt der Autor ein Bibelzitat in der Weise des Midrasch in einen neuen Zusammenhang: *Das Judentum, der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden.*

Reinhold Mayer

Manfred Görg, **Der un-heile Gott**. Die Bibel im Bann der Gewalt. Patmos Verlag, Düsseldorf 1995. 192 Seiten.

Walter Dietrich/Christian Link, **Die dunklen Seiten Gottes**. Willkür und Gewalt. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2. erg. Aufl. 1997. 238 Seiten.

Die Thematik gewaltbesetzter Züge im biblischen Gottesbild hat seit einiger Zeit Konjunktur. Die hier vorgestellten Werke greifen diese Problematik in großem Rahmen auf und verbinden exegetische Fachkompetenz mit allgemeinverständlicher Darstellung und einem ausgeprägten Engagement für die Verständnisschwierigkeiten heutiger Leser und Leserinnen. Während Görg sich auf die eigentliche Gewaltthematik konzentriert, suchen Dietrich/Link die ganze Bandbreite gewaltträchtiger Vorstellungen unter dem Doppelaspekt vom „willkürlichen und gewalttätigen Gott“ in den Blick zu bekommen. Dabei gilt es, angesichts der Erfahrungsrealität des Menschen, eine biblische Grundüberzeugung auszuwerten: „Kein Bereich unserer Wirklichkeit muß und darf von Gott abgetrennt werden“ (14). Freilich setzt gerade hier die hermeneutische Herausforderung ein: wie kann und darf Gott mit der gewaltträchtigen Realität in Beziehung gebracht werden. Dabei fällt in den oftmals eindringlichen und schönen Darlegungen doch auf, daß zu wenig scharf und genau zwischen der angezielten Sachaussage und einer aus der Bibel übernommenen Rhetorik und Metaphorik (die weiterhin vom „gewalttätigen“ oder gar, wie Görg, „vom schlagenden Gott“ spricht, wobei dessen indikativ formulierter Buchtitel, da er eben nicht so gemeint sein kann, besonders unangenehm berührt!) differenziert wird.

Auf der theologischen Interpretationsebene darf die gewaltbesetzte Ausdrucksweise der Bibel (nicht deren Botschaft!) nur als deutungs- und Übersetzungsbedürftige Sprache verwendet werden, denn theologisch und „eigentlich“ ist Gott keinesfalls gewalttätig, sprich: sündig. Vielmehr zielt der Offenbarungsanspruch der Bibel gerade umgekehrt auf den Einsatz für das Leben und die Überwindung von Lebensbedrohung für alle Menschen. Also muß biblische Gewaltsprache auf ihre jeweilige Funktionalität befragt werden. Man gewinnt allerdings den Eindruck, daß sich Görg (wohl auf dem Hintergrund bibelpastoraler Arbeit) allzu sehr von der heute gängigen Rhetorik beeinflussen läßt, die Gewaltzüge auf Gott überträgt – wie es auch die Sprache der Bibel tut, die jedoch mit deren Botschaft nicht deckungsgleich ist. Görg konzipiert seine Darstellung in zwei Hauptbereichen. Im 1. Teil *„Die Bibel spricht die Sprache der Gewalt“* (23-85) werden die Gewaltaspekte der

Landnahme einerseits und der Schöpfungsdarstellung andererseits behandelt. Görg betont den Doppelschritt der Aufdeckung von Gewalt (die er „Offenbarung von unten“ nennt) und der Überwindung von Gewalt. Der 2. Teil *„Die Bibel – Leben mit dem gewalt-tätigen Gott“* (87-183) behandelt der Reihe nach die bekannten Problemtexte, von der Flutgeschichte (leider ist die priesterschriftliche Idee der Ursünde als chamas/Gewalttat Gen 6,11 f. nicht ausgewertet) über die Tötung der Erstgeburt bis zum „Schöpfer von Finsternis und Unheil“ (Jes 45,7). Die Sacherklärung erschließt die literarische Eigenart der Texte, ihre altorientalische Sprachmentalität und ihre jeweilige Situiertheit. Dabei trifft man immer wieder auf wertvolle und informationsreiche Ausführungen zur religionsgeschichtlichen Umwelt. Allzu knapp empfindet man die Ausführungen zur Unheilsprophetie, zur Gerichtsvorstellung und zur Apokalyptik.

Dietrich/Link gehen einen anderen Weg in der Bewältigung der Gewaltdiktion der Bibel. Während der Alttestamentler Dietrich mit den Mitteln der historisch-kritischen und der literarischen Textanalyse die Stoßrichtung der bibeltheologischen Aussage herausstellt, skizziert der Systematiker Link zu jedem Thema die christliche Wirkungsgeschichte und ihre theologische Reflexion bis in unsere Zeit herauf. Die stärker fachwissenschaftliche Darstellung mit detailliertem Anmerkungsapparat gliedert sich ebenfalls in zwei Teile: *„Der willkürliche Gott“*, wo es um die Erwählung bzw. Verwerfung/Verstockung Israels geht, und *„Der gewalttätige Gott“* (mit den Attributen Eifersucht, Rache, Kampf und Bann). Es ist spannend zu sehen, wie der Systematiker mit diesen Problemfeldern zurechtkommt, deren Intentionen innerhalb des Christentums in andere Themenbereiche transformiert werden (der verborgene Gott, Toleranz, Strafpädagogik). Daß bei letzterem (im Unterschied zu Görg) moderne Gewalttheorien wie jene von René Girard nicht einbezogen werden, verwundert freilich doch.

Obwohl die Gewaltfrage für die ganze Bibel gilt, werden die entsprechenden neutestamentlichen Passagen nicht wirklich einbezogen (mit Ausnahme des Foltertodes Jesu), was doch ein nicht unbedenkliches Ungleichgewicht im Sinne traditioneller Klischees darstellt. Andererseits ist den Werken die ökumenische Dimension durchaus präsent bis hin zur antijüdischen Gewaltgeschichte im christlichen Antisemitismus. Eine wichtige Bereicherung wäre diesbezüglich eine analoge jüdische bzw. judaistische Darstellung, wie das Judentum jene Problemtexte interpretiert und in seiner nachbiblischen Geschichte rezipiert hat. (Man denke nur an die Aqedatradition zu Gen 22; Gottes Verbot an die Engel, wegen der umgekommenen Ägypter beim Exo-

das Hymnen zu singen; das solidarische Exil der Schechina; aber auch an kurzschließende religionspolitische Aktualisierungen biblischer Eroberungsbilder wie „von Dan bis Beerscheba“.)

Wenigstens angesprochen (und sehr empfohlen) sei das dritte neuere Werk, das sich nochmals anders dieser Thematik annähert: Walter Groß/Karl-Josef Kuschel, *„Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?* Grünewald Verlag, Mainz 1992, wo der Alttestamentler Groß drei exemplarische Problemtexte (Jes 6; Jes 45,7; Ps 88) darstellt und der Systematiker, der mit seinem zweiten Standbein als Literaturwissenschaftler einen höchst anregenden Teil *„Literarische Perspektiven“* (Reinhold Schneider, Wolfgang Hildesheimer, Elie Wiesel und Hartmut Lange) bietet. In wohltuend kritischer Weise wird das heute so beliebte *„Theorem vom leidenden, schwachen und ohnmächtigen Gott“* (209) als Lösungsansatz gegenüber dem *„gewalttätigen Gott“* hinterfragt. Allen Werken merkt man an, daß die Hermeneutik der Gewalttexte der Bibel sowohl exegetisch als auch systematisch trotz allem noch relativ wenig entwickelt ist und noch großer interdisziplinärer Anstrengung innerhalb der Theologie bedarf.

Robert Oberforcher

David A. Hackett (Hg.), **Der Buchenwaldreport**. Bericht über das Konzentrationslager Buchenwald bei Weimar. Verlag C. H. Beck, München ²1997. 456 Seiten.

Gleich nach der Befreiung des Konzentrationslagers Buchenwald am 11. April 1945 wurde von einer Gruppe ausgewählter Häftlinge ein umfassender Bericht über das Konzentrationslager erstellt. Dies geschah auf Initiative des jüdischen US-Offiziers Albert G. Rosenberg, der als Leiter eines *intelligence teams* die Aufgabe hatte, Erkenntnisse über die Geschichte des Buchenwalder Konzentrationslagers und die Zustände im Lager zu sammeln. Zur Unterstützung der Arbeit gründeten die befreiten Lagerinsassen ein Komitee unter dem Vorsitz des Österreicherers Eugen Kogon (1903-1987), dessen Buch *„Der SS-Staat“* (1949) heute zu den Standardwerken über die NS-Diktatur gehört. Innerhalb von vier Wochen entstand ein umfassendes Manuskript. Dieses Material – das über Jahrzehnte hinweg als verschollen bzw. als in den amerikanischen Kriegsarchiven verschwunden galt – ist nun erstmals in seiner Gesamtheit in deutscher Sprache erschienen und stellt somit ein äußerst wichtiges Dokument zur Geschichte der NS-Diktatur dar. Der Herausgeber, Professor für Geschichte an der Universität von Texas, El Paso, garantiert im Vor-

wort zur deutschen Ausgabe, daß der Text „vollständig und ungekürzt“ erscheint und „in jeder Hinsicht genau dem Originalmanuskript“ entspricht. Er selbst hat versucht, jeden Namen und jedes historische Detail noch einmal aus anderen Zeugenaussagen oder Dokumenten zu überprüfen, so daß nur solide historische Fakten berichtet werden. Der Bericht ist demnach die Dokumentierung eines von Grunde auf korrupten und menschenverachtenden Systems, wobei Worte wie „brutal“ oder „grausam“ reine Hilfsörter bleiben. Unbeschreibliche Grausamkeit, Brutalität und Menschenverachtung standen in Buchenwald an der Tagesordnung. Es wird allerdings ebenso deutlich, daß auch das unmenschlichste System es nicht zustande bringt, die Menschlichkeit völlig zu vernichten. Der Buchenwald-Report zeigt, daß gerade die Opfer der Unmenschlichkeit durch ein Höchstmaß an Menschlichkeit zu den Siegern wurden. Der erste Teil des Berichtes gibt eine Zusammenfassung über das Konzentrationslager Buchenwald bei Weimar. Die SS und deren Machtstrukturen im Lager werden genau geschildert. Des weiteren werden die Lebens- und Arbeitsverhältnisse der Häftlinge dargestellt, die sanitären Zustände, Strafaktionen, die Brutalität der SS und deren Helfershelfer. Schließlich wird das dramatische Ende des Lagers und dessen Befreiung durch die US-Streitkräfte im April 1945 dokumentiert. Genaue statistische Angaben über Häftlingszahlen, Zugänge, Entlassungen und Sterbefälle und deren Nationalitäten ergänzen den Bericht. Dazu kommen die Erfahrungsberichte von ca. 120 Häftlingen. Das Schlemmerleben und die Korruption der SS wird dabei ebenso geschildert wie der Aufbau des antifaschistischen Kampfes der einzelnen Nationalitätsgruppen des Lagers. Das Lagerleben, die Arbeitskommandos, die Lagerstrafen, Sonderaktionen und -einrichtungen in Buchenwald zeichnen akribisch genau ein Tagebuch des Schreckens, ein Dokument menschlicher Grausamkeit.

Herbert Winklehner

Peter Hertel (Hg.), **Mit dem Gesicht zur Welt.** Echter Verlag, Würzburg 1996. 180 Seiten.

Der katholische Journalist Peter Hertel legt in diesem Buch eine Reihe von Interviews vor, die er in den Jahren 1992-1995 mit – wie es im Einführungstext heißt – „glaubwürdigen Persönlichkeiten“ geführt hat, die in ihrem jeweiligen religiösen Umfeld jedoch eine besondere Stellung einnehmen oder als „Außenseiter“ gelten dürften. Es geht ihm dabei um „die Verbindung zwischen einem offenen Glauben und dem Bemühen um eine menschenwürdige Gesellschaft“.

Die Reihe der ursprünglich im NDR gesendeten Interviews beginnt mit dem katholischen Theologen *Johann Baptist Metz*, der als Vertreter der neuen „Politischen Theologie“ gilt. Kern seiner Gedanken ist es, „in einer Zeit der religionsfreundlichen Gottlosigkeit“ die in der jüdisch-christlichen Tradition wurzelnde Gottesthematik anzusprechen. Im Interview „Das Kreuz im Rücken“ mit *Wolfgang Huber*, Bischof der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg, geht es um die „politische Verantwortung protestantischer Existenz“ und um die Zukunft der Kirche angesichts von Orientierungsverlust und weitgehender Entchristlichung im Osten Deutschlands. Mit der niederländischen Katholikin *Catharina J. M. Halkes* wird eine der bedeutendsten Vertreterinnen der feministischen Theologie vorgestellt. Das Interview trägt den provokanten Titel „Überwindet die römische Ketzerei!“. Diese sieht sie in der „Behauptung, daß eine *Frau* Christus nicht ‚in persona Christi‘ repräsentieren kann“. *Hans Küng* konstatiert in der globalen Perspektive der Weltreligionen einen ihnen allen gemeinsamen „minimalen Grundkonsens bezüglich verbindender Werte, unverrückbarer Maßstäbe und moralischer Grundhaltungen“. In „Auschwitz ist nicht das letzte Wort“ werden von *Schalom Ben-Chorin* mit zuweilen anekdotischer Leichtigkeit die Tiefen der miterlebten Geschichte ausgelotet. Der Beitrag „Vater vergib!“ von *Paul Oestreicher*, anglikanischer Domkapitular von Coventry, trägt ebenfalls biographische Züge. Der deutsche und zugleich britische Staatsbürger setzt den Hauptakzent auf die Überwindung von Feindschaft und Konflikten. Sehr persönlich gefärbt ist das Gespräch mit *Maria Jepsen*, der Hamburger evangelisch-lutherischen Bischöfin. Ihr kirchliches Amt, die feministische Theologie, ihre besondere Beziehung zum Judentum und das Sich-Einbringen in das soziale und politische Geschehen der Welt bilden die Schwerpunkte. *Eugen Drewermann* bekundet in „Durch die Angst hindurchgehen“, daß die Denkungsart des Existentialismus bis heute sein „geistiges Terrain“ geblieben ist. *Johannes Rau*, der damalige Ministerpräsident von Nordrhein-Westfalen, bekennt in „Der steinige Weg der Befreiung“, wie sich Politik und Glaube für ihn verbindet. Es sei zu lernen, „daß das Evangelium als befreiende Botschaft uns auch in den kalten Wind der Welt stellt“. *Annemarie Schönherr* sucht ihren Weg als Theologin und den der Kirche in der ehemaligen DDR differenziert zu beurteilen. Einst vom Idealismus der Sozialisten beeindruckt, sehnt sie sich nicht nach dem existierenden Sozialismus, wohl aber danach, „daß die alten Ideale weiterleben, nach denen die Väter des Sozialismus angetreten sind“, welche sie in Gerechtigkeit, Frieden und Naturbewahrung sieht. Den Abschluß bildet der aus der Schweiz stammende Soziologe *Franz-Xaver Kaufmann* mit einer kritischen religionssoziologischen Betrachtung der

gesellschaftlichen Situation in Deutschland unter dem Titel „Askese ist die Chance“. Den einzelnen Interviews ist jeweils eine kurze, prägnante Charakterisierung des Gesprächspartners vorangestellt. Ein Register der wichtigsten Begriffe und Namen, die in den Gesprächen vorkommen, beschließt das Buch.

Gottfried Mehnert

Fritz Hofmann/Peter Schmieder, **Benno Elkan**. Ein jüdischer Künstler aus Dortmund. Klartext Verlag, Essen 1997. 128 Seiten.

Obwohl Benno Elkan (1877-1960) Werke geschaffen hat, die weltbekannt sind, so die große Menorah, die seit 1966 gegenüber der Knesset in Jerusalem steht, und den großen Bronzeleuchter in der Londoner Westminster Abbey, gehört er zu jenen jüdischen Künstlern, die in Deutschland zuwenig Beachtung finden. Diesem Mangel will der vorliegende Bildband abhelfen, indem er vor allem die Arbeiten zeigt, die sich heute in seiner Geburtsstadt Dortmund befinden. Damit wird ein zwar wichtiger Ausschnitt aus dem Lebenswerk Elkans erfaßt, aber ein Überblick über das Gesamtwerk Elkans nicht gegeben. Wer sich näher mit Elkan befassen will, kommt nicht an der glänzenden Studie von Hans Menzel-Severing vorbei *„Der Bildhauer Benno Elkan“*, im Verlag des Historischen Vereins Dortmund/Ruhfus, 1980. Dort finden sich eine ausführliche Biographie Elkans, eine Einführung in sein Werk, Betrachtungen über das jüdische Geisteserbe Elkans und ein Werkkatalog. Neben einigen Porträtzeichnungen hat Elkan vor allem Grabdenkmäler, Medaillen, Plaketten, Bronzeporträts und Leuchter angefertigt. Er mußte 1933 Deutschland verlassen und ging nach London, wo er 1960 starb. Nach dem Krieg war er öfter wieder in Deutschland und hat auch mit seiner Heimatstadt Dortmund viele Kontakte gepflegt.

Der gut aufgemachte Bildband von Hofmann/Schmieder zeigt einige Skizzen, Grabmäler auf dem Ostfriedhof in Dortmund, einen eindrucksvollen Christuskopf (1905), der ehemals für eine Grabstätte bestimmt war und heute in der Marienkirche in Dortmund zu sehen ist, Büsten u. a. von Alfred Flechtheim, Carl Valentin und Walther Rathenau, eine Liegende (1922), Medaillen mit Porträts u. a. von Wilhelm Leibl, Frank Wedekind und Gustav Mahler und das Tonmodell eines Mahnmals für die wehrlosen Opfer des Bombenkriegs (1959). Am Ende erweitert der Bildband die Perspektive weit über Dortmund hinaus und zeigt einige hervorragende Photos der Menorah, die zum Symbol des Staates Israel geworden ist. Mit der Menorah, auf der wich-

tige Szenen und Gestalten der jüdischen Geschichte und Themen jüdischen Lebens dargestellt sind, wollte der Bildhauer *eine Symphonie jüdischer Geistigkeit* schaffen. Auf den letzten Bildern sehen wir den Aufstand im Warschauer Getto und die Pionierarbeit der Chaluzim. Nicht erwähnt ist, daß die ursprüngliche Darstellung Salomos mit Schulamith nicht auf dem Leuchter angebracht werden durfte, weil sie der Orthodoxie zu erotisch erschien. Statt des beanstandeten Paares ist nun Salomo allein dargestellt.

Elkan gehört sicher nicht zu den Avantgardisten des 20. Jahrhunderts und auch nicht zu den Hauptvertretern der Moderne. Aber er war ein vielseitiger und begabter Künstler, der in der Skulpturtradition des 19. Jahrhunderts stand und große handwerkliche Fähigkeiten besaß. Im Verlauf seines Lebens hat er sich mehr und mehr jüdischen Themen zugewandt. Die eindrucksvolle Dortmunder Publikation kann dazu beitragen, daß Elkan größere Aufmerksamkeit in Deutschland findet.

Werner Trutwin

Imre Kertész, **Ich – ein anderer**. Roman. Aus dem Ungarischen von Ilma Rakusa. Rowohlt Berlin Verlag, Berlin 1998. 127 Seiten.

Ein schmales, unscheinbares Buch liegt hier vor, dessen Lektüre ein hohes Maß an Konzentration erfordert. Ganze Passagen sind wieder und wieder zu lesen, um die Gedanken in ihrer Tiefe auszukosten. Am Ende bleibt allein die Suche eines Davongekommenen – die Suche nach Orten, nach Geschichte, nach einem Weg in einer unübersichtlichen Zeit. Für Imre Kertész ist Auschwitz das Menetekel. Ohne Auschwitz, sagt er, wäre er als Schriftsteller gar nicht vorhanden. Das macht seine Existenz so tragisch und absurd zugleich. „*Ich bin das unverbesserliche Kind von Diktaturen, meine Besonderheit ist das Gebrandmarktsein.*“ Kertész hat erneut einen Einblick in seine Welt zugelassen. „Momentaufnahmen des belichteten Gedächtnisses“ nennt er diese Beobachtungen, die Fortsetzung seines vor fünf Jahren erschienenen „Galeerentagebuchs“ mit ausgewählten Aufzeichnungen aus dreißig Jahren (1961 bis 1991). „Ich – ein anderer“ bringt Ausschnitte aus den Jahren danach, bis 1995, die vielfach als Jahre eines Neubeginns verstanden wurden. Doch Kertész ist viel zu skeptisch (und melancholisch), um an einen wirklichen Wandel, eine Besinnung des Menschen, zu glauben. Er beobachtet das genaue Gegenteil. In Ungarn sei der Mensch mit seinen Schwächen und Abgründen noch kenntlicher geworden. Der Totalitarismus hat ganze Arbeit geleistet. Der Mensch ist sich selbst entfremdet und weiß nicht mehr, was sein Dasein prägen könnte. Die kapitalistische Gegenwart zeichnet er als wackliges Kartenhaus. Ein

Windhauch genügte und Anarchie wäre die Folge. Und er wundert sich über den Hochmut der Selbstgewissen, der Täter also.

Kertész' Gedankenwelt, seine Existenz als Schriftsteller, ist allein vor dem Hintergrund von Auschwitz zu verstehen. Noch wichtiger ist ihm freilich die Erkenntnis: Unser Zusammenleben ist nur vor diesem Abgrund zu erfassen. „Die moderne Mythologie beginnt mit einem gigantischen Negativum: Gott hat die Welt erschaffen, der Mensch hat Auschwitz erschaffen. *Vergessen wir nicht, daß man Auschwitz keineswegs wegen Auschwitz liquidierte, sondern weil das Kriegsglück umschlug; auch ist seit Auschwitz nichts geschehen, was wir als Widerlegung von Auschwitz hätten begreifen können.*“ Der Zivilisation wurden die Richtlinien entrissen, das ist der Ausgangspunkt für Kertész' Denken. Und so findet er es ganz folgerichtig, eine Identität nie gefunden zu haben. Viel ist vom ‚Abgrund zwischen mir und mir‘ die Rede, vom Gefühl des ‚Ausgeliefertseins‘, vom ‚Fremdsein in der Welt‘. Doch es bewegen ihn auch Gedanken über Liebe und Tod und den Sinn des Lebens, Fragen über sein Judentum und den ewig grassierenden Antisemitismus, Fragen, die an die Wurzel des Seins reichen. „Wovor fürchtest du dich, wo du doch weißt, daß du sterblich bist?!“ Passagenweise klingt es wie ein geistesgeschichtliches Testament – Abschied von dieser Welt, Ausblick in eine Zeit danach. Ein Buch über die Vergänglichkeit, bedrückend, entrückt, untröstlich, selten heiter, manchmal zart ironisch. Kertész erklärt seine Welt, seine Gedanken. Er gibt Erklärungen, doch alles bleibt offen, rätselhafter als zuvor.

Stefan Berkholz

Robin Ostow, **Juden aus der DDR und die deutsche Wiedervereinigung – Elf Gespräche.** Wichern Verlag, Berlin 1996. 205 Seiten.

Die Autorin, Historikerin aus dem kanadischen Toronto, hatte sich bereits Mitte der achtziger Jahre während eines Studienaufenthaltes in der DDR mit Geschichte und Gegenwart der dortigen jüdischen Gemeinden vertraut zu machen bemüht. Die Interviews von 1988 sind unter dem Titel „*Jüdisches Leben in der DDR*“ im Jüdischen Verlag Frankfurt/M. erschienen. 1991 interviewt die Autorin erneut einige ihrer früheren Gesprächspartner und -partnerinnen (8-17). Bei den *elf Gesprächen* interessierte sie vorrangig, wie jene (darunter zwei, die zu DDR-Zeiten Vorsitzende einer jüdischen Gemeinde waren) die „Wende“, die Zeit des politischen Umbruchs und gesellschaftlichen Wandels, erlebt haben und auf dem Hintergrund ihrer jeweiligen DDR-Biographien betrachten. Ebenso wollte Ostow in Erfahrung bringen, wie und wo sie ihren Platz in der neuen Gesellschaft sehen und wie sie heute ihr Leben

in der früheren DDR beurteilen. Die Antworten sind so verschieden wie die Befragten. Aus unterschiedlichen Erfahrungen resultierende Rückblicke auf die DDR stehen da ebenso nebeneinander wie Erlebnisberichte aus der Zeit der „Wende“ und Versuche einer Standortbestimmung im eben vereinigten Deutschland. Doch es sind nicht allein je individuelle Antworten, die hier gegeben sind, es sind vor allem persönliche und mitunter ins Private reichende Lebenszeugnisse. Heute erwecken sie indessen zuweilen fast den Eindruck, aus einer längst vergangenen Zeit zu sein. In der Summe wollen und können sie keine „Geschichte der Juden oder der jüdischen Gemeinden in der DDR“ sein und auch keinen Abriß einer solchen Geschichte liefern. Gleichwohl gehören sie zu dem, was man „oral history“ zu nennen pflegt. Zukünftige Historiker werden hier Zeugnisse finden, die ihnen, wenn schon keinen Schlüssel zur Deutung, so doch Interpretationshilfen an die Hand geben. Als einen solchen Beitrag zur „oral history“ will die Autorin ihr Buch auch verstanden wissen. Im Nachwort (199-205), geschrieben nach einer erneuten Reise (1995), kommentiert sie nicht nur die Gespräche, sondern versucht ebenso eine nicht durchweg glückliche Wertung und Einordnung in den Gesamtzusammenhang der Geschichte. Neue, zu Literatur verdichtete Gespräche sind aus dem dritten Besuch nicht hervorgegangen, wohl aber kurze „Nachworte“ zu den einzelnen Gesprächen. Ist der Erkenntniszuwachs aus diesem zeitversetzt erschienenen Buch auch sehr gering, so wird es als „oral history“ indessen sicher seine Bedeutung behalten.

Stefan Schreiner

Gabriele Rosenthal (Hg.), **Der Holocaust im Leben von drei Generationen.** Familien von Überlebenden der Schoa und von Nazi-Tätern. Psychosozial-Verlag, Gießen 1997. 450 Seiten.

Obgleich sich das gesellschaftliche und familiäre Gespräch über die Judenverfolgung enorm dynamisiert hat, ist die innerfamiliäre Kommunikation über den Nationalsozialismus in Israel und Deutschland bis dato ein weithin unerforschtes Terrain geblieben. *Der Holocaust im Leben von drei Generationen* sucht diese Leerstelle zu füllen. Es sind die Resultate eines wissenschaftlichen Projekts der Deutschen Forschungsgemeinschaft zur NS-bezogenen Biographie- und Familienforschung unter Leitung von Gabriele Rosenthal. Anhand von ausgewählten Fallbeispielen werden die Verarbeitung der Lebensgeschichten und der innerfamiliäre Dialog von drei Generationen in Familien von NS-Tätern sowie von jüdischen Emigranten und Überlebenden des Holocaust vergleichend untersucht.

Die Forscher gelangen zu dem Ergebnis, daß in Täter- und Opferfamilien zunächst scheinbar ähnliche psychosoziale Symptome zum Vorschein kommen: besonders starke intergenerative Identifikationen und Bindungen, Anklagen, Selbsthaß und Mechanismen der Erinnerungsabwehr, Schuldgefühle und vornehmlich institutionalisiertes Schweigen über die belastenden „Familiengeheimnisse“. Jenen analogen Symptomen weisen die Autoren allerdings grundlegend divergierende Funktionen und Ursachen zu. Diese bedingen zudem gänzlich verschiedene psychosoziale Dynamiken. Während beispielsweise der Sohn eines vermutlichen NS-Täters sich mit der eigenen potentiellen Täterschaft peinigt, die wahren Täter aber entschuldigt oder gar die wahren Opfer anklagt, kämpft die Tochter einer Schoa-Überlebenden mit ihrer unterdrückten Anklage gegen ihre Mutter, wirft ihr unterschwellig Kollaboration mit den Nazis vor und ringt deshalb mit Schuldgefühlen ganz anderer Art. Überlebende haben nicht selten Schuldgefühle, weil sie überlebt haben; ihre Nachkommen können sich schuldig dafür fühlen, daß sie nicht in der Lage sind, die Vergangenheit und das Leiden ihrer Eltern aufzuheben. Auch eine extreme Angst, ermordet zu werden, findet sich bei Kindern und Enkeln sowohl von Überlebenden als auch von Tätern. Trennungen wiederum rufen bei Opferfamilien nicht selten Todesängste hervor. Gegensätze offenbaren sich nicht zuletzt in den dominanten Inhalten des familialen Dialogs. Treten gerade in den Familien der Überlebenden die Themen der „Stärke“ und des „Widerstandes“ in den Vordergrund, wird in Familien von Tätern die Opferrolle der Familienangehörigen strapaziert. Diese strukturellen Unterschiede zwischen Opfer- und Täterfamilien basieren der Untersuchung zufolge wesentlich auf den Familienvergangenheiten vor 1945. Zudem wurde generell die Beobachtung gemacht, daß je geschlossener oder verdeckter der Dialog in der Familie ist, desto nachhaltiger wirkt sich die Familienvergangenheit auf die Kinder- und Enkelgenerationen aus. Der Aufbau der Studie erschließt sich allerdings kaum. Seine mögliche Systematik wird nicht erklärt. Der Leser fühlt sich in die einzelnen Kapitel unvermittelt ‚hineingeworfen‘. Auch das Ungleichgewicht im Hinblick auf die Auswahl der dargestellten Familien – unter ihnen nur eine einzige westdeutsche bei einer insgesamt klaren Mehrheit derjenigen von Überlebenden und Verfolgten – wird nicht begründet. Darunter leidet die Überzeugungskraft des Vergleichs. Schließlich wird der Anspruch, den „konstitutiven Einfluß“ unterschiedlicher familienbiographischer Verläufe und Verarbeitungen nach 1945 in Interaktion mit der Entwicklung des jeweiligen „öffentlichen Dialogs“ zu begreifen, nicht befriedigend eingelöst. Der spezifische politisch-kulturelle Horizont in Israel, der Bundesrepublik und der ehemaligen DDR wird zum Teil nur grobmaschig

einbezogen. Konkrete politische Veränderungsprozesse und ihre Bedeutung für den familialen Dialog über die Vergangenheit werden kaum erfaßt. Dennoch bietet das Buch fruchtbare Einsichten, die dem künftigen Dialog der Generationen – und seiner wissenschaftlichen Reflexion – dienlich sein können.

Lars Rensmann

Alfons Schulz, *Drei Jahre in der Nachrichtenzentrale des Führerhauptquartiers*. Christiana Verlag, Stein am Rhein 1996. 274 Seiten.

Alfons Schulz war einer von 18 Soldaten, die als Funker, Telefonisten oder Betriebsfernsprecher im Nachrichtenbunker Hitlers beschäftigt waren. Als solcher hatte er einen außergewöhnlich nahen Einblick in die Kriegführung Hitlers. Er konnte aus unmittelbarer Nähe Hitler, Göring, Himmler, Goebbels, Jodl, Keitel und andere beobachten. Schulz war nicht nur kein Mitglied der NSDAP, sondern praktizierender Katholik aus den Reihen der von den Nazis verpönten und bald aufgelösten „Katholischen Jugend“. Seine technischen Fähigkeiten machten ihn bald unentbehrlich. So wurde er überall dort eingesetzt, wo der „Führer“ gerade sein Hauptquartier aufschlug, sei es in der Wolfsschanze in Ostpreußen, auf seinem Berghof, bei Winitza in der Ukraine oder in der „Anlage Wiesenthal“, von der aus Hitler im Dezember 1944 für kurze Zeit die Ardennenoffensive leitete. Nach Kriegsende wurde Schulz interniert. Daß er im „Führerhauptquartier“ gedient hatte, trug ihm jahrelange Verhöre und Nachforschungen ein. Es wäre interessant zu wissen, warum ein Zeitzeuge ersten Ranges wie Schulz erst mit einer Verspätung von fünf Jahrzehnten (1996) sein Buch veröffentlichte. Zwar läßt sich nicht sagen, er hätte grundlegend Neues oder bisher kaum Bekanntes veröffentlicht. Hier und da stößt man jedoch auf bisher unbekannte Details, die in ihrer brutalen Einfachheit so noch nicht beschrieben wurden. Im Kapitel „*Geheime Verbrechen*“ (98) erzählt der Verfasser, wie Mitte Mai 1942 sein Kamerad, Walter Meindresch, totenbleich und sich übergebend vom Nachtdienst zurückkehrte. „*In der fraglichen Nacht hatte er (Meindresch) ein Gespräch zwischen Himmler und Bormann mitgehört. In diesem brachte der Reichsführer eine ‚erfreuliche Nachricht‘ aus Auschwitz für den Führer. Wieder seien dort plangemäß 20 000 Juden liquidiert, – er verbesserte sich – evakuiert worden.*“ Bormann hätte ihn darauf wütend angefahren und scharf darauf hingewiesen, daß solche Meldungen nur schriftlich durch Kuriere, ihm persönlich zur Weiterleitung an den Führer, zugestellt werden dürften. Er verbat sich energisch jegliche weitere Benachrichtigung über dieses Thema auf anderen Wegen. Meindresch

war derart schockiert, daß er krank wurde, war er sich doch bewußt, daß es hier um eines der meist gehüteten Geheimnisse und Verbrechen der Nazizing und daß das unerlaubte Wissen den Tod bringen konnte. Nach dem Attentat auf Heydrich (Mai 1942) begann die Massenvernichtung im Osten auf hohen Touren zu laufen. Schulz war es während seiner drei Jahre im Hauptquartier auch gelungen, eine Reihe von historischen Fotos zu machen, z. B. mit Mussolini, Antonescu, Mannerheim, dem bulgarischen König Boris, Ribbentrop und anderen. Der Sohn von Alfons Schulz ist Historiker, und er war es offenbar, der seinen Vater dazu brachte, dieses Zeitzeugnis abzulegen.

Reuven Assor

Berichte

Slowakische Bischöfe bitten um Vergebung für Judenverfolgung

Im Anschluß an das Vatikan-Dokument zur Schoa haben die katholischen Bischöfe der Slowakei die „jüdischen Schwestern und Brüder“ um Vergebung für alle Verfolgungen gebeten, die Juden auf dem Gebiet der Slowakei erleiden mußten. In einer Erklärung der Bischofskonferenz wird vor allem der Juden-deportation während des Zweiten Weltkriegs gedacht. Einige Mitglieder der slowakischen Nation hätten aktiv an diesen Deportationen mitgewirkt, „viele sahen schweigend zu“, bedauern die Bischöfe. Die katholischen Bischöfe fordern eine „unvoreingenommene Untersuchung“ der Geschichte der Juden und der Judenverfolgung in der Slowakei. Mit der jetzt ausgesprochenen Entschuldigung wolle man „einen ersten Schritt tun“. Der Episkopat appelliert an alle Gläubigen und Bürger, sich diesem Akt des Gedenkens und der Buße anzuschließen und alle Vorurteile gegenüber dem jüdischen Volk zu überwinden. Wer sich mit der Geschichte des Judentums in der Slowakei auseinandersetze, rühre an eine „schmerzende Wunde“, betonten die Bischöfe. Vor dem Zweiten Weltkrieg hätten in der Slowakei Tausende von Juden gelebt. Noch heute seien Straßen und ganze Stadtviertel nach ihnen benannt. In nahezu allen Städten stünden noch Synagogen. „Viele Gebäude blieben, die Menschen sind jedoch verschwunden“, wird in der Erklärung bedauert. Der heute unabhängige slowakische Staat und auch die katholische Kirche des Landes müßten auf „festen Grundmauern“ gebaut werden. Dazu gehöre auch eine unvoreingenommene Untersuchung des historischen Schicksals der jüdischen Bevölkerung im Land.

Besonders umstritten auch unter Katholiken ist nach wie vor die Rolle und die Mitschuld des katholischen Priesters und Staatspräsidenten *Jozef Tiso*, der von 1939 bis 1945 an der Spitze des von Hitlers Gnaden errichteten ersten slowakischen Nationalstaates gestanden hatte. Im Jahre 1939 lebten in der Slowakei 89 000 Juden (vier Prozent der Gesamtbevölkerung). Ab 1939 wurden sie nach und nach aus dem gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben verdrängt. Dann kam es zu den strengen Judengesetzen und zu den Deportationen des Jahres 1942, in deren Verlauf ein Großteil der jüdischen Gemeinschaft in Konzentrationslager verschleppt wurde. Nur wenige überlebten. Nach dem Krieg zählte die jüdische Gemeinschaft in der gesamten Tschechoslowakei nur noch 3000 Mitglieder. Die Judendeportationen waren zwar unter dem Druck aus Berlin erfolgt, aber ohne unmittelbare Mitwirkung der Deutschen, denn die Slowakei war nicht besetzt. Historiker verweisen darauf, daß sich die Regierung und das Parlament der damaligen Slowakei offen und programmatisch zu christlichen Grundsätzen bekannten. Von den 63 Abgeordneten des slowakischen Parlaments waren etwa ein Viertel Priester. Der Vatikan intervenierte über seinen Nuntius in Preßburg mehrmals für einen Stopp der Auslieferung der slowakischen Juden an die Deutschen. Tiso sagte daraufhin in einem Brief an den Papst den Juden seinen Schutz zu, doch die Abtransporte liefen dennoch weiter. Auch nach dem Krieg, unter dem stalinistischen Regime zu Beginn der fünfziger Jahre, kam es zu antisemitischen Schauprozessen. Wieder wurden Juden unschuldig verurteilt und hingerichtet.

Die Erinnerung an diese traurigen Kapitel der slowakischen Geschichte begann schon vor der politischen Wende von 1989. Im Herbst 1987 verfaßte eine Gruppe slowakischer Schriftsteller, Publizisten, Künstler, Historiker, Wissenschaftler und kirchlicher Aktivisten im Untergrund eine Stellungnahme. Darin wurden die Judendeportationen beklagt und die Verwandten und Nachkommen der Opfer um Vergebung gebeten. Diese Erklärung konnte damals nur illegal verbreitet und nur im Ausland veröffentlicht werden. Einer der Unterzeichner war der damalige „Geheimbischof“ und heutige Bischof von Nitra, Kardinal *Jan Korec*. 1990 veröffentlichte die damalige Tschechoslowakische Bischofskonferenz zwei Stellungnahmen, in denen sie Bedauern über Judenverfolgungen äußerte, die Auseinandersetzung mit diesen Kapiteln der slowakischen Geschichte forderte und zur Überwindung aller Formen des Antisemitismus aufrief. 1991 entschuldigten sich Nationalrat und Regierung der – damals noch nicht unabhängigen – Slowakei für die an den Juden während des Zweiten Weltkriegs begangenen Verbrechen. (*KIPA*)

Italien: Mitschuld der Kirche an der Schoa

Die katholische Kirche in Italien hat gegenüber Vertretern der jüdischen Gemeinden erstmals ein Schuldbekenntnis zu ihrer Rolle bei der Schoa abgelegt. Das Dokument, in Form eines Briefes vom 16. März 1998, war unter anderem vom Leiter des Sekretariats der Bischofskonferenz, Erzbischof *Giuseppe Chiaretti*, und dem für Ökumene und interreligiösen Dialog zuständigen Bischof *Alberto Ablondi* unterzeichnet worden. In dem Brief sprechen die Bischöfe vom Antisemitismus als einer „dunklen Seite in der jüngeren Geschichte unseres Landes“. Zur Rolle der Kirche stellen sie fest: „Die kirchliche Gemeinschaft hat es nicht verstanden, die Energien zu mobilisieren, die ausreichend gewesen wären, das euch widerfahrne Unrecht zu denunzieren und mit der notwendigen Kraft zu bekämpfen.“ Dazu beigetragen habe „auch eine seit langem gepflegte unkritische Übernahme einer irrigen und ungerechten Auslegung der Heiligen Schrift“. Weiter heißt es in dem Dokument, die Bischöfe erinnerten mit tiefer und bewußter „Reue“ – im italienischen Wortlaut wird das hebräische Wort „Teshuva“ gebraucht – an diese Ereignisse. Gleichzeitig betonten sie, daß auch in Italien zahlreiche Priester und Ordensleute versucht hätten, mit tätiger christlicher Nächstenliebe das auszugleichen, was an prophetischem Mut gefehlt habe. Doch dies habe nicht ausgereicht, um der Katastrophe Einhalt zu gebieten. An einer anderen Stelle des Textes heißt es, die Kirche habe nicht die Absicht, sich der Verpflichtung zu entziehen, die oft schmerzliche Wahrheit der Fakten und der Verantwortung anzuerkennen. Es sei Aufgabe der Historiker, die Wahrheit über die Geschehnisse zu rekonstruieren.

Tullia Zevi, Vorsitzende der Vereinigung der jüdischen Gemeinden Italiens, wertete das Schreiben als ein „bewegendes und mutiges Dokument“ und nannte es „einen der besten Texte zu diesem Thema“. Der Brief ist auf jenen Tag datiert, an dem im Vatikan das Dokument „Wir erinnern uns: Nachdenken über die Schoa“ erschienen ist. Der in italienischer Sprache verfaßte Text wurde den jüdischen Vertretern in Rom, unter ihnen auch Oberrabbiner *Elio Toaff*, von einer Delegation der Bischofskonferenz überreicht. (KIPA)

Felix-Nussbaum-Haus in Osnabrück eröffnet (16. Juli 1998)

Das vom amerikanischen Architekten Daniel Libeskind gestaltete Museum zeigt die größte Sammlung von Werken des jüdischen Malers Felix Nussbaum. Das Œuvre des in Auschwitz ermordeten Künstlers wurde 1993 vom

Bundesministerium des Innern als ein „*Werk von nationaler Bedeutung*“ qualifiziert und somit als nationales Kulturgut erklärt.

Felix Nussbaum, 1904 in Osnabrück geboren, studierte in den zwanziger Jahren freie und angewandte Kunst in Hamburg und Berlin. Bereits gegen Ende des Jahrzehnts und in den frühen dreißiger Jahren feierte er große Ausstellungserfolge in Berliner Galerien. In seinen zu dieser Zeit entstandenen Familienporträts, Selbstbildnissen, Städte- und Landschaftsansichten setzte er sich mit den Werken Vincent van Goghs und Henri Rousseaus auseinander. In Anerkennung seines Werkes erhielt Nussbaum 1932 ein Villa-Massimo-Stipendium in Rom. Die Machtergreifung der Nationalsozialisten 1933 verhinderte seine Rückkehr nach Deutschland. Nussbaums Weg führte fortan, gemeinsam mit seiner Lebensgefährtin und späteren Ehefrau, der jüdisch-polnischen Malerin Felka Platek, über Italien in die Schweiz nach Frankreich und Belgien. Nussbaums Arbeiten aus dieser Zeit – darunter außergewöhnliche Selbstporträts – künden von zunehmender künstlerischer Isolation und persönlicher Angst vor Verfolgung und Ausweisung.

Nach dem Einmarsch der deutschen Truppen in Belgien wurde Felix Nussbaum 1940 verhaftet und im südfranzösischen Lager Saint Cyprien interniert. Ihm gelang jedoch die Flucht aus einer Kaserne in Bordeaux. 1942 tauchte er zusammen mit seiner Frau in Brüssel unter. 1944 wurden beide entdeckt, nach Auschwitz deportiert und ermordet. Nussbaums Werke setzten sich ab 1940 symbolhaft und in unvergleichlicher Weise mit dem Grauen des Holocaust auseinander.

Die Anfänge der Felix-Nussbaum-Sammlung in Osnabrück gehen auf das Jahr 1970 zurück. 1971 erfolgte die erste umfassende Ausstellung mit Werken des Künstlers in der Osnabrücker Dominikanerkirche. Mitte der achtziger Jahre wurden seine Arbeiten einem internationalen Publikum in Einzelausstellungen in New York, Jerusalem, Manchester und im französischen Angers vorgestellt. Mit 100 Werken fand 1990 die bis dahin größte Einzelausstellung Nussbaums im Kulturgeschichtlichen Museum Osnabrück statt.

Informationen: Heiko Mitlewski, Amt für Kultur und Museen, Öffentlichkeitsarbeit, Dominikanerkloster, 49076 Osnabrück, Tel. 0541/323-3045, Fax 0541/323-2707.



Felix Nussbaum: Selbstbildnis mit Judenpaß (nach 1943).

Foto: Presse- und Informationsamt
der Stadt Osnabrück

Hermann Levin Goldschmidt (1914-1998)

Am 29. März 1998 verstarb in Zürich der Philosoph Dr. Hermann Levin Goldschmidt im 84. Lebensjahr. 1914 in Berlin geboren, emigrierte er 1938 in die Schweiz. Als einer der wenigen Überlebenden der liberalen deutsch-jüdischen Kultur studierte er Philosophie an der Universität Zürich, die bereits 1939 seine Arbeit *„Der Geist der Erziehung bei Jeremias Gotthelf“* als Preisschrift auszeichnete. 1941 promovierte er bei Eberhard Griesebach mit dem Thema *„Der Nihilismus im Lichte einer kritischen Philosophie“*. In den folgenden Jahren befaßte er sich mit der modernen jüdischen Philosophie von Buber, Baeck, Rosenzweig und Hermann Cohen. An ihren Versuch, die Grundlehren des Judentums im Geiste der Neuzeit weiterzuentwickeln, knüpfte er mit dem von ihm erarbeiteten Denksystem der „Dialogik“ an, das er 1948 als *„Philosophie als Dialogik“* veröffentlichte. 1952 erhielt er seine Einbürgerung und gründete noch im gleichen Jahr das „Freie Jüdische Lehrhaus Zürich“ (FrRu 6[1953/54]58; zur Zehn-Jahresfeier: FrRu 13[1960/61]74). Ziel des Lehrhauses war, in der Tradition von Franz Rosenzweig und Martin Buber, jüdisches Wissen und jüdische Kultur zu vermitteln und zu fördern. In diese Zeit fallen zahlreiche Aufsätze und Bücher Goldschmidts: *Die Reich-Gottes-Botschaft des Judentums*, in: Für ein jüdisches Lehrhaus, Zürich 1954 (FrRu 9[1956/57]70), *Die Frage der jüdischen Zukunft*, in: Deutsche Universitätszeitung 12 (28.6.1956) 8 f., *Leo Baeck – Beispiel und Botschaft. Von Moses Mendelssohn zu Franz Rosenzweig*, in: FrRu 12(1959/60)39-40, *Das Vermächtnis des deutschen Judentums* (FrRu 11[1958/59]108), *Abschied von Martin Buber* (FrRu 18[1966]127).

Als nach dem II. Vatikanischen Konzil der Dialog der katholischen Kirche mit dem Judentum einsetzte, war Hermann Levin Goldschmidt einer der ersten ernsthaften Gesprächspartner. Ihn interessierte jedoch nicht das Politische, sondern das echte Religionsgespräch, wie die Titel weiterer Publikationen belegen: *Weil wir Brüder sind. Biblische Besinnung für Juden und Christen* (FrRu 27[1975]137-138) und *Heilvoller Verrat. Judas im Neuen Testament*, Goldschmidt/Limbeck (FrRu 28[1976]82). Von seiner aufrichtigen Dialogbereitschaft zeugt auch seine Rede vom 14.9.1974 bei der 2. Podiumsdiskussion auf dem 84. Deutschen Katholikentag in Mönchengladbach zum Thema *Die Erwartung der Herrschaft Gottes im Judentum und Christentum und die Konsequenz* (FrRu 26[1974]73-74), in der er in einfacher, klarer Spra-

che Differenzen und Gemeinsamkeiten benannte und dennoch zu dem Schluß kam: „... es ermutigt, daß wir bei soviel Verschiedenheit dermaßen verbunden sind, und nicht bloß von außen, auch von innen.“

Hermann Levin Goldschmidt war ein äußerst empfindsamer Mensch und Denker. Er konnte es nicht ertragen, wenn Christen neutestamentliche Stellen antijüdisch interpretierten. Er trat diesen „blinden Christen“ mit eigenwillig-geistvollen Deutungen des Neuen Testaments entgegen. Berühmt geworden ist u. a. seine ökumenische Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11-32). Die Christen – so drückte er sich aus – sollten mehr auf den daheim gebliebenen älteren Sohn (= das jüdische Volk) achten. Es sei bei ihnen ein zu festgefügtter Brauch, daß sie den jüngeren Sohn, der ein Lasterleben geführt hatte, verherrlichten. Die Christenheit nördlich der Alpen hat Hermann Levin Goldschmidt viele geistvolle Auslegungen zu verdanken. Red.

Rabbiner Roland Gradwohl (1931-1998)

Aus Israel erreichte uns die Nachricht von dem am 14. Juni 1998 verstorbenen Rabbiner Roland Gradwohl. Mit ihm haben nicht nur die Schweiz (er war von 1965 bis 1979 Gemeinderabbiner in Bern) und Deutschland (er war jahrelang Fachberater des Koordinierungsrats der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit) einen großen Verlust erlitten. Rabbiner Gradwohl war ein exakter Bibeldeuter, der sein Wissen auch präzise in die christlich-jüdische Gesprächssituation einzubringen verstand. Von bleibendem Wert ist hier vor allem sein vierbändiges Werk *Bibelauslegung aus jüdischen Quellen* (1986-1989). Mit 66 Jahren ist er viel zu früh gestorben. Vor allem ist er noch letzten Sommer aufgefallen durch seine nach wie vor brillante Argumentationsweise und durch seinen klaren Blick für israelische Verhältnisse und für das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum. Der Freiburger Rundbrief betrauert seinen Tod. Red.

Notizen

Unter den Ansprachen von **Johannes Paul II.** während seiner **Österreich-Reise** (19.-21. Juni 1998) war die sogenannte „Europarede“ an die Politiker und das Diplomatische Korps in der Wiener Hofburg am 20. Juni von besonderer Bedeutung. Mit Bezug

auf die Schoa und die Bemühungen um Aussöhnung betonte der Papst: *„Wir dürfen auch nicht vergessen, daß europäische Geschichte eng mit der Geschichte jenes Volkes verflochten ist, aus dem Jesus Christus hervorgegangen war. In Europa wurde*

dem jüdischen Volk unaussprechliches Leid zugefügt. Wir können nicht unbedingt davon ausgehen, daß alle Wurzeln dieses Unrechts unwiederbringlich ausgerissen sind. Aussöhnung mit den Juden gehört also zu den Grundpflichten für die Christen Europas.“

Oberrabbiner Israel Meir Lau, Jerusalem, sagte in Wien, **der Papst** sei, wie kein anderer Christ, **ein Freund des jüdischen Volkes**. Dies sei ein Ergebnis seines persönlichen Miterlebens der Tragödie in Polen. Johannes Paul II. hatte den Großvater des Oberrabbiners, von dessen 47 Enkelkindern nur fünf die Schoa überlebten, persönlich gekannt.

Rund fünfzig **evangelikale Gruppen** wollen ihre **missionarischen Aktivitäten in Israel einstellen**. Angesichts der Ereignisse, die der Gründung des Staates Israel vorausgegangen seien, sei man besonders sensibel gegenüber den Gefühlen, die daraus resultieren. Man wolle auch alles vermeiden, was Juden ihrer Tradition und ihrer Gemeinschaft entfremden könnte. Mit der Erklärung vom 31. März 1998 in Jerusalem wollten die Gruppen einer Gesetzesinitiative ultra-orthodoxer Juden gegen Proselytismus in Israel zuvorkommen. Die Novelle sah unter anderem bis zu ein Jahr Gefängnis vor für Personen, die „illegales Material mit proselytischem Inhalt“ einführen oder verbreiten. Nissim Zvili, Abgeordneter der Arbeiterpartei, zog nach der Veröffentlichung der Erklärung seine Unterstützung der Gesetzesvorlage zurück. Ultra-orthodoxe Abgeordnete wollen weiter dafür eintreten.

Anlässlich eines Besuches von Bundeskanzler Kohl in Polen (Juni 1998) machte der Vorsitzende der Stiftung „*Deutsch-Polnische Versöhnung*“, Turczynski, auf das **Recht polnischer Zwangsarbeiter auf Entschädigungszahlungen** aufmerksam. Die Stiftung strebt eine einmalige Zahlung von 10 000 DM für jedes der 730 000 regi-

strierten Opfer an. Die Bundesregierung hatte der Stiftung 500 Millionen Mark zur Verfügung gestellt. VW will zur Entschädigung von 30 ehemaligen jüdischen Zwangsarbeitern einen privaten Hilfsfonds einrichten. Ähnliche Lösungen werden von den Firmen Hochtief (Essen) und Varta (Hannover) zugunsten von hundert dänischen KZ-Häftlingen angestrebt. Anlaß des Besuches war die **Eröffnung einer Jugendbegegnungsstätte in Kreisau** bei Schweidnitz am 11. Juni 1998 durch Bundeskanzler Kohl und den polnischen Ministerpräsidenten Buzek.

An der Universität Basel wurde am 24. Juni 1998 vom Stiftungsrat der „Stiftung für Jüdische Studien“ das „**Institut für Jüdische Studien der Universität Basel**“ von Regierungsratspräsident Peter Schmid präsentiert. Die Initianten und künftigen Leiter des Instituts sind die Professoren Heiko Haumann und Ekkehard Stegemann. Am Institut sollen der Beitrag des Judentums zur „allgemeinen“ Geschichte und Kultur sowie jüdische Geschichte und Kultur selbst gelehrt werden. Das Institut wird Lehre und Forschung sowie Publikationen auf diesem Gebiet ermöglichen und vorhandene universitäre Aktivitäten koordinieren. Neben Wissensvermittlung und Aufklärung über das Judentum, auch im außeruniversitären Bereich, soll der interreligiöse Dialog besonders entfaltet werden.

Die **Bombenanschläge auf die Marina Roscha und die Darchei Schalom Synagogen in Moskau** am 13. Juni 1998 sind sowohl von Präsident Boris Jelzin als auch vom russisch-orthodoxen Patriarchen Alexei II. und von islamischen Führern Rußlands verurteilt worden. Die Explosion in der dreistöckigen Synagoge Marina Roscha geschah nur Minuten, nachdem eine Gruppe von 70 Kindern das Gebäude verlassen hatte. Zwei Stockwerke wurden völlig zerstört und ein Schaden von 100 000

Dollar verursacht. Die Dachei Schalom Synagoge war erst vor drei Monaten eingeweiht worden. Nach Ansicht einiger Politiker seien die Anschläge als Reaktion gegen die starke Beteiligung von Juden an der Regierung zu werten. Auf die Marina Roscha Synagoge waren schon 1993 und 1996 Anschläge verübt worden. (F. Voll)

Jüdisch orthodoxe Feministinnen hielten am 15. und 16. Februar 1998 ihre zweite **Internationale Konferenz zum Thema Feminismus und Orthodoxie** in Manhattan ab. Während an der ersten Konferenz etwa 1000 Frauen teilgenommen hatten, zählte die zweite schon doppelt so viele Teilnehmerinnen. Es geht den orthodoxen Frauen in erster Linie um das Tora Studium sowie um die Erweiterung ihrer Rolle in der religiösen Führung der Gemeinden. Keine der bestehenden orthodoxen Frauenorganisationen war jedoch bereit, die Konferenz offiziell zu unterstützen – ein Zeichen dafür, daß die neue Bewegung noch keineswegs vom orthodoxen Establishment anerkannt wird. Auch Rabbiner und Leiter jüdischer Einrichtungen nahmen teil. (F. Voll)

Das Argentinien-Haus in New York, eine regierungsunabhängige Organisation, wird im Rahmen seines Programms „*Die Gerechten*“ die **Gründung des internationalen Raoul-Wallenberg-Ausschusses** unterstützen, um die Arbeit des früheren schwedischen Diplomaten zu würdigen. Wallenberg, der 1944 im von den Deutschen besetzten Ungarn die schwedische Krone vertrat, rettete Tausenden von Juden das Leben. Nach dem Krieg wurde er von den Sowjets verhaftet und ist seitdem verschwunden. Ehrenpräsident des Ausschusses ist der Friedensnobelpreisträger Elie Wiesel. Das Programm wird von Frau Nane Annan, der Nichte Raoul Wallenbergs und Ehefrau des gegenwärtigen Generalsekretärs der Vereinten Nationen, Kofi Annan, unterstützt.

Bundespräsident Roman Herzog wurde am 10. Juni 1998 für seine Verdienste um Aussöhnung zwischen Christen und Juden sowie zwischen Deutschland und Israel der **Leo-Baeck-Preis** des Zentralrates der Juden in Deutschland überreicht. Der Vorsitzende des Zentralrates, Ignatz Bubis, würdigte Herzogs Gesinnung und Glaubwürdigkeit, die dieser in Wort und Tat verkörpere. In seiner Dankesrede nannte Herzog die Vertreibung und Ermordung der deutschen Juden eine „Selbstverstümmelung unseres Volkes“. Er erinnerte, daß jüdische Gemeinden an Rhein, Main und Donau schon lange vor der Christianisierung des Gebietes bestanden hätten.

Geehrt und ausgezeichnet wurden:

- **Bundeskanzler Helmut Kohl** mit der Ehrendoktorwürde der 1948 von amerikanischen Juden gegründeten Brandeis Universität in Boston (Mai 1998) für seine Verdienste, „*aus dem Deutschland des Holocaust ein Deutschland zu gestalten, das nach den Vereinigten Staaten der engste und treueste Freund Israels ist*“;
- am 26. Mai 1998 **Prof. Dr. Rita Süsmuth**, Präsidentin des Deutschen Bundestags, mit der Ehrendoktorwürde der Ben-Gurion-Universität;
- **Prof. Dr. Ekkehard Stegemann** am 29.3. 1998 von der Israelitischen Gemeinde in Basel und dem kontinental-europäischen B'nai B'rith für seine Bemühungen um die jüdisch-christliche Begegnung, die Förderung der Judaistik an den Universitäten mit der Goldmedaille „*For distinguished Leadership and Service for Humanity*“;
- als vierte Preisträgerin jüdischer Herkunft die Freiburger Schriftstellerin **Lotte Paepcke** mit dem Hebel-Preis des Landes Baden-Württemberg am 10.5.1998 in Hausen, dem Heimatort Johann Peter Hebels;

- **Joel Berger**, Landesrabbiner von Württemberg, mit der Ehrendoktorwürde der Universität Tübingen (4. Mai 1998) für seine wissenschaftlichen Leistungen;
- **Othmar Keel**, Professor für Altes Testament und Biblische Umwelt an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg (Schweiz), am 14. Mai 1998 von der Ben-Gurion-Universität mit dem „Irene-Levi-Sala-Preis in the Archeology of Israel“;
- die Musikpädagogin **Gisela Ludwig**, Bruchsal, am 18. Mai 1998 mit dem Bundesverdienstkreuz am Bande für ihren Einsatz zur Rettung Gießener Juden.

Leser-Echo

Mit Bezug auf „Die Judenchöre in Bachs Johannes-Passion“ von Dagmar Hoffmann-Axthelm (FrRu NF 5[1998]/H.2,103-111) sandte Michael Fischer, Freiburg, eine Kopie seiner Diplomarbeit zum gleichen Thema und bemerkte u. a.:

Ich habe versucht, der Frage nach den Juden in der Johannes-Passion BWV 245 und einem eventuellen Antijudaismus nachzugehen. Für mich stellt sich die Frage komplexer dar und ich komme – aufgrund einer anderen Vorgehensweise – zu anderen Ergebnissen. Die Texte der Johannes-Passion thematisieren gar nicht die Juden, sondern die Sünder und damit die Christen. Die konkret im Gottesdienst versammelte Gemeinde soll durch die musizierte Passion predigthaft angesprochen werden. Ähnliches gilt für die lutherische Theologie: Im Mittelpunkt stehen der leidende Christus und der sündige Mensch, nicht aber die Juden.

Prof. Dr. Klaus Haacker, Wuppertal-Barmen, schreibt zum Ergänzungsvorschlag zum Credo (FrRu NF 5[1998]/H.2,159):

Der Leserbrief betrifft ein Defizit des Credos, das ich seit Jahren empfunden und schon oft in Diskussionen beklagt habe. Da Änderungen am Wortlaut des Bekenntnisses kirchlich wohl kaum durchsetzbar sind, habe ich auf der Ebene eines Credo-Liedes einen Versuch gemacht. Das Lied ist schon in verschiedenen Gottesdiensten gesungen worden. (EG 72)

*Wir glauben an den Gott und Herrn / der uns und alle Welt erschuf,
den Himmel, Sonne, Mond und Stern / und Erd und Meer durch seinen Ruf.*

*Er führte Abraham ins Land / und ließ ein Volk aus ihm entstehn,
nahm es durch Mose bei der Hand, / auf seinen Wegen treu zu gehn.*

*Er fand in David einen Knecht, / in Zion einen heiligen Ort,
erwies sich gnädig und gerecht / und sprach durch der Propheten Wort.*

*Dann kam die lang ersehnte Zeit: / er sandte Jesus, seinen Sohn.
Der hat sein Leben uns geweiht / und ward erhöht zu Gottes Thron.*

*Sein Wort vom nahen Gottesreich, / zu Israel zuerst gesandt,
gilt nun für alle Menschen gleich / und wird in aller Welt bekannt.*

*Was immer uns von Gott getrennt, / hat ausgedient, ist abgetan,
weil Gottes Liebe für uns brennt, / fängt uns ein neues Leben an.*

*Wir spüren einen neuen Geist, / der Angst und Eigensinn vertreibt,
der uns die rechten Wege weist / und unser langer Atem bleibt.*

*Steht uns auch Not und Tod bevor, / liegt Nebel noch auf Welt und Zeit:
am Ende öffnet sich das Tor / zu Gottes Licht und Ewigkeit.*

Hans Reichrath, Zweibrücken, zur Rezension seines Buches „Ludwig Diehl 1894-1982“, (FrRu NF 5[1998]H.3,221-222), macht darauf aufmerksam, daß

... 1996 eine 2. durchgesehene und erweiterte Ausgabe erschienen ist. In sie wurden neben weiteren Literaturangaben zusätzliche Erkenntnisse, vornehmlich in den Anmerkungen, verarbeitet. Eine ausführliche „Replik“ befaßt sich mit der nach dem Erscheinen des Buches entstandenen Diskussion.

Gerd Schäfer, Wiesbaden, antwortet auf den Leserbrief von Ursula Büchner (FrRu NF 5[1998]H.3,239):

Ihre Anregung scheint nur vordergründig richtig. Denn die Worte „O du mein Volk, was tat ich dir“? sind nicht an das „Israel nach dem Fleisch“ (1 Kor 10,18), sondern an das „geistige Israel“, die Kirche, gerichtet. Ägypten steht symbolisch für das Menschliche. Das „Popule meus“ hat nichts mit Antijudaismus und Antisemitismus zu tun.

Simon Lauer, Basel, kommentiert den Terminus „Trialektik“ (FrRu NF 5[1998]H.3,197):

Die deutsche Sprache zeichnet sich durch eine besondere Fähigkeit zur Bildung von Komposita aus; manche greifen (weiß Gott, warum) zum ähnlich strukturierten Griechisch. Leute, denen der Dialog, noch längst nicht zu Ende geführt, schon nicht mehr genügt, versuchen ihn bereits zu überbieten, indem sie die griechische Wurzel leg-/log- mit dem Zahlwort tria verbinden – als ob die griechische Präposition *dia* mit dem Zahlwort *dyo* auch nur das geringste zu tun hätte. Nähme man sich die kleine Mühe, Platos Dialoge einmal durchzublätern, könnte man das leicht feststellen. Kurzum: „Trialog“, neustens auch „Trialektik“, sind weiter nichts als Barbarismen. Wollen etwa Theologen und Philosophen in die Zeit vor der Renaissance zurückkehren? O tempora, o lingua!

Iacov Grinberg, Augsburg, sandte ausführliche Überlegungen zu „Antisemitismus als Mythos“ (FrRu NF 4[1997]H.4,264-268). Er schreibt u. a.:

Um den Kampf gegen Antisemitismus erfolgreich zu führen, muß man den Mythos nicht nur zerstören, sondern mit etwas Positivem ersetzen. Prophylaktik bedeutet in unserem Fall, daß man Mythen dadurch bekämpft, daß ihre Weitergabe an die junge Generation verhindert wird. Solche Arbeit soll auch in der Kirche durchgeführt werden. Wodurch man solche Mythen ersetzen kann, ist noch nicht klar und ist wahrscheinlich ein Thema für eine große Arbeit. Wir können hier nur das Problem definieren. Um Antisemitismus zu bekämpfen und das Bewußtsein der Gemeinde zu heilen, müssen die kirchlichen Stellen eine aktive Position zu den Juden einnehmen.