

Hevel

1

1999

FREIBURGER RUNDBRIEF

NEUE FOLGE

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung

In diesem Heft

Clemens Thoma

Vorbemerkungen zum Aufsatz über Edith Stein

Elias H. Füllenbach

Die Heiligsprechung Edith Steins -
Hemmnis im christlich-jüdischen Dialog?

Ernst Ludwig Ehrlich

Edith Stein und das Judentum

Bernhard Casper

„Das menschliche Handeln und seine Problematik“ –
Einführung

Martin Buber und Emil Brunner, Aussprache

Das menschliche Handeln und seine Problematik

Christoph Michel

Editorische Nachbemerkung zur „Aussprache“

Das besondere Buch

Wladislaw Bartoszewski

Es lohnt sich, anständig zu sein

Bücherschau

TR we

EINGEGANGEN

6. JAHRGANG

16. Dez. 1999

ISSN 0344-1385

2A 8881

Univ.-Bibl.

Inhalt

Clemens Thoma

Vorbemerkungen zum Aufsatz über Edith Stein 1

Elias H. Füllenbach

Die Heiligsprechung Edith Steins – Hemmnis im christlich-jüdischen Dialog? 3

Ernst Ludwig Ehrlich

Edith Stein und das Judentum 20

Bernhard Casper

„Das menschliche Handeln und seine Problematik“ – Einführung 23

MARTIN BUBER und EMIL BRUNNER, Aussprache

DAS MENSCHLICHE HANDELN UND SEINE PROBLEMATIK 26

Christoph Michel

Editorische Nachbemerkung zur „Aussprache“ 52

Das besondere Buch

Wladislaw Bartoszewski, Es lohnt sich, anständig zu sein 54

Bücherschau

Hans Bloemendal, Ein Licht an der Klagemauer 56

Karl Layer, Israel – ein Lehrbuch für Christen 56

Emmanuel Lévinas, Gott, der Tod und die Zeit 57

Gerhard Sauter (Hg.), Versöhnung als Thema der Theologie 58

Dorothea Sella, Der Ring des Prometheus 58

Elie Wiesel, Alle Flüsse fließen ins Meer 60

Aldo Zagarni, Für Violine solo 61

In memoriam

Daniel Rufeisen (1922-1998) 62

Jakob Katz (1904-1998) 66

Pnina Navè Levinson (1921-1998) 67

Berichte

„Judenmission“ – Kirche auf dem Prüfstand 68

50 Jahre christlich-jüdische Zusammenarbeit in Deutschland 70

Person Jesu Ursache des christlichen Antijudaismus? 71

Aller Opfer angemessen gedenken 72

Ad multos annos

Schalom Ben-Chorin zum 85. Geburtstag 73

Notizen 74

Leser-Echo 77

Thuel

Freiburger Rundbrief

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung

Neue Folge Heft 1 – 4 1999 (6. 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, Bad Vilbel; Prälat Dr. Eugen Walter, Freiburg; Prof. Dr. Erich Zenger, Münster.

Der Freiburger Rundbrief Neue Folge will die jüdenfeindliche 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 16. 4. 1999 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
NEU: Vorarlberger Volksbank, Bregenz, BLZ 45710, Konto-Nr. 12016343-8

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

ZA 2881

INHALT

Leitartikel

Füllenbach, Elias H.,

Die Heiligsprechung Edith Steins. Hemmnis im christlich-jüdischen Dialog? . . 3-20

Mehnert, Gottfried

Wilhelm Freiherr von Pechmann:

Sein Eintreten für die Juden 1933-1945 241-249

Thoma, Clemens

Vorbemerkungen zum Aufsatz über Edith Stein 1-3

Thoma, Clemens

Unklare Sicht im Jahr 1933. Ein Brief von Carl Jacob Burckhardt 81-88

Thoma, Clemens

Das Holz im Badehaus. Jüdischer Dialog im frühen Mittelalter 161-165

Hauptbeiträge

Ahl, Ruth

Kerala - Süd-Indien: Vergessener jüdischer Außenposten 280-182

Banse, Holger

Der 17. Januar als Tag des Judentums: Italienische Erfahrungen 185-191

Baumer, Iso

War Antijudaismus/Antisemitismus unausweichlich?

Ein Beispiel selbständigen Denkens und Redens 1925/27 und 1932 166-172

Buber, Martin/Brunner, Emil

Das menschliche Handeln und seine Problematik. Aussprache 26-51

Casper, Bernhard

Einführung zu „Das menschliche Handeln und seine Problematik“.

Aussprache zwischen Martin Buber und Emil Brunner 23-26

<i>Ehrlich, Ernst Ludwig</i>	
Edith Stein und das Judentum	20-23
<i>Falk, Ze'ev W.</i>	
Jüdisches Gesetz und christlich-jüdische Zusammenarbeit	89-95
<i>Flusser, David</i>	
Der Tod des Täufers	95-99
<i>Martini, Kardinal Carlo Maria</i>	
Frieden durch Dialog	174-179
<i>Michel, Christoph</i>	
Editorische Nachbemerkung zur „Aussprache zwischen Martin Buber und Emil Brunner“	52-53
<i>Muszyński, Erzbischof Henryk</i>	
Die Kreuze von Auschwitz	198-199
<i>Oberhänsli-Widmer, Gabrielle</i>	
Jerusalem als Frauenfigur und heiliger Ort in der hebräischen Literatur . . .	179-184
<i>Schoenborn, Paul Gerhard</i>	
Kaj Munk: Dänischer Pfarrer, Dichter und Märtyrer (1898–1944)	250-258
<i>Trutwin, Werner</i>	
Kritische Bemerkungen zu einem Schreiben der deutschen Bischöfe zum Religionsunterricht	117-120
<i>Zacher, Hans-Jürgen</i>	
Die Reichspogromnacht. Erfahrungen mit einem Unterrichtsprojekt	120-124
<i>Zonis, Mark</i>	
Juden in Ungarn	124-127
Dokumente	
„Judenmission“ - Kirche auf dem Prüfstand (DKR)	68-69
Aller Opfer angemessen gedenken (ICCJ)	72-73
„Das Alte Testament lesen“ (Aus dem Französischen von Alwin Renker) . .	99-113

Zeit zur Umkehr	
<i>Die Evangelischen Kirchen in Österreich und die Juden</i>	127-130
Ein kostbarer Brief von Leo Baeck (1932)	172-174
„Christen und Juden“.	
<i>Erklärung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern</i>	191-197
Dialog mit den Juden: Chance für die Menschheit.	
<i>Ansprache von Papst Johannes Paul II.</i>	259-262
Antisemitismus, Schoa und Kirche.	
<i>Studie eines theologischen Arbeitskreises</i>	262-279

Rezensionen

<i>Adler, Jeremy (Hg.), H. G. Adler (M. Stiefl-Cérmak)</i>	203
<i>Amichai, Jehuda, Zeit. Gedichte (A. Feinberg)</i>	284-285
<i>Avineri, Shlomo, Profile des Zionismus (D. Krochmalnik)</i>	286-287
<i>Bartoszewski, Wladislaw, Es lohnt sich, anständig zu sein (S. Hartmann)</i> . . .	54- 55
<i>Beck, Norman A., Mündiges Christentum im 21. Jahrhundert (W. Trutwin)</i>	287-288
<i>Benz, Wolfgang (Hg.), Jahrbuch für Antisemitismusforschung 4.</i> <i>(G. Mehnert)</i>	133-134
<i>Bloemendal, Hans, Ein Licht an der Klagemauer - und andere Geschichten zu</i> <i>den jüdischen Festen (E. Röhm)</i>	56
<i>Braun-Müller, Cäcilia/Richter, Nikola/Nörtersheuser, Hans-Walter,</i> <i>Die Juden - unsere Geschwister im Glauben (H. Gorbauch)</i>	204-205
<i>Brenner, Hedwig, Jüdische Frauen in der bildenden Kunst (E. Auf der Maur)</i>	134-135
<i>Bubis, Ignatz/Sichrovsky, Peter, „Damit bin ich noch längst nicht fertig“.</i> <i>Autobiographie (H. Winklehner)</i>	135-136
<i>Cansdale, Lena, Qumran and the Essenes (H. A. Rapp)</i>	136-137
<i>Childs, Brevard S., Die Theologie der einen Bibel (W. Schwendemann)</i> . .	288-290
<i>Edith-Stein-Jahrbuch 1995, Band 1. Die menschliche Gewalt (C. Münz)</i> . .	138-139
<i>Erler, Hans/Ehrlich, Ernst Ludwig/Heid, Ludger (Hg.), „Meinetwegen</i> <i>ist die Welt erschaffen“ (R. Oberforcher)</i>	290-291
<i>Erras, Carl, Der Darlehner Elieser Jakobsohn Welsch (H. Winklehner)</i> . . .	291-292
<i>Ewald, Johann Ludwig, Ideen über die nöthige Organisation der Israeliten</i> <i>in Christlichen Staaten (N. Back)</i>	292-294

<i>Frankemölle, Hubert, Jüdische Wurzeln christlicher Theologie</i> (W. Trutwin)	205-206
<i>Görg, Manfred, Nilgans und Heiliger Geist (A. Renker)</i>	206-208
<i>Gradwohl, Roland/Petri, Dieter/Thierfelder, Jörg/Wertz, Rolf,</i> <i>Grundkurs Judentum (H. Gollinger)</i>	140-141
<i>Grunden, Gabriele, Fremde Freiheit (H. Gorbauch)</i>	294-295
<i>Haacker, Klaus, Paulus. Der Werdegang eines Apostels (R. Oberforcher)</i> . .	208-209
<i>Haustein, Jörg (Hg.), Philipp Melanchthon (W. Schwendemann)</i>	148-149
<i>Henze, Dagmar/Janssen, Claudia, Antijudaismus im Neuen Testament?</i> (D. Krabbe)	295-297
<i>Höfle, Helga, Die Reise der Zikaden nach Jerusalem (H. Schernus)</i>	209
<i>Hornung, Andreas, Messianische Juden zwischen Kirche und Volk Israel</i> (D. Krabbe)	210-211
<i>Jäger, Gudrun, Gertrud Kolmar (A. Feinberg)</i>	214-216
<i>Jochum, Herbert, Kirche und Synagoge (W. Trutwin)</i>	141-142
<i>Kaiser, Otto/Perlitt, Lothar (Hg.), Das Alte Testament Deutsch. Apokryphen</i> (E. L. Ehrlich)	212
<i>Klemperer, Viktor, Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten</i> (E. Auf der Maur)	297-300
<i>Kolb, Stephan/Seithe, Horst, (Hg.), „Medizin und Gewissen“ (S. Käppeli)</i> .	212-213
<i>Layer, Karl, Israel - ein Lehrbuch für Christen (F. Mußner)</i>	56-57
<i>Levental, Zdenko, Auf glühendem Boden (S. Schöll)</i>	213-214
<i>Lévinas, Emmanuel, Gott, der Tod und die Zeit (R. Oberforcher)</i>	57-58
<i>Lorenz-Lindemann, Karin (Hg.), Widerstehen im Wort.</i> <i>Studien zu den Dichtungen Gertrud Kolmars (A. Feinberg)</i>	214-216
<i>Magonet, Jonathan, Mit der Bibel durch das jüdische Jahr (E. L. Ehrlich)</i> .	216-217
<i>Mayer, Reinhold/Rühle, Inken, War Jesus der Messias? (L. Triebel)</i>	142-143
<i>Perez, Isaak Leib, Leben sollst du (R. Fobes)</i>	144-145
<i>Perez, Isaak Leib/Alejchem, Scholem, Ein Lied der Liebe (R. Fobes)</i>	144-145
<i>Primor, Avi, „... mit Ausnahme Deutschlands“ (B. Bothe)</i>	200-202
<i>Quinzio, Sergio, Die Niederlage Gottes (H. Gorbauch)</i>	145-146
<i>Rachlevsky, Seffi, Chamoro schel Maschiach (R. Breslauer)</i>	146-147
<i>Rensmann, Lars, Kritische Theorie über den Antisemitismus (K. Nowak)</i> .	300-301
<i>Rhein, Stefan/Weiß, Johannes (Hg.), Melanchthon - neu entdeckt</i> (W. Schwendemann)	148-149

<i>Rhein, Hanna</i> , Die jüdische Frau (<i>R. Ahl</i>)	217-218
<i>Sassenberg, Marina</i> (Hg.), Apropos Selma Stern (<i>E. Auf der Maur</i>)	219-220
<i>Sauter, Gerhard</i> (Hg.), Versöhnung als Thema der Theologie (<i>N. Sonneveld</i>)	58
<i>Scheible, Heinz</i> , Melanchthon (<i>W. Schwendemann</i>)	148-149
<i>Sella, Dorothea</i> , Der Ring des Prometheus (<i>A. Feinberg</i>)	58-59
<i>Straeten, Herbert</i> , Andere Deutsche unter Hitler (<i>I. Nydegger</i>)	220-221
<i>Strauss, Lotte</i> , Über den grünen Hügel (<i>H. L. Reichrath</i>)	221-222
<i>Thoma, Clemens/Lauer, Simon</i> , Die Gleichnisse der Rabbinen. Erster Teil (<i>O. Franz-Klauser</i>)	301-303
<i>Thoma, Clemens/Lauer, Simon</i> , Die Gleichnisse der Rabbinen. Zweiter Teil (<i>O. Franz-Klauser</i>)	301-303
<i>Trutwin, Werner</i> , Judentum (<i>W. Schwendemann</i>)	222-223
<i>Trutwin, Werner</i> , Islam (<i>W. Schwendemann</i>)	222-223
<i>Ulrich, Jürg</i> , Euseb von Caesarea und die Juden (<i>E. L. Ehrlich</i>)	283-284
<i>Weiss, John</i> , Der lange Weg zum Holocaust (<i>S. Hartmann</i>)	223-224
<i>Wiesel, Elie</i> , Alle Flüsse fließen ins Meer (<i>H. Winklehner</i>)	60
<i>Wise, Michael/Abegg (Jr.), Martin/Cook, Edward</i> , Die Schriftrollen von Qumran (<i>A. Renker</i>)	130-133
<i>Yahil, Leni</i> , Die Schoah (<i>W. Zademach</i>)	303-304
<i>Zagarni, Aldo</i> , Für Violine solo (<i>E. Auf der Maur</i>)	61

Berichte

50 Jahre christlich-jüdische Zusammenarbeit in Deutschland (<i>P. Sauer-Longinotti</i>)	70-71
Person Jesu Ursache des christlichen Antijudaismus? (<i>kippa</i>)	71-72
Ungarische Überlegungen zur Schoa (<i>J. Schweitzer</i>)	150-151
Jüdische Kinderärzte als NS-Opfer (<i>C. Möhring</i>)	151-152
Ostkirche und Judentum im Gespräch (<i>J. Bremer</i>)	152-153
Schutz der Menschenrechte - Gemeinsame Herausforderung für Christen und Juden (<i>H. Ostry</i>)	153
Erzbischof Muszyński: Brückenbauer zwischen Polen und Deutschen, Christen und Juden (<i>B. Jürgens</i>)	225-226

Judentumsbibliothek und Hermann-Cohen-Akademie (<i>Red.</i>)	226-227
Jüdisches Museum in Berlin (<i>H.-B. Wuermeling</i>)	227-228
10 Jahre Projekt „Erinnern und Begegnen“ (<i>C. Ehrlenspiel</i>)	229
„Jesuits and Jews: Towards Greater Fraternity and Commitment“ (<i>C. M. Rutishauser</i>)	230-231
„Tiengen - Basel - Israel“: Ein Jugendprojekt (<i>C. Söffge</i>)	231-232
Gang einer Schweizer Politikerin durch Nürnberg (<i>J. J. Meier</i>)	232-233
Hebräisch an der Katholischen Akademie Schwerte (<i>F. Hofmann</i>)	233-234
„Ihr seid das Salz der Erde“ (Mt 5,13). 28. Deutscher Evangelischer Kirchentag in Stuttgart (<i>A. Renker/E. Weidinger</i>)	305-311

Ad multos annos

Schalom Ben-Chorin (<i>Red.</i>)	73
Werner Trutwin (<i>A. Renker</i>)	234-235

In memoriam

Daniel Rufeisen (1922-1998), <i>H. H. Henrix</i>	62-66
Jakob Katz zum Gedenken (1904-1998), <i>S. Lauer</i>	66-67
Pnina Navè Levinson (1921-1998), <i>H. Gollinger</i>	67
Karl Siegfried Bader (1905-1998), <i>H.-J. Wollasch</i>	114-117
P. Paulus Gordan OSB (1912-1999), <i>A. Renker</i>	154-155
Dr. Geoffrey Wigoder (1922-1999), <i>E. L. Ehrlich</i>	311-312
Schalom Ben-Chorin (1919-1999), <i>C. Thoma</i>	312-313
David Daube (1908-1999), <i>E. Weidinger</i>	313-314

Notizen	74, 155, 235, 314
---------	-------------------

Leser-Echo	77, 157, 238, 318
------------	-------------------

Personenregister (ohne biblische Namen)

- Abaelardus, Peter 58
 Abbahu, Rabbi 94
 Abegg, Martin 130
 Abel, Heinrich 224
 Ablondi, Alberto 187 f.
 Adenauer, Konrad 76, 201, 290
 Adler, Friedrich 75
 Adler, Hermann G. 203
 Adler, Jeremy 203
 Adorno, Theodor W. 291, 300 f.
 Agnon, Samuel Josef 182-184
 Ahl, Ruth 218, 280
 Akiba, Rabbi 95, 181
 Albo, Josef 1
 Alejchem, Scholem 144
 Alexander der Große 132
 Alexander Jannai 131 f.
 Alkalai, Jehuda 286
 Amichai, Jehuda 179 f., 284 f.
 Amir, Yigal 147
 Ammi Bar Nathan, Rabbi 93
 Amsberg, Klaus von 200
 Anders, Günther 17 f.
 Andersch-Marcus, Anna 135
 Adrian-Werburg, Leopold Freiherr von 82, 239
 Anselm von Canterbury 58
 Arendt, Hannah 75 f., 291
 Arinze, Francis 236
 Arndt, Ernst Moritz 224
 Aronsfield, C. C. 77, 238, 319
 Assad, Hafis al- 79
 Assel, Heinrich 58
 Assmann, Jan 142
 Athenagoras I., Patriarch 176, 186
 Auden, Wystan H. 285
 Auf der Maur, Eva 61, 81, 135, 220, 300
 Augustinus 265
 Auras, Christiane 215
 Ausländer, Rose 223
 Avineri, Shlomo 286 f.
 Baal Schem Tov 145, 229
 Back, Niels 294
 Bader, Eva 114, 117
 Bader, Karl Siegfried 76, 81, 114-117
 Badetti, Virginie 238
 Baeck, Leo 161, 171-174, 203, 219, 313, 316, 319
 Baeck, Samuel 173
 Bahr, Hermann 85 f.
 Baldermann, Ingo 310
 Ballard, Robert 317
 Balthasar, Hans Urs von 169, 172
 Banse, Holger 185
 Bar Chana, Rabbi 55
 Bar-Kochba, Simon 140, 143, 147, 181
 Barth, Karl 24, 27 f., 30, 33, 58, 177
 Bartholomäus, Patriarch 153
 Bartoszewski, Wladislaw 54 f.
 Batzdorff, Susanne M. 7, 14
 Baudler, Georg 319
 Bauer, Clemens 115
 Bauer, Fritz 229
 Baumer, Iso 161, 166 f.
 Bayer, Eileen 286
 Bea, Augustin 154, 176
 Beauchamp, Paul 230
 Beck, Norman A. 287 f.
 Bejas, Andrés 11
 Ben Gurion, David 201, 286
 Ben Jehuda, Eliezer 286
 Bena'a, Rabbi 53
 Ben-Chorin, Schalom 5, 57, 73, 209, 238, 294, 312 f.
 Benedetti, Emilia 238
 Benjamin, Walter 85 f.
 Benk, Andreas 79
 Benz, Wolfgang 4, 55, 133
 Beran, Josef 186
 Berechia, Rabbi 94
 Berger, Joel 157 f., 239, 309
 Berger, Klaus 131, 311
 Bergier, Jean-François 233
 Bergmeier, Roland 137
 Bernauer, James 230
 Bernfeld, Schimon 303
 Berning, Wilhelm 224
 Best, Werner 252 f., 255
 Blancy, Alain 158
 Blech, Josef 76
 Blet, Pierre 237
 Bloemendal, Hans 56
 Böckel, Matthias 9, 14
 Böckel, Otto 224
 Bohlen, Reinhold 153
 Böhmer, Lydia 284
 Böhmer, Paulus 284
 Bohn, Irina 133
 Bohr, Niels 253
 Böll, Heinrich 55
 Bollag, Michel 71 f.
 Bonhoeffer, Dietrich 127, 175, 207
 Böning, Adalbert 233 f.
 Borocho, Ber 286
 Bothe, Bernd 202

- Brandt, Henry G. 76, 225
 Braun-Müller, Cäcilia 204
 Breda, Herman Leo van 3
 Bremer, Jörg 153
 Brenner, Hedwig 134 f.
 Breslauer, Richard 147, 318
 Breuer, Isaac 66
 Breuning, Klaus 234
 Brocke, Edna 309 f.
 Brocke, Michael 75
 Bromberg, Ignatius 13
 Browns, Sterling W. 70
 Brumlik, Micha 309
 Brunner, Alois 79
 Brunner, Anton 79
 Brunner, Emil 1, 23-53
 Buber, Martin 1, 3, 23-53, 74, 76, 128, 161, 169 f.,
 174 f., 177, 198, 203, 225, 227, 291, 294, 298, 313
 Buber, Paula 30
 Buber-Agassi, Judith 23
 Bubis, Ignatz 135 f., 316
 Buchberger, Michael 242 f.
 Büchner, Franz 115
 Büchner, Ursula 159
 Burckhardt, Carl Jacob 81 f., 85-88, 238 f.
 Bußmann, H. Jochen 303
 Butterweck, Annelise 319
 Calvin, Johannes 58
 Cansdale, Lena 136 f.
 Capovilla, Loris 186
 Casper, Bernhard 23
 Cassirer, Ernst Adolf 8
 Celan, Paul 79
 Chagall, Marc 135, 144, 316
 Chiaretti, Giuseppe 188
 Childs, Brevard S. 288-290
 Christian X., König von Dänemark 252
 Christiani, Pablo 1
 Clausen, Frits 252
 Clinchy, Everett R. 70
 Closen, Gustav E. 9 f., 14
 Cohen, Hermann 24, 174, 226 f., 294
 Conzemius, Victor 237
 Cook, Edward 130
 Costa, Judith Mendes da 13
 Crisemann, Frank 309
 Daemmig, Lara 315
 Dalman, Gustaf 170
 Damaskinos, Metropolit 152
 Daube, David 238, 313 f.
 Davies, Alan 156
 Decker, Brigitte 76
 Delp, Alfred 155, 207
 Deselaers, Manfred 316
 Detjen, Marion 155
 Dierlamm, Helmut 223
 Dietz, Richard 247
 Dingel, Irene 149
 Dirschauer, Johannes 299
 Dohm, Christian Wilhelm von 293
 Donin, Nikolaus 1
 Dörner, Bernward 134
 Dose, Johannes 253
 Douglas, Alfred 96
 Dreßen, Willi 156
 Droste-Hülshoff, Annette von 227
 Duchrow, Ulrich 254
 Duckwitz, Georg Ferdinand 253
 Duffner, Herbert 226 f.
 Duque, Tulia 6
 Durzak, Manfred 216
 Dzialoszynski, Samy 310
 Ebach, Jürgen 310
 Eckert, Alois 115
 Eckert, Willehad P. 15, 19, 262
 Edelmann, Marek 261
 Egger, Wilhelm 74
 Ehmann, Annegret 229
 Ehrlenspiel, Christine 229
 Ehrlich, Ernst Ludwig 1, 20, 212, 217, 222, 239,
 284, 290, 312
 Eichmann, Adolf 78 f., 125, 255
 Eichmann-Leutenegger, Beatrice 215
 Eiffler, Emil 115
 Eisenbach, Franziskus 316
 Eisenberg, Paul Chaim 237
 Eisenman, Peter 236
 Eisenman, Robert 131
 Elser, Georg 155
 Emden, Jacob 91
 Engelmann, Peter 57
 Eppler, Erhard 308
 Erasmus von Rotterdam 25
 Erb, Rainer 157
 Erler, Hans 290
 Ernst, Hanspeter 162, 164 f.
 Erras, Carl 291 f.
 Eßer, Ambrosius 17
 Esser, Cornelia 134
 Etchegaray, Roger 77
 Euseb von Caesarea 283 f.
 Ewald, Johann Ludwig 292-294
 Ezekiel Rahabi 282
 Falk, Ze'ev W. 89
 Fassbinder, Rainer Werner 136
 Faulhaber, Michael 155, 242
 Feinberg, Anat 59, 216, 285
 Feinstein, Moses 92
 Ferdinand II. von Aragon 266
 Fichte, Johann Gottlieb 223
 Fiebig, Paul 301
 Fiedler, Peter 205

- Fitzgerald, Michael Louis 317
 Flade, Roland 157
 Flaubert, Gustave 96
 Fleischmann-Bisten, Walter 149
 Flusser, David 95, 294
 Fobes, Raymund 145
 Förster, Ludwig 126
 Forte, Bruno 189
 Fossing, Henrik 254
 Frania, Rupert 71
 Frank, Anne 19, 156
 Frank, Emil 153
 Frank, Jakob 2
 Frankmölle, Hubert 205 f.
 Franz-Klauser, Olivia 303
 Frenssen, Gustav 257 f.
 Freytag, Gustav 224
 Friedländer, Saul 155
 Friedman, Maurice 27
 Fries, Jakob Friedrich 293
 Fromm, Erich 291
 Fuglsang-Damgaard, H. 254
 Füllenbach, Elias H. 1-3
 Galen, Clemens August Graf von 242 f., 248
 Gamliel 89, 94, 209
 Gandhi, Indira 281
 García Martínez, Florentino 130
 Geismar, Oscar 256
 Gelber, Lucy 4
 George, Stefan 82
 Gerresheim, Bert 19
 Gerschom Me'or ha Gola, Rabbi 218
 Geyer, Wilhelm 196
 Giessler, Rupert 115
 Ginzel, Günther Bernd 20
 Glatz, Ferenc 150
 Glemp, Józef 226
 Glenthøj, Jørgen 251 f., 254 f.
 Goñi, Uki 156
 Goebbels, Josef 134
 Goethe, Johann Wolfgang von 167
 Gogarten, Friedrich 24, 27
 Goldhagen, Daniel J. 19, 223 f.
 Goldschlager, Israel 57
 Goldstein, Selma 201
 Gollinger, Hildegard 67, 141
 Goltz, Hans Freiherr von der 249
 Goodman-Thau, Eveline 227
 Gorbauch, Horst 146, 205, 295
 Gordan, Paulus 154
 Gordon, Aaron David 286
 Gordon, Werner 6
 Görg, Manfred 206-208
 Gössmann, Wilhelm 318
 Gradwohl, Roland 140
 Gregor I. 309
 Grisebach, Eberhard 28
 Gröber, Conrad 117
 Groß, Arnulf 23
 Grosser, Alfred 152
 Grosser, Paul 152
 Grunden, Gabriele 294 f.
 Grunenberg, Antonia 76
 Grüters, Maria Veronika 159
 Grynberg, Henryk 159
 Guéranger, Abt 159
 Guardini, Romano 24, 27
 Guggenheim, Kurt 231
 Gürtner, Rolf 79
 Haacker, Klaus 208 f.
 Haam, Achad 286
 Hainz, Josef 23
 Hallegua, Fiona 280
 Hamburger, Franz 133
 Hartmann, Stefan 55, 224
 Hausmann, Ulrich 145
 Haustein, Jörg 148 f.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 57 f., 146
 Heid, Ludger 290
 Heidegger, Martin 57
 Hemker, Elisheva 63
 Hengel, Martin 208 f.
 Henrix, Hans Hermann 1, 66, 106 f., 120, 176, 188, 262, 268, 318
 Henze, Dagmar 295 f.
 Herbert, Ulrich 252 f.
 Herbstrith, Waltraud 3, 10, 13, 15
 Hersch, Jeanne 291
 Herweg, Monika 315
 Herz, Johannes 249
 Herzl, Theodor 168, 286
 Herzog, Roman 55, 156, 305
 Heschel, Abraham J. 91
 Hess, Michael 293
 Hess, Moses 286
 Hessing, Jakob 215
 Heyne, Maren 173
 Hieronymus de Sancta fide 1
 Hilberg, Raul 224
 Hillel 209
 Hirschmann, Johannes 6, 10, 13 f.
 Hitler, Adolf 2, 5, 7 f., 12, 77-79, 86-88, 98, 124 f., 171, 186, 220, 223, 232, 239, 244 f., 252, 257 f., 266, 304
 Hoeckmann, Remi 150
 Hoffmann, E. T. A. 228
 Hoffmann, Peter 241
 Höfle, Helga 209
 Hofmann, Fritz 234
 Hofmannsthal, Hugo von 82, 298
 Horkheimer, Max 300
 Hornung, Andreas 210 f.

Horthy, Nikolaus 126
 Hosemann, Johannes 243, 245
 Hossfeld, Frank Lothar 205
 Huber, Otto Johannes 318
 Hubig, Lucia 215
 Hudal, Alois 78, 224
 Hughes, Ted 285
 Husserl, Edmund 6, 139
 Hyrkan II. 131
 Hyrkanos, Eliezer Ben, Rabbi 90, 94
 Ibn Gabirol, Salomo 140
 Ingarden, Roman 8
 Ioannes a Cruce 2, 9, 19
 Isaac, Jules 185-187
 Isabella I. von Kastilien 266
 Isserles, Moses, Rabbi 91
 Iwand, Hans Joachim 211
 Jabez, Joseph Ben Hayyim 91
 Jabotinsky, Wladimir 286
 Jacobsohn, Hanna 173
 Jäger, Gudrun 214, 216
 Jahn, Friedrich Ludwig 224
 Janssen, Claudia 295 f.
 Jehoschua, Abraham B. 184
 Jehuda Halevi 90
 Jelzin, Boris 75
 Jepsen, Maria 225
 Jochanan, Rabbi 93, 95
 Jochum, Herbert 141, 157
 Johannes Paul II. 2, 4, 16 f., 65, 106, 109, 113, 119,
 150, 176-178, 186, 188, 198 f., 237, 241, 259, 261,
 269 f., 276 f., 315, 317
 Johannes XXIII. 154, 176, 185-187
 Johlson, Joseph 293
 Jonas, Regina 315
 Josef von Rosheim 219
 Josephus Flavius 96-99, 136 f., 314
 Joshua, Rabbi 95
 Judah, Rabbi 282
 Jung, Carl Gustav 24
 Jüngel, Eberhard 311
 Jungels, Carla 18
 Juraschitz, Norbert 223
 Jürgens, Burkhard 226
 Justin, Märtyrer 259
 Kaiser, Otto 212
 Kalbhenn, Carolin 89
 Kalischer, Zwi Hirsch 286
 Kallscheuer, Otto 145 f.
 Kant, Immanuel 57
 Kantorowicz, Ruth 13
 Kantzenbach, Friedrich W. 242-244, 247 f.
 Kapler, Hermann 243-245
 Käppeli, Silvia 213
 Karl Alexander von Württemberg 219 f.
 Karl der Große 162

Käsemann, Ernst 58
 Kasimir der Große 230
 Kasper, Walter 294
 Kaßmann, Margot 311
 Katz, Jakob 66 f., 90
 Keeler, William H. 315
 Keller, Symcha 261
 Kessler, Hans 294
 Kierkegaard, Sören 47 f.
 Kinkel, Klaus 200
 Kittel, G. 249
 Klapheck, Elisa 315
 Klarsfeld, Beate 79
 Klausner, Joseph 294
 Klee, Ernst 157
 Klee, Paul 85
 Klehr, Franz Josef 23
 Klein, Laurentius 262
 Klein, Melanie 291
 Klemperer, Eva 298 f.
 Klemperer, Otto 298
 Klemperer, Victor 19, 297-300
 Klenicki, Leon 92, 230, 318
 Klingsberg, Karin 56
 Kloke, Wendy 153
 Knoch-Mund, Gaby 161
 Knoll, Gertraud 311
 Kock, Christoph 287
 Kock, Manfred 311
 Koder, Samuel Shab dai 280
 Kohlstruck, Michael 133
 Kolb, Stephan 212
 Kolbe, Maximilian 55
 Kollek, Teddy 156
 Koller, Rolf 19
 Kolmar, Gertrud 214-216
 Kolmar, Hilde 215
 König, Franz 236 f.
 Konrad, Johann Friedrich 121
 Konstantin der Große 64, 283
 Kook, Abraham Isaak 286
 Kopf, Callista 7
 Kopp, Otto 81, 88
 Korczak, Janusz 55, 175
 Körner, Reinhard 139
 Körte, Mona 133
 Kossak, Zofia 54
 Kozyra, A. 199
 Krabbe, Dieter 211, 297
 Krakowski, Shmuel 156
 Krapf, Thomas 287
 Kraus, Wolfgang 193
 Kreidler, Johannes 305
 Kreis, Georg 235
 Krochmal, Nachman 286
 Krochmalnik, Daniel 15 f., 287

Kruse, Wolfgang 79
 Kübel, Johannes 243
 Küenzlen, Heiner 309
 Küng, Hans 308
 Lévinas, Emmanuel 57 f., 294
 Lächele, Rainer 257
 Laemmle, Carl 75
 Läßle, Alfred 130
 Laras, Giuseppe 188
 Lasker-Schüler, Else 215
 Lasserre, André 155
 Lauer, Simon 67, 155, 301 f.
 Layer, Karl 56 f.
 Leander, Zarah 298
 Lefebvre, Marcel 315
 Lehmann, Karl 311
 Lehmann, Reinhold 54
 Leiser, Karl 175
 Lenhardt, Pierre 210
 Lenzen, Verena 209
 Leo XIII. 224
 Lessing, Theodor 170
 Leuschner, Wilhelm 157
 Leuven, Romaeus 4
 Levental, Zdenko 213 f., 315
 Levi, Primo 81
 Levinger, Israel M. 310
 Levinson, Nathan Peter 67, 316
 Levinson, Pinna Navè 67, 135
 Libeskind, Daniel 227
 Lichtenberg, Bernhard 175
 Lienemann, Wolfgang 71 f.
 Linssen, Michael 4
 Löb, Geschwister 13
 Lohfink, Norbert 165
 Lohrbächer, Albrecht 310
 Lohse, Eduard 132
 Lorenz-Lindemann, Karin 214-216
 Lorki, Josua ben Josef 1
 Löwenthal, Marvin 300
 Lucas, Leopold 67
 Luckner, Gertrud 63, 71, 76, 114-117, 154, 234, 313
 Ludendorff, Erich 171
 Lueger, Karl 224
 Luther, Martin 25, 58, 77, 128, 148 f., 193, 195 f., 224
 Luz, Ulrich 71 f.
 Luzzato, Amos 238
 Maaß, Hans 310
 Maccise, Camilo 138 f.
 Mader, Ruth 61
 Magonet, Jonathan 216 f., 309 f.
 Maier, Johann 130-132
 Maimonides, Moses 66, 90, 94, 147, 218
 Mannheim, Karl 66
 Mapu, Abraham 182-184
 Maradiaga, Oscar Rodriguez 308
 Marcuse, Herbert 300
 Maritain, Jacques 174
 Markion 26, 44, 105
 Marr, Wilhelm 224
 Marrus, Michael 155
 Martini, Carlo Maria 161, 174 f., 178
 Marx, Karl 87
 Marx, Reiner 215
 Matisse, Henri 135
 Matlok, Siegfried 252
 Matthäus, Jürgen 134
 Max von Sachsen 161, 166-172
 Mayer, Conrad Wilhelm 239
 Mayer, Klaus 316
 Mayer, Reinhold 142 f.
 Mayer, Rupert 247
 Mayer, Saly 214
 McCloy, John 70
 Mehnert, Gottfried 134, 241 f.
 Meier, Erhard 138
 Meier, Josi J. 232
 Meier-Kaiser, Bettina 138
 Meir, Rabbi 93
 Meiri, Menachem Ben Salomon 90, 94
 Meiser, Hans 246-248
 Melanchthon, Philipp 148 f.
 Melito von Sardes 264
 Memissi, Fatima 223
 Menchu, Rigoberta 308
 Mengele, Josef 78
 Mensing, Roman 234
 Merklein, Helmut 205
 Metz, Johann Baptist 225, 295
 Metzger, Bruce M. 97
 Meyer, Hans Joachim 311
 Meyer, Michael A. 301
 Meyrowsky, Lisamaria 13
 Michalik, Jozef 226
 Michel, Christoph 1, 23, 52
 Michel, Ernst 23, 30, 52 f.
 Michel, Thomas 230
 Michnik, Adam 315
 Millo, Jehuda 238
 Milosevic, Slobodan 308
 Minty, Mary 133
 Minutillo, Agnes 64
 Modai, Boaz 238
 Mohr, Anne 13
 Möhring, Caroline 152
 Moltmann, Jürgen 311
 Moltmann-Wendel, Elisabeth 311
 Monet, Jean 76
 Montessori, Maria 138
 Morris, Benny 318
 Moscati, Cesare 238

- Mose ben Nachman 1
 Moser-Fendel, Rainer 229
 Moses, Stéphane 85
 Mott, John 175
 Müller, Gerhard L. 17
 Müller, Karlheinz 262
 Müller, Ludwig 245 f.
 Munk, Kaj 241, 250-252, 254, 256-258
 Münz, Christoph 139, 287
 Muralt, Sabine de 81
 Murillo, José Sanchez de 138
 Mußner, Franz 57, 79, 158, 169
 Mussolini, Benito 258
 Muszyński, Henryk 74, 161, 198, 225 f.
 Nachama, Andreas 157, 236
 Nachman, Rabbi 95
 Natorp, Paul 24, 27
 Nefsky, Marilyn 156
 Neumüller, Gebhard 141
 Neurath, Otto 174
 Nielen, Josef Maria 52
 Niemöller, Martin 224, 247
 Nöldeke, Theodor 170
 Nordau, Max 286
 Nörtersheuser, Hans-Walter 204
 Nowak, Kurt 301
 Nydegger, Iris 221
 Oberforcher, Robert 58, 209, 291
 Oberhänsli-Widmer, Gabrielle 161, 179
 Oeming, Christiane 288
 Oeming, Manfred 288
 Oestreicher, Paul 152
 Olson, Bernhard E. 251
 Oppenheim, Franz 291
 Oppenheimer, Joseph Süß (Joseph Ben Issachar Süßkind) 219 f.
 Origenes 169
 Osten-Sacken, Peter von der 287
 Ostry, Hardy 153
 Pannenberg, Wolfhart 294
 Pappé, Ian 318
 Paul VI. 154, 186
 Pauly, Rose 95
 Pavoncello, Franco 238
 Pazi, Margarita 135
 Pechmann, Wilhelm Freiherr von 196, 241-249
 Pehrsson, Per 245
 Pelz, Lothar 151
 Perez, Isaak Leib 144
 Perlasca, Giorgio 156
 Perlitt, Lothar 212
 Peron, Juan Domingo 156
 Petersen, Hermann 316
 Petri, Dieter 140, 231
 Pfefferkorn, Johannes 2
 Pflüger, Friedbert 308
 Philippson, Moses 293
 Philo von Alexandrien 136 f.
 Picard, Jacques 213
 Pieper, Annemarie 138
 Pieper, Friedhelm 76
 Pinsker, Leon 286
 Pitum, Abi 71
 Pius XI. 8, 267
 Pius XII. 7, 78 f., 167, 224, 237, 267 f.
 Platek, J. 304
 Plinius 136 f.
 Polani, Raffaele 316
 Popper, Karl R. 174, 291
 Posselt, Teresia Renata 4, 8
 Prégardier, Elisabeth 13
 Preuß, Hugo 291
 Preysing, Konrad Graf von 248
 Primor, Avi 76, 200-202, 307
 Prinz, Joachim 319
 Pröpper, Thomas 295
 Przyrembel, Alexander 19
 Quinzio, Sergio 145 f.
 Raabe, Wilhelm 224
 Rabin, Itzchak 146
 Rabin, Lea 74
 Rachlevsky, Seffi 146 f., 318
 Rade, Martin 242, 246
 Rafael, David Ben 76
 Raizer, Konrad 308
 Rama Varma, H. H. 282
 Rang, Florens Christian 24, 27
 Rapp, Hans A. 137
 Rathenau, Walther 233
 Rathje, J. 242
 Ratzinger, Joseph 65, 104
 Reichrath, Hans L. 222
 Reinach, Adolf 6
 Reiß, Edith 116
 Renan, Ernest 95 f.
 Rendtorff, Rolf 106 f., 120, 176, 188, 268, 310
 Renker, Alwin 99, 133, 155, 208, 233, 235, 305, 319
 Rensmann, Lars 300 f.
 Renz, Eberhard 305 f.
 Resh Laqish, Rabbi 93
 Rhein, Stefan 148 f.
 Rheinz, Hanna 217 f.
 Ribbentrop, Joachim von 252
 Richter, Nikola 204
 Riegner, Gerhart M. 87, 152, 237, 314
 Riesner, Rainer 208
 Rilke, Rainer Maria 285
 Rinke, Barbara 305, 311
 Ritschl, Albrecht 58
 Rock, Kerstin 134
 Röhm, Eberhard 56
 Römer, Thomas 103

- Roosevelt, Franklin D. 155
 Rosen, David 76
 Rosenbaum, Wolfgang 13
 Rosenberg, Dragutin 214
 Rosenkranz, Herbert 79
 Rosenthal, Gabriele 229
 Rosenzweig, Franz 72, 74, 161, 174, 198, 203, 225, 294, 296, 298, 313
 Rothgang, Elfriede 77
 Rothschild, Fritz A. 90-92
 Rubeli-Guthauser, Nico 155
 Rubinstein, Dan 310
 Rubinstein, Marta 310
 Rudin, A. James 153
 Ruegenberg, Lukas 18
 Rufeisen, Arie 62, 65
 Rufeisen, Daniel 1, 62-66
 Rühle, Inken 142
 Rühs, Friedrich 293
 Ruppel, Helmut 310
 Ruster, Daniel 211
 Rutishauser, Christian M. 231
 Ryon, Michael D. 251
 Sachs, Nelly 215
 Safrai, Channa 310
 Saks, Moshe 238
 Salome Alexandra 131 f.
 Samuel der Jüngere 94
 Sandig, Isabel K. 257
 Sartorio, Maria 186
 Sassenberg, Marina 219
 Sauer-Longinotti, Priska 71
 Saunders, Harold 158
 Sauter, Gerhard 58
 Savigny, Friedrich Carl von 224
 Schabtai Zwi 143, 147
 Schäfer, Gerd 159
 Schäfer, Rolf 149
 Schammai 209
 Schandl, Felix M. 9, 14, 17 f.
 Scharnagl, Karl 70
 Scharping, Rudolf 307 f.
 Scheible, Heinz 148 f.
 Scherer, Robert 116
 Schernus, Hildegard 209
 Schildt, Axel 133
 Schindler, Oskar 156
 Schlegelberger, Franz 247
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 58
 Schmidt, Ingrid 310
 Schmidt, Johann Michael 318
 Schneerson, Menachem Mendel 143, 217
 Schneider, Hans-Peter 134
 Schneider, Werner 229
 Schoenborn, Paul Gerhard 250 f.
 Scholder, Klaus 243
 Scholl, Hans 155
 Scholl, Sophie 155
 Schöll, Salome 214, 315
 Schönborn, Friedrich 224
 Schönborn, Christoph 237
 Schönerer, Georg Ritter von 224
 Schottroff, Luise 295 f., 311
 Schulz, Perdita 286
 Schumann, Robert 76
 Schuster, Wolfgang 305
 Schweitzer, József 126, 150 f.
 Schwendemann, Wilhelm 149, 223, 290
 Schwöbel, Hans Peter 310
 Seggel, Friedrich 196
 Seidler, Eduard 151
 Seithe, Horst 212
 Sella, Dorothea 58 f.
 Serubbabel 143
 Seyß-Inquart, Arthur 13
 Shalev, Avner 156
 Shantideva 178
 Shlaim, Avi 318
 Sichrovsky, Peter 135
 Sidon, Karol 235
 Siebert, Ludwig 246
 Signer, Michael 259
 Simon Hapaquli (Simon der Flachsarbeiter) 94
 Six, F.-A. 253
 Sleiman, Jean 138
 Slenczka, Reinhard 149
 Smolenskin, Peretz 286
 Söderblom, Nathan 175
 Söding, Thomas 79
 Söffge, Christoph 232
 Sölle, Dorothee 308, 311
 Solowjew, Wladimir Sergejewitsch 169, 172
 Somary, Felix 87 f.
 Sommaruga, Cornelio 81
 Sonnet, Jean-Pierre 230
 Sonnevelt, Nico 58
 Spector, Shmuel 156
 Spener, Philipp Jakob 309
 Spital, Hermann Josef 153
 Spoerri, Theophil 35 f., 41, 44
 Stager, Lawrence 317
 Stalin, Josef 98
 Stangl, Franz 78
 Stauffer, Paul 239
 Stegemann, Ekkehard 208
 Stegemann, Hartmut 132, 137
 Steiger, Johann Anselm 292, 294
 Stein, Auguste, geb. Courant 5-7, 9
 Stein, Edith 1-23, 138 f.
 Stein, Rosa 9, 12-14
 Stein, Siegfried 5
 Steinacker, Peter 311

Steinbauer, Karl 196
 Steiner, Kilian 75
 Steiner, Rudolf 138
 Steinheim, Salomon Ludwig 75
 Stern, William 8
 Stern, David 211
 Stern, Selma 219 f.
 Sternberg, Ellen 231
 Sternberg, Sigmund 157, 175
 Stiefl-Cérmak, Maria 203
 Stiegler, Stefan 157
 Stöckli, Elfriede 78
 Stoecker, Adolf 224, 246
 Stöhr, Martin 76 f., 120, 309
 Stolpe, Manfred 225
 Straeten, Herbert 220 f.
 Strauss, Herbert 221 f.
 Strauss, Janie 221
 Strauss, Lotte 221 f.
 Strauss, Richard 95 f.
 Streicher, Julius 258
 Ströker, Elisabeth 139
 Sullivan, John 139
 Susman, Margarete 291
 Süsmuth, Rita 225
 Switon, Kazimierz 315
 Syrkin, Nachman 286
 Tanenbaum, Fay 156
 Tanenbaum, Joseph 156
 Täubler, Eugen 219
 Tenné, Meinhard 309
 Teufel, Erwin 305
 Theißen, Gerd 311
 Theodosius I. 264
 Thieme, Karl 71, 115
 Thierfelder, Jörg 140
 Thoma, Clemens 1, 8, 77, 81, 95, 161 f., 164 f.,
 238 f., 301 f., 313, 318
 Titius, Arthur 246
 Tito, Broz Josip 214
 Toaff, Elio 188
 Tolstoj, Leo N. 167
 Treitschke, Heinrich von 224
 Triebel, Lothar 143
 Trüb, Hans 24, 30, 52 f.
 Trutwin, Werner 117, 142, 206, 222 f., 234 f.,
 262, 288
 Tryphon 259
 Tудjman, Franjo 214
 Tutanchamun 207
 Ulich, Dieter 138
 Ulrich, Jürg 283 f.
 Ulrich, Michael 262
 Várszegi, Asztrik 150
 Vahle, Mechthild 238
 Valladolid, Alfonso (Abner von Burgos) 1

Vaux, Roland de 137
 Vingiani, Maria 185-188
 Visine, François 76
 Vogt, Franz 157
 Volkov, Shulamit 301
 Voll, Fritz 156, 315
 Vorgrimler, Herbert 262
 Waitz, Sigismund 8
 Wallenberg, Raoul 125
 Walser, Martin 229, 297
 Weber, Annette 144
 Weber-Krebs, Frieda 154, 280
 Wehrfritz-Hanson, Garth 238
 Weidinger, Elisabeth 305, 314
 Weiß, Johannes 148 f.
 Weiss, John 223 f.
 Welte, Bernhard 115
 Wengst, Klaus 309
 Werblowsky, R. J. Zwi 239, 318
 Wertz, Rolf 140
 Wested, Mart 256
 Wetzell, Juliane 133
 Weyl, Ruth 76
 Wiedenhofer, Siegfried 149
 Wiehn, Erhard Roy 134 f., 213
 Wiesel, Elie 19, 60
 Wiesenthal, Simon 78
 Wigoder, Geoffrey 156, 238, 311 f.
 Wilde, Oscar 96
 Wiltmann, Ingrid 165
 Winklehner, Herbert 60, 136, 292
 Wirwalski, Andreas 286
 Wise, Michael 130 f.
 Wohlmuth, Josef 58
 Wölflé, Klaus 210
 Wollasch, Hans-Josef 114, 117
 Wuermeling, Hans-Bernhard 228
 Wurm, Theophil 243
 Wyler, Bea 314
 Wyschogrod, Michael 92
 Wyszynski, Stefan 186
 Yahil, Leni 303 f.
 Zacher, Hans-Jürgen 120
 Zademach, Wieland 304
 Zagarni, Aldo 61
 Zagarni, Roberto 61
 Zahn-Harnack, Agnes von 243
 Zahrnt, Heinz 311
 Zeligman, Jon 317
 Zenger, Erich 262
 Ziegler, Ignaz 301
 Zink, Jörg 311
 Zonis, Mark 79, 124
 Zweig, Stefan 214
 Zwillenberg, Lutz 71 f.

Zu diesem Heft

Diese Nummer des Freiburger Rundbriefs enthält zwei schwierige Hauptthemen: Edith Stein und ihre Heiligsprechung sowie Martin Buber und sein Gespräch mit Emil Brunner. Beide Themen berühren die existentielle und inhaltliche Problematik zwischen Judentum und Christentum. Weil der Lebens- und Todesweg von Edith Stein vielen jüdischen Männern, Frauen und Jugendlichen ärgerlich vorkommen kann, haben wir zum Aufsatz von Elias Füllenbach einige Vorbemerkungen verfaßt. Auch lassen wir den erfahrenen jüdischen Dialogiker Ernst Ludwig Ehrlich über Edith Stein zu Wort kommen. – Das Gespräch zwischen Martin Buber und Emil Brunner wird hier zum ersten Mal veröffentlicht. Es scheint uns ein Grund-Gespräch über die Problematik des menschlichen Handelns auch in der heutigen Zeit zu sein. Die editorischen Nachbemerkungen von Christoph Michel geben die Umstände des wichtigen Zürcher Gesprächs wieder. – Das Nachwort auf den im August 1998 verstorbenen Daniel Rufeisen (von Hans H. Henrix) zeigt Züge eines Menschen, der als Jude die Rettung vieler litauischer Juden unter der Nazidiktatur ermöglicht hat und der dann Christ und Karmelitermönch geworden ist.

Die Redaktion

Vorbemerkungen zum Aufsatz über Edith Stein

Clemens Thoma

Das jüdische Volk hat im Verlauf der Geschichte viele schlechte Erfahrungen mit jüdischen Konvertiten zum Christentum machen müssen. Der aus dem Judentum konvertierte Franziskaner Nikolaus Donin initiierte 1240 das Religionsgespräch in Paris, das auf die Verbrennung des Talmuds hinauslief. Der ebenfalls aus dem jüdischen Volk stammende Pablo Christiani trat 1263 bei der Disputation in Barcelona gegen den jüdischen Religionsphilosophen und Mystiker Mose ben Nachman auf und bewirkte nachherige Verfolgungen und Vertreibungen vieler Juden aus Spanien. Der Konvertit Alfonso Valladolid (Abner von Burgos) eiferte um 1300 gegen seine jüdischen Stammesgefährten, die er als Apostaten deklassierte. In der langzeitlichen Disputation von Tortosa 1413-1414 polemisierte der Konvertit Hieronymus de Sancta fide gegen den jüdischen Gelehrten und Volksgefährten Josef Albo. Um 1420 kämpfte der Konvertit Josua ben Josef Lorki aggressiv gegen an-

gebliche, ihm von seiner Herkunft her bekannte jüdische Verstocktheiten. Um 1500 schrieb der Katholik Johannes Pfefferkorn, wiederum ein Konvertit aus dem Judentum, mit scharfer und beleidigender Feder mehrere Bücher, z. B. den Judenspiegel, gegen die Juden. Dadurch wurde er zu einem wichtigen Initiator katholischer und dann auch protestantischer Judenhassereien, die bis ins 20. Jahrhundert hinein gang und gäbe waren. Der jüdische Sabbatianer Jakob Frank (1726-1791) trat in Polen mit vielen Anhängern zum Katholizismus über und wurde besonders in Osteuropa zu einem Unruhestifter. Im 20. Jahrhundert trat die aus Breslau stammende Jüdin Edith Stein (geboren 1891) zum Katholizismus über und wurde im August 1942 als Karmelitin mit Namen Schwester Benedicta a Cruce in Auschwitz von den Nazis ermordet. Der Mord war ein Racheakt der Nazis wegen der Verurteilung der Judenverfolgung seitens der holländischen katholischen Bischöfe.

Es ist begreiflich, daß Irritationen und Unmutsäußerungen seitens verschiedener Vertreter des jüdischen Volkes entstanden sind, als der Papst Schwester Benedicta a Cruce im Jahre 1987 selig- und im Jahre 1998 heiliggesprochen hat. Erinnerungen an die für das jüdische Volk unheilvollen jüdischen Apostaten zum Christentum hin wurden erneut wach. Wird durch die kirchliche Emporhebung dieser jüdischen und christlichen Frau seitens der katholischen Kirche etwa wiederum etwas aus dem jüdischen Volk herauszustehlen versucht? Geht es gar um eine indirekte Judenmission?

Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Freiburger Rundbriefs sind angesichts des kritischen, für die katholische Kirche jedoch wichtigen Ereignisses der Heiligsprechung von Edith Stein der Überzeugung, daß klärende Worte und Fakten vor Juden und Christen vorzulegen sind. Deshalb wird der Aufsatz von Elias Füllenbach OP in dieser Nummer abgedruckt.

Edith Stein gleicht den eben aufgelisteten Vorgänger-Konvertiten in keiner Weise. Während ihres ganzen Lebens hat sie keine missionarischen Bemühungen unternommen, um Konvertiten aus dem Judentum hinüberzuziehen. Sie kämpfte tapfer gegen Rassismus, Antisemitismus und Nazismus. Sie versuchte kirchliche Behörden aus ihrer Lethargie angesichts des Nazi-Antisemitismus aufzurütteln. Als Christin wußte sie, daß sie zusammen mit dem Juden Jesus und dem ganzen Volk das unauslöschliche Merkmal des Judeseins in sich trug. Sie denunzierte Hitler als „Antichrist“, dem jede Zustimmung unter Einsatz des Lebens zu verweigern sei. Dem jüdischen Volk schrieb sie die volle Würde vor Gott und den Menschen zu. In ihrem Buch „Kreuzeswissenschaft“ (Studie über Ioannes a Cruce, Ausgabe 1950, S. 14) schrieb sie: „Wohl gehen Gottes Heilspläne auf die ganze

Menschheit und um ihretwillen auf Sein auserwähltes Volk.“ Ihr Verfolgtwerden und ihr Tod war dem Leidens- und Todesschicksal der sechs Millionen ihres Volkes angenähert. An ihrer Ermordung sind auch Christen (z. B. durch Asylverweigerung) mitschuldig geworden. So ist sie für die Christen ein Teil des größten Mahnmals aller Zeiten, das aus Bergen von ermordeten Juden besteht. Es steht der katholischen Kirche trotzdem nicht gut an, mit der heiligen Edith Stein Propaganda beim jüdischen Volk zu machen. Vor allem darf diese Frau nicht als Alibi benützt werden, um Konvertiten aus dem jüdischen Volk zu werben. Am besten wäre es, wenn die neue Heilige in den Herzen möglichst vieler Christinnen und Christen Liebe, Zuneigung und Fürsorge für das jüdische Volk und seine Anliegen zu wecken vermöchte – weitab von jeglichem religiösem oder weltlichem Antisemitismus.

Die Heiligsprechung Edith Steins

Hemmnis im christlich-jüdischen Dialog?

Elias H. Füllenbach*

„*Kein menschliches Auge hat je gesehen, kein Ohr hat je gehört und in keines Menschengeist ist gedrungen, was dort in Auschwitz durch Menschenhand verübt wurde,*“¹ äußert der Franziskanerpater Herman Leo van Breda im Jahr 1967 über seinen ersten Besuch im ehemaligen Konzentrations- und Vernichtungslager Auschwitz. Noch im April 1942 hatte van Breda Edith Stein in Echt persönlich kennengelernt – wenige Monate bevor sie in Auschwitz umgebracht wurde.

Die Gespräche mit der Philosophin „*sind in meinem Gedächtnis eingebrannt als eine der eindrucksvollsten Begegnungen, die ich in meinem Leben gehabt habe*“.² Viele, die dieser außergewöhnlichen Frau in ihren Lebensstationen als Jüdin, Philosophin, Konvertitin, Lehrerin und Ordensfrau noch persönlich begegnet sind, sprechen voller Bewunderung von ihr. Ihre Heiligsprechung am 11. Oktober 1998 hat viele Menschen stark bewegt. Zu

* Frater Elias H. Füllenbach OP, Köln, ist Vorstandsmitglied der Gesellschaft für Christlich-jüdische Zusammenarbeit Düsseldorf. Er studiert an der Universität Bonn und am Martin Buber Institut Köln.

1) Herman Leo van Breda OFM, Gedächtnisrede zu Ehren Edith Steins (Echt, 1967), in: *Erinnere dich – vergiß es nicht. Edith Stein – christlich-jüdische Perspektiven*, hrsg. von Waltraud Herbstrith, Annweiler 1990, S. 292.

2) Herman Leo van Breda OFM, a. a. O., S. 285.

ihren Lebzeiten gehörte sie hingegen zur gehaßten Gruppe der „Judenchristen“, jener doppelt ausgegrenzten Minderheit im NS-Staat, die nicht nur der Verfolgung durch die Nationalsozialisten ausgesetzt war, sondern meist auch von den Kirchen im Stich gelassen wurde und unter antijüdischen Ressentiments von christlicher Seite zu leiden hatte.³

Im folgenden geht es um die Fragen, die bereits im Zusammenhang mit ihrer Seligsprechung 1987 gestellt worden sind. Wie können wir an Leben und Tod dieser „Judenchristin“ erinnern? Wie verhindern wir eine christliche Vereinnahmung der Schoa? Dürfen wir diese Frau zu einem Stolperstein zwischen Juden und Christen machen? Sicher nicht! Um einiges an ihr und an der Heiligsprechung durch Papst Johannes Paul II. verständlich zu machen, werfen wir einen Blick auf ihr Leben und die Umstände ihres Todes.

Das Judentum im Leben und Werk Edith Steins

„Als zu Beginn des Jahres 1933 das ‚Dritte Reich‘ errichtet wurde, war ich seit etwa einem Jahr Dozentin am ‚Deutschen Institut für Wissenschaftliche Pädagogik‘ in Münster i. W.“, beginnt Edith Stein ihre autobiographische Schrift („Wie ich in den Kölner Karmel kam“), die sie 1938 ihrer Oberin als Weihnachtsgeschenk überreichte.⁴ Auf den ersten Seiten berichtet sie dann von einem Gespräch mit einem katholischen Lehrer, der an einer Arbeitsgemeinschaft des Instituts teilnahm. Er hatte ihr erzählt, „was amerikanische Zeitungen von Greueltaten berichteten, die an Juden verübt worden seien ... Ich hatte ja schon vorher von scharfen Maßnahmen gegen die Juden gehört. Aber jetzt ging mir auf einmal ein Licht auf, daß Gott wieder einmal schwer Seine Hand auf Sein Volk gelegt habe und daß das Schicksal dieses Volkes auch das meine war.“⁵ Ihr wird plötzlich bewußt, daß sie sich ihrer jüdischen Herkunft nicht entziehen kann und daß auch ihre Taufe sie nicht schützen wird. In den Semesterferien wird ihr zwar noch „von allen Seiten versichert, daß ich für meine Stellung nichts zu fürchten habe“⁶, aber nur wenige Wochen später (im April 1933) wurde ihr vom Geschäftsführer des Instituts angedeutet, ihre Vorlesungen einzustellen. Wie realistisch sie die bedrohliche

3) Vgl. Wolfgang Benz, Judenchristen. Zur doppelten Ausgrenzung einer Minderheit im NS-Staat, in: Edith-Stein-Jahrbuch, Bd. 3, Würzburg 1997, S. 307-318.

4) Teresia Renata Posselt OCD, Edith Stein. Lebensbild einer Philosophin und Karmelitin, 3. Aufl. Nürnberg 1949, S. 65.

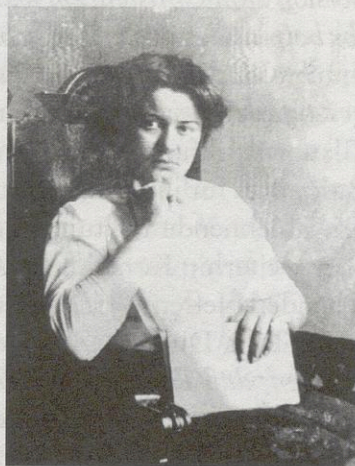
5) Ebd., S. 66.

6) Edith Steins Werke (ESW), hrsg. von Lucy Gelber und Romaeus Leuwen OCD, seit 1987 auch Michael Linssen, Druten/Freiburg i. Br. 1977 ff., hier Bd. VIII, S. 135.

Lage der Juden in Deutschland seit der „Machtergreifung“ Hitlers erfaßt hat, macht ein von ihr im September 1933 geschriebener Text deutlich: *„Die letzten Monate haben die deutschen Juden aus der ruhigen Selbstverständlichkeit des Daseins herausgerissen. Sie sind gezwungen worden, über sich selbst, ihr Wesen und ihr Schicksal nachzudenken. Aber auch vielen andern, jenseits der Parteien Stehenden hat sich durch die Zeitereignisse die Judenfrage aufgedrängt ... ,Wenn ich nur wüßte, wie Hitler zu seinem furchtbaren Judenhaß gekommen ist‘, sagte eine meiner jüdischen Freundinnen in einem jener Gespräche, in denen man um Verständnis dessen, was da über einen hereinbrach, rang. Die programmatischen Schriften und Reden der neuen Machthaber gaben Antwort darauf.“*⁷

Edith Stein wurde am 12. Oktober 1891, am Jom Kippur, in Breslau geboren. Zwei Jahre später starb ihr Vater – eine schwere Belastung für die Mutter, die den familiären Holzhandelsbetrieb allein weiterführen mußte. Das aufgeschlossene und recht begabte Mädchen hatte sich im Alter von 15 Jahren bereits *„das Beten ganz bewußt und aus freiem Entschluß abgewöhnt“*.⁸

Edith Steins Familie – Schalom Ben-Chorin nennt ihr Elternhaus *„traditionell, ohne orthodox zu sein“*⁹ –, die sich stark mit dem Deutschen Reich identifizierte, hatte sich auch auf Grund der zunehmenden Assimilation mehr und mehr von traditionellen jüdischen Vorstellungen gelöst. Edith Stein schreibt z. B. über ihre Mutter: *„Sie selbst ist immer eine deutsche Patriotin gewesen. Sie hat i. J. 1871 geheiratet, und das Hochzeitslied ist auf die Melodie: ‚Es braust ein Ruf wie Donnerhall‘ gedichtet worden. Darum kann sie auch heute gar nicht darüber hinwegkommen, daß man ihr ihr Deutschtum abstreiten will.“*¹⁰



Edith Stein in Breslau (ca. 1913)
Foto: Edith-Stein-Archiv, Karmel
„Maria vom Frieden“, Köln

Aus dieser deutsch-patriotischen Einstellung heraus meldet sich Edith Stein gleich nach dem Staatsexamen 1915 – sie hatte Philosophie, Psycholo-

7) Edith Stein, *Aus meinem Leben*, Freiburg i. Br. 1987, S. 1 f.

8) Ebd., S. 121.

9) Schalom Ben-Chorin, Edith Stein. Zur Seligsprechung am 1. Mai 1987, in: *Israel-Nachrichten* vom 8.5.1987, S. 5.

10) Edith Stein, *Aus meinem Leben*, Freiburg i. Br. 1987, S. 22.

gie, Geschichte und Germanistik in Breslau und Göttingen studiert – zum Sanitätsdienst beim Deutschen Roten Kreuz. Anfängliche Kriegsbegeisterung und Siegesgewißheit wandeln sich bei ihr jedoch bald in den Wunsch nach Frieden. Aussagen über ihre Beziehung zum Judentum gibt es aus dieser Zeit kaum. Nach ihrem Lazarettendienst arbeitet sie wieder an ihrer Dissertation bei Edmund Husserl, dessen Assistentin sie nach seinem Wechsel nach Freiburg wird. Sie setzt sich intensiv mit der Phänomenologie Husserls und der Göttinger Schule auseinander.¹¹

Im Herbst 1917 fällt an der Ostfront Adolf Reinach, Lehrer und Freund Edith Steins aus dem Kreis der Göttinger Phänomenologen. Die Begegnung mit seiner Witwe sollte Edith Steins Leben entscheidend verändern: Pater Johannes Hirschmann SJ, der in Echt noch wenige Tage vor ihrem Tod mit Edith Stein sprach, erinnert sich: *„Der entscheidendste Anlaß zu ihrer Konversion zum Christentum war, wie sie mir erzählte, die Art und Weise, wie die ihr befreundete Frau Reinach in der Kraft des Kreuzesgeheimnisses das Opfer brachte, das ihr durch den Tod ihres Mannes an der Front des Ersten Weltkrieges auferlegt war.“*¹² Am 1. Januar 1922 läßt sie sich nach langer und ehrlicher Glaubensprüfung in der Pfarrkirche St. Martin in Bergzabern taufen.¹³

Besonders für ihre Mutter ist die Nachricht von der Konversion ein Schock. Die ablehnende Haltung einiger Verwandter schmerzt Edith sehr. Sie hält aber weiterhin Kontakt. Im August 1932 schreibt sie an ihren in Kolumbien lebenden Neffen Werner Gordon anlässlich seiner Heirat mit der Kolumbianerin Tulia Duque: *„Aus Deinem Brief an mich glaube ich entnehmen zu können, daß Du zum Zweck der Heirat übergetreten bist ... Nun, wo Du dem Namen nach zur Kirche gehörst, müßtest Du doch schon rein aus Ehrlichkeit wünschen, auch innerlich dazuzugehören.“*¹⁴ Seiner Konversion „aus äußeren Gründen“ steht sie kritisch gegenüber. Für Edith Stein war ihre Konversion eine bewußte und sehr persönliche Glaubensentscheidung gewesen. Deswegen hat sie nie jüdische Verwandte oder Freunde zu missionieren versucht.

Am 14. Oktober 1933 tritt Edith Stein in den Konvent der Karmelitinnen in Köln ein und erhält bei der Einkleidung den von ihr gewünschten Namen

11) Der Verfasser bedauert, an dieser Stelle nicht weiter auf ihr umfangreiches und bisher nur wenig beachtetes philosophisches Werk eingehen zu können.

12) Edith-Stein-Archiv Köln, Brief von Johannes Hirschmann SJ vom 13.5.1950.

13) Warum sie als Tauftag das nach damaligem Liturgischen Kalender auf den 1. Januar fallende Fest der Beschneidung Jesu [sic] wählte, ist unbekannt.

14) Zitiert nach einer Abschrift im Edith-Stein-Archiv Köln. Brief an Werner Gordon vom 28.8.1932.

Teresia Benedicta a Cruce, mit dem sie künftig alle Briefe – auch an die Familie – unterschreiben wird. Einige ihrer Verwandten sehen darin eine Flucht vor den Zeitereignissen. Ihrer Nichte Susanne M. Batzdorff geb. Biberstein antwortet Edith: *„Du mußt verstehen, daß ich nicht in den Karmel gebe, um mich von den Meinen loszusagen. Ich werde auch als Nonne immer zur Familie gehören und in engem Kontakt mit euch allen bleiben. Und wenn jemand glaubt, daß ich mich dort in Sicherheit bringen will, so ist das ganz falsch. Vor dem, was hier geschieht, kann mich der Orden auch nicht bewahren.“*¹⁵ Vor allem die Mutter leidet unter der Entscheidung ihrer Tochter. Dennoch reißt die Verbindung zwischen Tochter und Mutter nicht ab. Mit Erlaubnis der Oberin darf Edith Stein jede Woche einen Brief nach Hause schreiben. Das Verhältnis der beiden zueinander bleibt dennoch schwierig. Als ihre Mutter 1936 schwer krank wird, erklärt Edith Stein einer befreundeten Ursulinin: *„Sie schreiben, ... der Herr werde meiner Mutter ihre Messiashoffnung anrechnen. Wenn sie die nur hätte! Der Messiasglaube ist bei den heutigen Juden, auch bei den gläubigen, fast verschwunden. Und fast ebenso der Glaube an ein ewiges Leben. Darum habe ich meiner Mutter weder die Konversion noch den Eintritt in den Orden je verständlich machen können.“*¹⁶ Ganz anders klingt da ein Brief, den sie nach dem Tod ihrer Mutter an Schwester Callista Kopf OP in Speyer schickte: *„Meine Mutter hat bis zuletzt an ihrem Glauben festgehalten. Aber weil ihr Glaube und das feste Vertrauen auf ihren Gott von der frühesten Kinderzeit bis in ihr 87. Jahr standgehalten hat ..., darum habe ich Zuversicht, daß sie einen sehr gnädigen Richter gefunden hat und jetzt meine treueste Helferin ist, damit auch ich ans Ziel komme.“*¹⁷ Nach dem Tod der Mutter 1936 bricht die Familie durch die zunehmend antisemitischen Maßnahmen der Nationalsozialisten auseinander. Einige ihrer Geschwister werden einige Jahre später von den Nationalsozialisten umgebracht, die anderen Familienmitglieder überleben im Exil.

Edith Steins Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus

Noch im März 1939 hofft Edith Stein, *„daß die Herrschaft des Antichrist [d. h. Hitlers] wenn möglich, ohne einen neuen Weltkrieg, zusammenbricht und eine neue Ordnung aufgerichtet werden kann“*.¹⁸ Bereits im Frühjahr 1933 hatte sie versucht, Papst Pius XI. zu einem offiziellen Wort gegen den Anti-

15) Susanne M. Batzdorff, Eine jüdische Nichte berichtet. Erinnerungen an Edith Stein, in: Aufbau vom 8. Mai 1987.

16) ESW IX, S. 60 f.

17) ESW IX, S. 68.

18) ESW IX, S. 133.

semitismus zu bewegen. In den Jahren 1937/38 wurde zwar eine Enzyklika über Rassismus und Antisemitismus vorbereitet, durch den Tod Pius XI. kam es jedoch nicht mehr zu ihrer Veröffentlichung.¹⁹ Entschieden hat sie sich auch schon vor 1933 gegen antisemitische Äußerungen gewandt. So richtete sie im März 1932 einen Brief an den Apostolischen Administrator von Innsbruck-Feldkirch, Bischof Sigismund Waitz, der ihr sein zweibändiges Werk über den Apostel Paulus zugeschickt hatte: *„Etwas schmerzlich berührten mich hier wie schon im I. Band gelegentliche Bemerkungen über das Judentum. Wenn man im Judentum geboren und aufgewachsen ist, kennt man seine hohen menschlichen und sittlichen Erbwerte, die dem Außenstehenden meist verborgen bleiben, und empfindet die Urteile, die sich nur an die nach außen stark hervortretenden Verfallserscheinungen halten, als hart und ungerecht.“*²⁰

Edith Stein hatte selbst den Antisemitismus ihrer Zeit zu spüren bekommen. Ihre vier Versuche zur Habilitation zwischen 1918 und 1932 waren nicht nur vergeblich, weil sie eine Frau, sondern auch weil sie eine Jüdin war. So hatte sie schon 1919 in einem Brief an Roman Ingarden zur Möglichkeit, ihre Habilitation an der Universität in Hamburg einreichen zu können, geschrieben: *„Viel Hoffnung habe ich nicht, denn die Philosophie ist dort durch 2 jüdische Ordinarien vertreten (Stern und Cassirer) und bei dem ungeheuren Antisemitismus, der jetzt allgemein herrscht, möchte ich Stern nicht darum bitten, nun auch noch mich vorzuschlagen.“*²¹ Ihre in den ersten Klosterjahren überarbeitete Habilitationsschrift von 1931 wird 1936 unter dem Titel „Endliches und ewiges Sein“ in Druck gegeben, doch kurze Zeit später von der Gestapo beschlagnahmt.

Im Zusammenhang mit der Volksabstimmung am 10. April 1938, in der die deutsche Bevölkerung aufgerufen wurde, nach dem „Anschluß“ Österreichs die Regierung Hitlers zu bestätigen, kommt es im Kölner Karmel zu einem Konflikt: *„Immer wieder beschwor sie die Schwestern, Hitler nicht zu wählen, ganz gleich, welche Folgen für den einzelnen oder die Gemeinschaft daraus entstünden. Er sei ein Feind Gottes und werde Deutschland mit sich ins Verderben reißen.“*²²

19) Vgl. dazu Clemens Thoma, Versteckte und verpaßte Botschaft für die Juden, in FrRu 4[1997]Heft 4, 241-249.

20) Zitiert nach einer Abschrift im Edith-Stein-Archiv Köln. In ihrem Brief an Bischof Sigismund Waitz vom 6.8.1932 bezieht sich Edith Stein auf folgendes Buch: Sigismund Waitz, Paulus – seine ersten Sendschreiben. Zeitgemäße Erwägungen über christliches Leben und Seelsorge. Innsbruck 1932.

21) ESW XIV, S. 122.

22) Teresia Renata Posselt OCD, a. a. O., S. 123.

Energisch steht sie auch gegenüber ihren Mitschwestern für ihre Überzeugung ein. Bei der Stimmabgabe enthält sich Edith Stein als einzige der Stimme mit der Begründung, sie sei „nichtarisch“. Matthias Böckel stellt fest, *„daß ab diesem Zeitpunkt der Leidensweg der Jüdin Edith Stein beginnt, muß sie doch jederzeit mit ihrer Verfolgung rechnen. Hinzu kommt die Angst, daß ihre Anwesenheit im Karmel die Mitschwestern gefährden könnte.“*²³ Spätestens nach der Reichspogromnacht am 9. November 1938 werden im Karmel Überlegungen nach einer Versetzung Edith Steins ins Ausland verfolgt. In der Silvesternacht 1938 wird sie schließlich in den Karmel im niederländischen Echt gebracht. Kurze Zeit darauf kommt auch ihre leibliche Schwester Rosa, die nach dem Tod der Mutter ebenfalls zum Katholizismus übergetreten ist, nach und arbeitet als Angestellte im Pfortenbetrieb des Klosters.

In Echt wendet sich Edith Stein, neben ihrer wissenschaftlichen Arbeit über die „Kreuzeswissenschaft“ des Karmeliterheiligen Johannes vom Kreuz, auch wieder der „Judenfrage“ – diesmal aus theologischer Sicht – zu. 1940/41 übersetzt sie einen Artikel von Gustav E. Closen SJ,²⁴ damals Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät in Valkenburg, der 1939 in der Zeitschrift „Verbum Domini“²⁵ erschienen war, unter dem Titel *„Die sogenannte Judenfrage, erhellet durch Aussprüche aus der Heiligen Schrift“*. In diesem Aufsatz wird *„allein der religiöse, theologische und zwar biblische Standpunkt berücksichtigt“*: *„Was für ein Mensch ist der Jude? Was für ein Jude ist Christus?“* Bei der Beantwortung der ersten Frage kann sich der Autor nicht von seinen antijüdischen Vorstellungen lösen; für ihn sind die Juden für den Tod Jesu verantwortlich. Besonders betont er jedoch die Tatsache, daß Jesus, dessen Muttersprache *„sicher semitisch“* war und dessen Vorstellungen *„bestem israelitischen Prophetentum“* entsprachen, im strengsten Sinne ein Jude, *„ein Kind dieses Volkes“*, gewesen sei, *„da er aus dem Stamm Juda hervorgegangen ist“*.

23) Matthias Böckel, a. a. O., S. 95.

24) Diese Übersetzung ist bisher leider kaum zur Kenntnis genommen worden. Matthias Böckel weist in seinem Buch „Edith Stein und das Judentum“, 2. Aufl. Ramstein 1991, S. 103 ff. auf den Aufsatz Closens hin, benutzt ihn jedoch nur zur Verdeutlichung des damaligen Antijudaismus. Eine genauere und sehr viel positivere Interpretation des Aufsatzes findet sich in: Felix M. Schandl OCarm, „Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen!“ Jüdische Bezüge und Strukturen in Leben und Werk Edith Steins (1891-1942), Sinzig 1990, S. 101 ff. Er datiert die Übersetzung Edith Steins allerdings schon auf das Jahr 1939. Die folgenden Zitate sind der Übersetzung Edith Steins entnommen, die als Manuskript im Edith-Stein-Archiv Köln vorliegt.

25) Gustav E. Closen SJ, „Quaestio Iudaeorum“, quam aiunt, effatis Sacrae Scripturae illustratur, in: Verbum Domini, 19. Jg. (1939), S. 129-137.

Im dritten Teil „Wechselseitige Ergänzung und Erhellung der behandelten Fragen“ erklärt Pater Closen: *„Jedoch eine bis ins Letzte gehende, vollkommene Erwägung über das jüdische Volk ist nicht möglich ohne Berücksichtigung eben jener Tatsache, daß Jesus, der Heiland, auch ein Jude war und aus diesem Volk Mensch werden wollte. Entsprechend wird auch die Tatsache, daß unser Herr ein Jude gewesen ist, nur dann richtig eingeschätzt, wenn man zugleich beachtet, was für ein Volk das jüdische Volk gewesen ist.“* Das jüdische Volk werde deshalb immer „mit unserem Herrn blutsverwandt“ bleiben: *„Darum werden die Freunde Jesu zwar all das von Herzen verwerfen, was verwerflich ist, werden aber stets eingedenk bleiben, daß es sich um die Glieder des Volkes handelt, aus dem Gott Mensch werden wollte, und die dem Blute nach unserm Herrn immer näherstehen werden als alle andern Völker.“* Außerdem bestehe *„die Kirche des Neuen Bundes nicht ohne alle Beziehung zur Kirche des Alten Bundes. Jedoch das Band zwischen beiden ist Christus allein“*. Durch *„jene erstaunlichen Gegensätze zwischen höchsten Gnaden und menschlichem Jammer, teuflischen Abfall und Erwählung“* bringe das Volk Israel *„in besonderer Klarheit die Eigentümlichkeit des ‚erlösungsbedürftigen Menschen‘ zur Ausprägung“*. Die Kirche sehe darin die *„Frohbotschaft der Erlösung“* und auch eine Begründung ihres eigenen Glaubensbekenntnisses.

Edith Stein hätte sich wohl kaum die Arbeit der Übersetzung gemacht, wenn sie nicht – zumindest teilweise – mit den Ansichten des Autors einverstanden gewesen wäre. So greift sie in Gesprächen mit Johannes Hirschmann SJ die Formulierung der „Blutsverwandtschaft Jesu mit dem jüdischen Volk“ immer wieder auf: *„Sie ahnen nicht, was es für mich bedeutet, wenn ich ... im Blick auf den Tabernakel und auf das Bild Mariens mir sage: sie waren unseres Blutes.“*²⁶ Schon 1937 hatte sie in ihrer Publikation „Das Gebet der Kirche“ das Judesein Jesu betont: *„Daß Jesus die alten Segenssprüche betete, wie sie noch heute über Brot, Wein und Feldfrüchte gebetet werden, bezeugt uns die Erzählung von seinem letzten Zusammensein mit seinen Jüngern ... Und vielleicht gibt uns gerade dieses Zusammensein den tiefsten Einblick in das Beten Christi und den Schlüssel zum Verständnis des Gebetes der Kirche.“*²⁷ Es ist also davon auszugehen, daß sie den Artikel Closens besonders wegen seiner über die damals übliche Sicht des Judentums hinausgehenden positiven Aussagen geschätzt hat.

26) Johannes Hirschmann SJ, Schwester Teresia Benedicta vom heiligen Kreuz, in: Edith Stein. Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen, hrsg. von Waltraud Herbstrith, 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1985, S. 153.

27) ESW XI, S. 10 f.

„Sühne“ und „Stellvertretung“ bei Edith Stein

In ihrem 1939 in Echt verfaßten Testament schreibt sie: *„Ich bitte den Herrn, daß er mein Leben annehmen möchte zu seiner Ehre und Verherrlichung, ... zur Sühne für den Unglauben des jüdischen Volkes und damit der Herr von den Seinen aufgenommen werde und sein Reich komme in Herrlichkeit, für die Rettung Deutschlands und den Frieden der Welt.“*²⁸ Auffallend ist hier ihre Formulierung, daß sie „Sühne für den Unglauben des jüdischen Volkes“ leisten wolle. Daß Edith Stein diesen in der vorkonziliaren Kirche weit verbreiteten antijüdischen Topos aufgreift, macht deutlich, daß auch sie selbst sich nicht ganz von judenfeindlichen Vorstellungen ihrer Zeit freimachen kann. Den Sühne- und Opfergedanken bezieht Edith Stein auf ihr persönliches Schicksal und das Leiden der jüdischen Bevölkerung. Sühne und Stellvertretung sind für Edith Stein eng mit dem Leiden Jesu am Kreuz verbunden; Sühneleistung bedeutet für sie daher echte „Kreuzesnachfolge“, d. h. *„Berufung zum Leiden mit Christus und dadurch zum Mitwirken an seinem Erlösungswerk“*²⁹. Aus diesem Sühneverständnis heraus sieht sie ihre persönliche Aufgabe gerade darin, für den Frieden der Welt, für den „Unglauben des jüdischen Volkes“, für die Schuld der Nationalsozialisten zu sühnen. Aus heutiger christlicher Sicht ist dieser Sühnegedanke so nicht mehr haltbar, von jüdischer Seite war und ist er ohnehin völlig unverständlich.

Interessant an Edith Steins Sühne- und Stellvertretungsvorstellungen bleiben in unserem Zusammenhang aber ihre immer wieder geäußerten Solidaritätsbekundungen zu „ihrem“ jüdischen Volk. So identifiziert sie sich beispielsweise sehr mit der biblischen Gestalt der Ester: *„Aber ich vertraue ... darauf, daß der Herr mein Leben für alle genommen hat. Ich muß immer wieder an die Königin Ester denken, die gerade darum aus ihrem Volke genommen wurde, um für das Volk vor dem König zu stehen.“*³⁰ Ebenso hat sie eine besondere Beziehung zum Propheten Elija. In ihrem Artikel über „Geschichte und Geist des Karmel“, der 1935 in der Augsburger Post-Zeitung erschien, heißt es: *„Wir, die wir im Karmel leben und unseren heiligen Vater Elija in unseren täglichen Gebeten anrufen, wissen, daß er für uns keine schattenhafte Gestalt aus grauer Vorzeit ist ... Nach dem Zeugnis der Gehei-*

28) Edith-Stein-Archiv Köln, Edith Steins Testament vom 9. Juni 1939. Zitiert nach Andrés Bejas, Edith Stein – von der Phänomenologie zur Mystik. Eine Biographie der Gnade, Frankfurt a. M. 1987, S. 146.

29) ESW VIII, S. 125.

30) ESW IX, S. 121.

men Offenbarung wird er wiederkehren, wenn das Ende der Welt naht, um im Kampf gegen den Antichrist für seinen Herrn den Märtyrertod zu erleiden.“ Als „Antichrist“ bezeichnet sie in dieser Zeit gewöhnlich nur noch die Person Hitlers, den sie als neuen „Haman“, der dem Volk der Juden „in bitt’rem Haß den Untergang geschworen“ hat, erkennt.³¹

In ihrer Ester-Typologie wie auch in ihrer Interpretation des Propheten Elija tritt besonders der Gedanke des Martyriums hervor. Das mutige Eintreten für das eigene Volk, den Glauben oder das Ordensideal kann, so Edith Stein, sogar das Opfer des eigenen Lebens erforderlich machen. Schon in einem Brief von 1930 stellt sie die „Dringlichkeit des eigenen holocaustum“³² heraus, und einem an Krebs erkrankten Professor in Münster schreibt sie: „Ich glaube, daß ein solches Leiden, wenn es mit bereitwilligem Herzen angenommen wird, vor Gott als wahres Martyrium gilt.“³³

Diese theologischen Gedanken treten in ihrer Zeit in Echt mehr und mehr in den Vordergrund, zumal die Situation nach der deutschen Besetzung der Niederlande noch bedrohlicher wird. Nachdem die nationalsozialistischen Machthaber im Dezember 1941 alle in Holland lebenden Juden für staatenlos erklärt hatten, versuchen die beiden Schwestern, Echt zu verlassen und in die Schweiz zu gelangen. Da Edith Stein jedoch eine illegale Flucht sowie eine Trennung von ihrer Schwester Rosa ablehnt, werden langwierige und recht umständliche Ausreise- bzw. Einreiseverhandlungen begonnen, doch die eidgenössische Fremdenpolizei wie auch die Ordenskongregation des Vatikans verzögern die Ausreise.



*Theresa Benedicta a Cruce
C.D.
(Edith Stein)*

31) ESW XI, S. 170.

32) ESW VIII, S. 60.

33) ESW IX, S. 138.

Edith Stein in Köln, Dezember 1938.

Foto: Edith-Stein-Archiv, Karmel „Maria vom Frieden“, Köln

Als Reaktion auf die ersten Deportationen aus den Niederlanden hatten die holländischen Kirchengemeinschaften beim zuständigen Reichskommissar Seyß-Inquart gegen die antijüdischen Maßnahmen protestiert, und als dieser versprach, die getauften Juden zu verschonen, wenn die Kirchen sich nicht mehr einmischten, ließen die katholischen Bischöfe Hollands dennoch das Protestschreiben zusammen mit einem Hirtenwort gegen die Judenverfolgung am 26. Juli 1942 in allen katholischen Kirchen verlesen, während ein Großteil der protestantischen Kirchen vor einer Veröffentlichung des Protestes zurückschreckte. Aus einem Racheakt heraus werden am 2. August 1942 alle katholisch getauften Juden verhaftet – mit ihnen auch Edith und Rosa Stein. Sie werden über Amersfoort in das Sammellager Westerbork gebracht. Ein ähnliches Schicksal erleiden auch andere Katholiken jüdischer Herkunft, wie die Wirtschaftsjournalistin Ruth Kantorowicz, die Kinderärztin Lisamaria Meirowsky, der Franziskanerbruder Wolfgang Rosenbaum, die Dominikanerin Judith Mendes da Costa, die sieben Geschwister Löb (von ihnen waren sechs Mitglieder des weiblichen bzw. männlichen Trappistenordens) und viele andere.³⁴ Von Westerbork wurde Edith Stein wenige Tage später nach Auschwitz-Birkenau deportiert, wo sie wahrscheinlich in der Nacht der Ankunft, vom 8. auf den 9. August 1942, zusammen mit ihrer Schwester Rosa und den anderen Deportierten vergast wurde.

„Komm, wir gehen für unser Volk!“

Diesen Satz³⁵ soll Edith Stein noch zu ihrer Schwester Rosa während der Verhaftung in Echt gesagt haben. Die Solidarität mit dem jüdischen Volk, möglicherweise auch ihr Sühneverständnis, scheinen in diesen Worten angesprochen zu werden. Gewöhnlich wird „unser Volk“ mit dem jüdischen Volk gleichgesetzt, doch Pater Johannes Hirschmann SJ, der mit Edith Stein noch wenige Tage vor der Verhaftung gesprochen hat, wies in seiner Ansprache beim Katholikentag 1980 in Berlin auf eine andere Interpretationsmöglichkeit hin: *„Aber sie war nicht nur eine ihrem Volk in Liebe verbundene Jüdin; sie war gleichzeitig eine dem deutschen Volk in Liebe verbundene Deutsche. Und als solche hat sie sich gefragt – sie hat es mir oft gesagt –: ‚Wer sühnt für*

34) Vgl. dazu Ignatius Bromberg OP, Bericht aus dem Jahre 1950 über den Aufenthalt in den Lagern Amersfoort und Westerbork in der Zeit vom 2.-7. August 1942, in: *Passion im August* (2.-9. August 1942). Edith Stein und Gefährtinnen. Weg in Tod und Auferstehung, hrsg. von Elisabeth Prégardier u. Anne Mohr, Annweiler 1995, S. 47.

35) Waltraud Herbstrith OCD, *Das wahre Gesicht ... a. a. O.*, S. 167.

das, was am jüdischen Volk im Namen des deutschen Volkes geschieht?“³⁶ Nach dieser Interpretation versuchte Edith Stein, sich gegen die Verbrechen „ihres“ deutschen Volkes aufzulehnen, indem sie das Schicksal des jüdischen Volkes, das auch „ihr“ Volk war, mitging. Auch Susanne M. Batzdorff äußert diese Vermutung und interpretiert die Aufforderung „Komm, wir gehen für unser Volk!“ folgendermaßen: „Und da kam mir die Idee, daß sie möglicherweise damit das jüdische Volk überhaupt nicht gemeint hat, sondern das deutsche, das ja einstmals auch ‚ihr Volk‘ gewesen war, das sie liebte und für das sie im Ersten Weltkrieg leidenschaftlich bereit war, Opfer zu bringen. In diesem schmerzlichen Augenblick mag sie diese letzte Fahrt in den Tod als Opfergang für das Volk gesehen haben, das sie und ihre Schwester nicht nur ihres Deutschtums beraubt hatte, sondern sie zum Tode verurteilt hatte, nur ihrer jüdischen Abstammung wegen.“³⁷

Edith Stein steht – wie Gustav Closen SJ in seinem Artikel zur „Judenfrage“ – in der Spannung, an den traditionellen antijüdischen Vorstellungen der Kirche festzuhalten, sich aber gleichzeitig auch von ihnen lösen zu wollen. Felix Schandl OCarm stellt daher in seiner Studie zu den jüdischen Bezügen und Strukturen in Edith Steins Werk fest: „*Edith Steins christliche Sicht des Judentums offenbart bemerkenswert positive, ja gelegentlich einzigartige und ihrer Zeit vorausseilende Ansätze einer Theologie des Judentums und des christlich-jüdischen Verhältnisses. Damit einher und oft in enger Verbindung gehen aber auch charakteristische Einseitigkeiten, Unausgewogenheiten, ja Pauschalurteile ihrer Sicht und Wahrnehmung des Judentums. Diese sind weder zu übersehen noch zu verschweigen.*“³⁸ Wenn im christlich-jüdischen Dialog das Leben Edith Steins thematisiert wird, muß daher deutlich auf ihre positive wie negative Sicht des Judentums hingewiesen werden.

Edith Steins Tod in Auschwitz – ein Martyrium?

Der Tag, an dem Edith Stein zusammen mit ihrer Schwester Rosa verhaftet wurde, war der 10. Sonntag nach Pfingsten, und im Communiovers der Meßfeier hieß es: „*Acceptabis sacrificium justitiae, oblationes et holocausta [sic!], super altare tuum, Domine. = Empfangen wirst Du das Opfer der Ge-*

36) Johannes Hirschmann SJ, a. a. O., S. 153.

37) Susanne M. Batzdorff, Edith Stein aus der Sicht der Verwandten, in: Matthias Böckel, a. a. O., S. 138.

38) Felix M. Schandl OCarm, „... den Heimatlosen Herberg? zu erleben ...“ Spurensuche nach Edith Stein und ihrer solidarischen Spiritualität angesichts gegenwärtiger Szenarien, in: Geist und Leben, 65. Jg. (1992), S. 337.

rechtigkeit, Gaben und Brandopfer auf Deinem Altare, o Herr!“³⁹ Laut W. P. Eckert OP wurde Edith Stein „... durch eine lange Schule vorbereitet auf den letzten Weg, den Weg des Totalopfers ... Für Edith Stein war Auschwitz wirklich das Holocaust, das Ganzopfer, in dem sich erfüllte, um was sie gebeten hatte: als Versöhnungsoffer für ihr Volk sterben zu dürfen.“⁴⁰ Unklar bleibt, für welches Volk sie ein Opfer darbringen wollte, ob sie die Schuld der Deutschen oder den „Unglauben des jüdischen Volkes“ sühnen oder ein Zeichen der Solidarität dem jüdischen Volk gegenüber geben wollte; es ist auch nicht sicher, ob sie angesichts der Gaskammern an den Deutungsversuchen ihres eigenen Todes festgehalten hat.

Als offizieller Grund ihrer Seligsprechung wurde angegeben, daß sie als Zeugin für den christlichen Glauben „in odium fidei“ ermordet worden sei und daher als Märtyrerin verehrt werden dürfe. Christliche Märtyrerin sei sie deswegen, weil zum einen ihre Verhaftung als Racheakt auf den Protest der holländischen Bischöfe folgte und zum anderen weil sie selbst ihren Tod als „Kreuzesnachfolge“ und „Holocaustum“ christlich deutete. Doch die Nationalsozialisten hatten Edith Stein nicht persönlich im Auge. So stellt sich die Frage, warum nicht alle katholischen „Judenchristen“, die wie Edith Stein deportiert und vergast wurden, als Märtyrer anzusehen sind. Sind die anderen dann nicht auch Märtyrer? Die Karmelitinnen in Köln sprechen daher bis heute, wenn sie Edith Stein gedenken, auch von ihren Gefährtinnen und Gefährten.

Außerdem ist fraglich, ob im Protest der holländischen Bischöfe, der zwar zur Verhaftung Edith Steins führte, auch der Grund ihrer Ermordung liegt. Die Nationalsozialisten handelten aus rassistischen und nicht aus religiösen Gründen. Edith Steins Tod unterscheidet sich daher nicht von dem Tod aller anderen Opfer der Schoa. Sie wurde vergast, weil sie Jüdin war – nicht wegen, sondern trotz ihrer Taufe. Sie kann daher insofern eine jüdische Märtyrerin genannt werden, wenn man sie wie D. Krochmalnik in der jüdischen Tradition des *Kiddusch HaSchem*, der „Heiligung des Göttlichen Namens“, sieht.⁴¹ Ob allerdings diese jüdische Opfertheologie auch auf die Schoa bezogen bzw. ob Edith Stein als Konvertitin zum Christentum in diese jüdische Tradition hineingenommen werden kann, bleibt fraglich.

39) Römisches Gradualbuch. Auszug aus der vatikanischen Ausgabe des Graduale Romanum mit deutscher Übersetzung der Rubriken und Texte, Düsseldorf 1909, S. 293. Nach Psalm 50 (51), 21.

40) Willehad Paul Eckert OP, Die Aufgabe der Versöhnung ist noch nicht getan, in: Waltraud Herbstrith, Edith Stein – Zeichen der Versöhnung, München 1979, S. 20.

41) Vgl. Daniel Krochmalnik, Judentum und Martyrium. Das Zeugnis Edith Steins in jüdischer Prospektive, in: Edith-Stein-Jahrbuch, Bd. 3, a. a. O., S. 50-63.

Daß es auch von christlicher Seite schwierig bleibt, in ihr eine christliche Märtyrerin zu sehen, zeigt sich im Selig- bzw. Heiligsprechungsprozeß selbst. Da war zunächst gar nicht die Rede von einem Märtyrertod Edith Steins, sondern es wurde gefragt, ob sie nach der üblichen Terminologie als „Bekennlerin“ des christlichen Glaubens zu bezeichnen sei, d. h. ob sie ein dem Vorbild Jesu entsprechendes Leben geführt habe und dadurch auch für andere Christen Vorbild sein könnte.

Der Seligsprechungsprozeß Edith Steins weist nun die Besonderheit auf, daß nicht nur die heroischen Tugenden, sondern auch das Martyrium anerkannt wurden. Es drängt sich der oft zu hörende Verdacht auf, daß Edith Stein u. a. deswegen zur Märtyrerin erklärt wurde, weil damals noch kein Wunder vorlag. Unterstützt wird dieser Verdacht dadurch, daß nun die Heiligsprechung deswegen vorgenommen wird, weil es ein Wunder, nämlich eine Krankenheilung, gegeben hat.⁴² Dieses Wunder ist jedoch für die Heiligsprechung einer Märtyrerin gar nicht erforderlich. Unklar ist außerdem, daß die Verleihung des Märtyrerinnentitels vorgenommen wurde, obwohl keine dafür notwendige offizielle Todesbestätigung vorliegt. Das Verfahren erscheint deswegen insgesamt als recht widersprüchlich.

Der Verfasser stimmt daher der Meinung Daniel Krochmalniks, Dozent an der Jüdischen Hochschule in Heidelberg, zu, daß Edith Stein zwar sicherlich eine Märtyrerin war. *„Ob sie eine christliche oder eine jüdische Märtyrerin war, ist objektiv wie subjektiv unentscheidbar und macht ihren Fall für beide Glaubensgemeinschaften so problematisch.“*⁴³ Papst Johannes Paul II. versuchte gerade diese Problematik auszudrücken, als er während der Seligsprechungsfeier im Köln-Müngersdorfer Stadion betonte: *„Im Vernichtungslager ist sie als Tochter Israels, zur Verherrlichung des heiligsten Namens (Gottes)‘ und zugleich als Schwester Teresia Benedicta vom Kreuz – als vom Kreuz Gesegnete – gestorben.“*⁴⁴

Daß Edith Stein bei der Seligsprechung in Köln dennoch der Titel einer christlichen Märtyrerin verliehen wurde, liegt u. a. an ihren eigenen Aussagen. Als Konvertitin und Ordensfrau hat Edith Stein ihren Tod christlich gedeutet, auch wenn sie sich auf jüdische Vorbilder wie die Königin Ester be-

42) Vgl. das Decretum super miraculo der Römischen Kongregation für die Heiligsprechungen vom 8. April 1997.

43) Daniel Krochmalnik, a. a. O., S. 50.

44) Papst Johannes Paul II., Homilie bei der Seligsprechung von Edith Stein im Stadion Köln-Müngersdorf am 1. Mai 1987, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Bd. 77, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1987, S. 28.

ruft. Gerhard L. Müller sieht gerade darin, daß Edith Stein „*ihrem gewaltsamen Tod ... im voraus die von ihr selbst bestimmte Prägung verliehen*“⁴⁵ habe, ihr christliches Martyrium: „*Nicht die Intention der Mörder von Auschwitz vermag den Tod Edith Steins zu einem Martyrium zu machen, sondern allein ihre eigene freie, liebende Selbstverfügung in das Meer der verzeihenden und bereichernden Liebe Gottes hinein.*“⁴⁶ Doch dürfen wir den Sinn, den sie in ihrem Tod sah, einfach übernehmen? Wie ist aber eine Selig- bzw. Heiligsprechung Edith Steins überhaupt möglich, die letztlich ihrem Tod einen Sinn zu geben versucht?

Formen der Erinnerung

Im Gedenken an Edith Stein liegt immer die Gefahr der christlichen Vereinnahmung der Schoa, deswegen sind auch alle Formen der Verehrung Edith Steins daraufhin zu überprüfen. Die Problematik zeigt sich schon in der Überlegung, wie wir von Edith Stein reden sollen. Ambrosius Eßer OP ist der Meinung, daß Edith Stein allein schon aus Respekt vor ihrer Persönlichkeit nur mit ihrem Ordensnamen Teresia Benedicta a Cruce zu benennen ist, da sie den Namen Benedicta bei ihrer Taufe selbst gewählt und ihn bis zu ihrem Tod getragen hat.⁴⁷ Papst Johannes Paul II. verwendete bei seiner Ansprache zur Seligsprechung beide Namen, um sie „*als große Tochter des jüdischen Volkes und gläubige Christin inmitten von Millionen unschuldig gemarterter Mitmenschen*“ herauszustellen.⁴⁸

Allein schon in der Sprache zeigt sich also, wie schwierig es ist, an diese Persönlichkeit zu erinnern, die – so Papst Johannes Paul II. – „*eine dramatische Synthese unseres Jahrhunderts in ihrem reichen Leben vereint.*“⁴⁹ Günther Anders sieht diese Synthese darin, daß Edith Stein sich „*gerade in demjenigen Augenblick restlos zu assimilieren hoffte, in dem das Zeitalter der Assimilation sein Ende gefunden hatte.*“⁵⁰ Felix M. Schandl OCarm hat diese Synthese den „*dialektische[n] Charakter eines Gedenkens an Edith Stein*“⁵¹

45) Gerhard Ludwig Müller, Das Kreuz in Auschwitz. Gedanken zum Martyrium von Edith Stein, in: Christliche Innerlichkeit, 22. Jg. (1987), Sondernummer Edith Stein (Heft 3-5), S. 173.

46) Ebd., S. 176.

47) Vgl. einen Brief von Ambrosius Eßer OP vom 3.11.1986 im Edith-Stein-Archiv Köln.

48) Papst Johannes Paul II., a. a. O., S. 31.

49) Ebd., S. 32.

50) Günther Anders, Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau 1966, 2. Aufl. München 1985, S. 25.

genannt: „So treffen wir in Edith Stein auf ein Opfer von Auschwitz, das bei aller genannten Besonderheit hinsichtlich der intellektuellen und kulturellen Dimension seiner Existenz bis in eben diesen Tod hinein teilhatte an antijudaistischen theologischen Positionen und Formulierungen ... Die Opfer von Auschwitz und christlicher Antijudaismus als einer Wurzel von Auschwitz kommen in Edith Stein zur tödlichen Synthese.“ Ein christliches Gedenken an Edith Stein muß diesen Zusammenhang immer wieder ansprechen. Nur in einer Haltung der Trauer und Scham kann die Heiligsprechung nicht zur Entehrung der Ermordeten und zur Provokation für die jüdischen Überlebenden von Auschwitz werden. Erst in dieser Haltung kann dann auch die Befürchtung von Günther Anders und anderen Kritikern der Seligsprechung ernstgenommen werden, daß Edith Stein der katholischen Kirche als „Alibi“ dienen könnte, um von der eigenen Schuld abzulenken.⁵²

Die Heiligsprechung Edith Steins wird auch für Christen zur Provokation: Sie erinnert uns an die Versäumnisse der Amtskirche zur Zeit des „Dritten Reiches“, an die Schuld vieler Christen, den Nationalsozialismus unterstützt oder vor den Greueltaten geschwiegen zu haben. Sie erinnert an den über Jahrhunderte gepflegten Antijudaismus der Kirche, von dem sich auch Edith Stein nicht gänzlich lösen konnte.

Wie schwierig es jedoch ist, dem „dialektischen Charakter eines Gedenkens an Edith Stein“ gerecht zu werden, macht ein an sich sehr liebevoll gestaltetes Bilderbuch für Kinder deutlich, das der Künstler Lukas Ruegenberg OSB mit der Karmelitin Carla Jungels geschaffen hat.⁵³ Beim Thema Auschwitz deuten sie in Bild und Text den Tod Edith Steins ausschließlich christlich und verwischen damit die Tatsache, daß sie wegen ihrer jüdischen Herkunft umgebracht wurde. Die anderen Ermordeten werden sogar in diese christliche Deutung mit hineingenommen und dadurch indirekt ihres meist jüdischen Glaubens beraubt. Die drängende Frage, wo Gott angesichts der Qualen in Auschwitz war – und für Christen muß sie auch lauten, wo Jesus in Auschwitz war –, wird hingegen ignoriert.

Unser Gedenken an Edith Stein kann „gelungene“ wie „mißlungene“ Formen des Erinnerns annehmen. Edith Steins Schicksal kann uns daran erinnern, daß es sich bei den vielen, oft in Vergessenheit geratenen Ermordeten um Menschen mit ihren je eigenen Lebens- und Leidensgeschichten handelt.

51) Felix M. Schandl OCarm, „Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen!“ ... a. a. O., S. 160.

52) Vgl. Günther Anders, a. a. O., S. 26 ff.

53) Edith Stein. Ein Bilderbuch von Lukas Ruegenberg, erzählt von Carla Jungels, Kevelaer 1997, o. S.

Sie kann uns helfen, daß diese Millionen „für uns nicht eine bloße Zahl sind, sondern daß sie ein Gesicht haben“.⁵⁴

Andererseits kann die Verehrung Edith Steins einer „Individualisierung des Massenmords“⁵⁵, d. h. einer Verdrängung und Verharmlosung der Schoa, gleichkommen, wie z. B. bei Pilgerfahrten nach Westerbork und Auschwitz, um die angebliche „Grabstätte“ der ermordeten Ordensfrau zu besuchen. Der Blick auf einen *einzelnen* Menschen, der auch noch als Identifikationsperson und folglich als Entlastungszeuge der eigenen Verantwortung dienen kann, verwischt das Ausmaß der Verbrechen und führt zu einer christlichen Vereinnahmung der Opfer, ähnlich dem „Anne-Frank-Kult“ der fünfziger Jahre.

„Wir können den Todestag Edith Steins nicht einfach begehen als einen Gedenktag“⁵⁶, hat Willehad Paul Eckert OP daher bereits vor mehr als zwanzig Jahren gefordert. Wir können Edith Stein nicht einfach so „feiern“, wie wir es bei anderen Heiligen der Kirche gewohnt sind. Jeder Triumphalismus ist angesichts der „Nacht“ von Auschwitz⁵⁷ unangebracht. Wenn die katholische Kirche eine in Auschwitz Ermordete dieses Jahr heiligsprach, dann hält sie – ob ihr das bewußt ist oder nicht – die Erinnerung an diese „Nacht“, in der Gott und die Menschen schwiegen, wach; das heißt aber in der Konsequenz, daß die Kirche sich der Welt *nach* Auschwitz stellen muß. Theologie „nach“ Auschwitz kann dann nicht mehr einer Theologie „vor“ Auschwitz entsprechen.

Die traditionellen religiösen Erinnerungs- und Trauerrituale reichen angesichts des Grauens der Gaskammern nicht aus. In der Heiligsprechung Edith Steins liegt aber möglicherweise die Chance, dem Suchen nach neuen religiösen Formen der Trauer einen Platz in der christlichen Theologie einzuräumen. Hilfestellung können uns dabei künstlerische Arbeiten geben, die sich mit der Schoa auseinandergesetzt haben, wie z. B. die Arbeiten des Kölner Künstlers Rolf Koller oder das Edith-Stein-Denkmal von Bert Gerresheim. Vielleicht liegt gerade auch in der negativen Theologie, die im Karmeliterorden eine lange Tradition hat, eine bisher unbeachtet gebliebene Hilfestellung für eine christliche „Theologie nach Auschwitz“. Die „dunkle Nacht des Glaubens“, der Gottesferne, wie sie Johannes vom Kreuz erfahren und

54) Willehad Paul Eckert OP, a. a. O., S. 20.

55) Vgl. Alexander Przyrembel, Die Tagebücher Victor Klemperers und ihre Wirkung in der deutschen Öffentlichkeit, in: Geschichtswissenschaft und Öffentlichkeit. Der Streit um Daniel J. Goldhagen, S. 316.

56) Willehad Paul Eckert OP, a. a. O., S. 20.

57) Vgl. Elie Wiesel, Die Nacht, Gütersloh 1980.

mit der sich Edith Stein noch kurz vor ihrem Tod intensiv auseinandergesetzt hat, birgt möglicherweise einen Schlüssel, der der Theologie neue Wege eröffnet. Der Todestag Edith Steins, der durch die Heiligsprechung für die katholische Kirche weltweit als Gedenktag verbindlich wird, kann uns eine Mahnung sein, daß die Erfahrung der Schoa auch aus dem kirchlich-theologischen Denken nicht mehr wegzuwischen ist, daß Auschwitz für uns „eine der grausamsten Herausforderungen“ bleiben muß. Es liegt an der Kirche und ihren einzelnen Mitgliedern, ob sie diese Gelegenheit zur Selbsterkenntnis nutzen. Wenn die Christen zu einer ehrlichen Auseinandersetzung mit ihrer schuldbeladenen Geschichte bereit sind, dann kann es ihnen auch gelingen, das Werk Edith Steins als Versöhnungswerk fortzusetzen. Christlich-jüdischer Dialog bedeutet dann, sich der Herausforderung von Auschwitz immer wieder neu zu stellen, denn das *„Suchen nach Antworten wirkt nicht trennend, vertieft nicht die Gegensätze, sondern ist ein gemeinschaftsstiftendes Unterfangen. Es entsteht eine überkonfessionelle Gemeinsamkeit derer, die auf der Grundlage ihrer je verschiedenen Überzeugungen, der unterschiedlichen Erfahrungen und der daraus resultierenden Fragen miteinander und voneinander lernend nach Antworten suchen.“*⁵⁸

58) Nachgedanken, in: Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, hrsg. von Günther Bernd Ginzler, 2. Auflage Gerlingen 1993, S. 670.

Edith Stein und das Judentum

Ernst Ludwig Ehrlich*

Edith Steins Kenntnis des Judentums war nur sehr oberflächlich. Sie beging zwar mit ihrer Familie den Sabbath und die jüdischen Festtage. Daß sie ein vertieftes Wissen gehabt hat, geht aus ihrer Selbstbiographie jedoch nicht hervor. Vor allem scheint auch die emotionale Dimension, die für sie sehr wichtig war, gefehlt zu haben. Dazu kommt, daß zu Edith Steins Zeit Frauen in der Synagoge in Breslau eine passive Rolle in der Ausübung des Kultes spielten. In konservativen und Reformsynagogen ist das heute anders. Damals saßen die Frauen mehr oder weniger isoliert auf der Empore. Das konnte Edith Stein nicht befriedigen.

* Der Publizist Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen bei Basel, ist Prof. em. für Judaistik an der Universität Bern und Generalsekretär der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft der Schweiz.

Die Konversion Edith Steins zum Christentum ist im Zeitalter der Religionsfreiheit genauso legitim wie heute die Konversion von Tausenden von Christen zum Judentum. Allein diejenigen, die ihre Religion wechseln, entscheiden darüber, eine Kritik steht anderen nicht zu.

Es ist wahrscheinlich richtig, daß Edith Stein erst durch ihre Lektüre der Bibel die jüdische Religion wirklich kennengelernt hat. Es gibt auch heute viele Juden, die von ihrer Tradition wenig wissen; gleiches gilt für viele getaufte Christen, die vielleicht konfirmiert werden und deren Christentum dann erst bei der Beerdigung wieder aufscheint. Edith Stein hat durch die Lektüre der Bibel Jesus als einen Juden erkannt, der er war. Heute gibt es nicht wenige Christen, die nach der vertieften Kenntnisaufnahme der jüdischen Quellen sich ein Verständnis des Judentums angeeignet haben.

Der Vatikan hat sich vor und nach Kriegeausbruch für die Juden sowenig interessiert wie das Internationale Komitee vom Roten Kreuz (IKRK). Dem Schicksal der Juden gegenüber herrschte eine gewisse Gleichgültigkeit. Der eigentliche Feind war nicht der Nazismus, sondern der Bolschewismus; das geht jetzt aus den vorliegenden Quellen hervor.

Der Weg Edith Steins ins Kloster und ihre damit verbundene Solidarität mit dem jüdischen Volk ist ein individueller Vorgang, der für andere nicht nachvollziehbar ist, wie überhaupt die ganze Haltung und Biographie Edith Steins ihr persönliches Gut ist und für andere in der Tiefe ihrer Entscheidung und ihres Wesens nicht zu verstehen ist. Wir können es nur als ihr Leben akzeptieren, ein Leben, zu dem sie sich in Freiheit entschieden hat. Ihre katholische Kreuzes-Spiritualität hat natürlich mit dem Judentum gar nichts zu tun, und man sollte hier keinen Synkretismus versuchen. Das bedeutet aber nicht, daß man ihr nicht das Recht gäbe, so zu denken und vor allem so zu fühlen.

Die jüdische Religion ist ohne Hoffnung nicht denkbar. Durch sie zieht sich in Jahrtausenden der Glaube an die zukünftige Erlösung, an das Reich Gottes. Gleichzeitig jedoch steht im Mittelpunkt des Judentums das ethische Handeln des Menschen, diese Welt gerechter, nach Gottes Willen, zu gestalten. Dem Liebesgebot im 3. Buch Mose, Kap. 19, Vers 18, folgt unmittelbar die Tatsache, daß es sich hier um eine Forderung Gottes handelt. Wir leben in dieser Welt, und uns ist es aufgegeben, in ihr zu wirken und sie so zu gestalten, damit Unmenschlichkeit in keiner einzigen Form mehr geschieht. Uns allen ist diese Aufgabe gestellt; auf uns alle kommt es an, und die Religionen können dazu einen ganz entscheidenden Beitrag leisten. Tun sie es nicht, so sind sie auch als Religion gescheitert, und das war leider mit dem Christentum der Fall, als Christen es zuließen, daß sechs Millionen Juden ermordet

wurden. Der Tod in der Schoa ist ohne Sinn. Er zeugt nur dafür, wie Menschen durch ihre Bosheit und Gleichgültigkeit gegenüber den Juden an ihrem eigentlichen Menschsein gescheitert sind.

Es besteht kein Zweifel darüber, daß die Kirchen – keineswegs nur die katholische – gegenüber dem Versagen bei der Verhinderung des Mordes an den Juden ein schlechtes Gewissen haben. Die Judenverfolgungen, an denen die Kirchen früher führend beteiligt waren, beginnen bereits im Mittelalter. An Edith Stein soll wohl gezeigt werden, wie sich endlich eine Kirche mit einer Frau jüdischer Abstammung solidarisiert, eine Solidarität, die eben vorher mit Frauen jüdischer Abstammung nicht stattgefunden hat. Es handelt sich hier also um einen spirituellen Nachholbedarf. Ein Vorbild für die Juden kann damit freilich nicht erstellt werden, denn Edith Stein ist ihren ganz individuellen und für andere nicht wiederholbaren Weg gegangen.

Oft ist gefragt worden, ob die katholische Kirche mit der Heiligsprechung Edith Steins eine irgendwie geartete Vereinnahmung des Judentums beabsichtigt. Dieser Vorwurf scheint mir unberechtigt zu sein, denn schließlich kann die katholische Kirche eine Frau, die zu ihr gehört und Märtyrerin wurde, auf diese Weise hervorheben. Juden fühlen sich hier nicht angesprochen, denn Edith Stein hat bewußt alles verlassen, was für Juden Judentum bedeutet. Daß sie schließlich in die Schicksalsgemeinschaft gewaltsam zurückgeholt wurde, bedeutet keine Heimkehr in den weiten Bereich des Judentums, sondern beweist nur einmal mehr die Rastlosigkeit jener Barbaren, die alles, was mit dem Judentum zu tun hatte oder von jüdischer Abstammung war, zu vernichten suchten.

Natürlich spielt in der jüdischen Existenz auch das jüdische Volk eine wesentliche Rolle. Zu ihm wurde Edith Stein durch ihre Mörder zurückgeholt. Das aber hat mit einer geistigen Heimkehr in das Judentum nichts zu tun. Wenn sie in diesem Jahr heiliggesprochen wurde, hat das vor allem den einen Sinn, daß Katholiken in aller Welt sich einmal mehr vergegenwärtigen, was Juden und Jüdinnen unter den Augen, mit dem Wissen oder dem Ahnen vieler Christen angetan wurde. Einzelheiten mögen sie nicht gewußt haben; über das Verschwinden und damit über die an den Juden begangenen Verbrechen konnten sie wissen, wenn sie sich dafür interessiert hätten. Leider zogen sich die meisten von ihnen auf ihre eigenen Interessen zurück und besiegelten damit das Schicksal jener Menschen, aus deren Volk auch Edith Stein einst gekommen war.

Edith Stein ist für mich eine Frau, die früher als manche andere frauenemancipatorische Einsichten gehabt hat. Sie war eine Philosophin von großem

Format und in ihrer menschlichen und spirituellen Kraft zweifellos eine ungemein starke Persönlichkeit. Ich schätze sie als einen Menschen, der sich einen ganz eigenen Weg innerlich erkämpft hat. Sie war eine Frau, die dafür Zeugin ist, welches geistige Potential in Menschen jüdischer Abstammung vorhanden ist. Sie gehört nicht in das Judentum hinein, wohl aber in die jüdische Schicksalsgemeinschaft. Als Opfer dieser Gemeinschaft verneige ich mich vor ihr.

Anmerkung der Redaktion: Das Hirtenwort der Deutschen Bischöfe „Edith Stein zur Heiligsprechung am 11. Oktober 1998“, Arbeitsheft 144, ist zu beziehen vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, 53113 Bonn, Tel.: 0228/103-205, Fax: 0228/103-330 oder vom jeweiligen Ordinariat.

„Das menschliche Handeln und seine Problematik“

Eine Aussprache zwischen Martin Buber und Emil Brunner (1928)

Zur Einführung

Bernhard Casper*

Bei der Aufarbeitung des Nachlasses von Dr. Ernst Michel¹, der zum Kreis um das Freie Jüdische Lehrhaus in Frankfurt und um die Zeitschrift „Die Kreatur“ gehörte, wurde die maschinenschriftliche Niederschrift eines Gespräches zwischen Martin Buber und Emil Brunner gefunden.² Es handelt sich hier ohne Zweifel um eines der wichtigsten dokumentierten Gespräche

* Dr. Bernhard Casper ist Professor für Christliche Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br.

1) Zu Ernst Michel vgl. A. Groß/J. Hainz/F. J. Klehr/Ch. Michel (Hg.), Weltverantwortung des Christen. Zum Gedenken an Ernst Michel (1889-1964). Dokumentationen (Frankfurt/M. 1996). Der Nachlaß befindet sich jetzt im Ernst-Michel-Archiv der Universität Frankfurt/M. (Seminar für Katholische Theologie).

2) Wir danken für die Abdruckerlaubnis des bisher ungedruckten Textes der Emil-Brunner-Stiftung Zürich, der Nachlaßverwalterin des Martin-Buber-Estate, Frau Dr. Judith Buber-Agassi sowie dem Lambert Schneider Verlag und den Herausgebern der Buber-Werkausgabe (Berlin). Die Genehmigung für den Abdruck der Buber-Textpassagen erfolgte exklusiv und nur für diese Ausgabe des Freiburger Rundbriefs.

zwischen Martin Buber einerseits und einem christlichen Theologen andererseits, die in unserem Jahrhundert stattfanden. Zudem führt dieses Gespräch in Fragen hinein, die am Ende unseres Jahrhunderts eher noch dringlicher geworden sind. Und es gibt Anlaß, das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum im Lichte gerade auch des Verhältnisses, in welchem beide zu allen andern Menschen auf diesem unserem Erdball stehen, neu zu bedenken.

Buber hielt am 17. Juni 1928 in Zürich einen Vortrag „Der heutige Mensch und die biblische Geschichte“, der überarbeitet später unter dem Titel „Der Mensch von heute und die jüdische Bibel“ veröffentlicht wurde.³ Am selben Tage fand im Hause des Psychotherapeuten Hans Trüb⁴ eine Aussprache zwischen Martin Buber und Emil Brunner statt, die offensichtlich mitstenographiert und später in Maschinenschrift übertragen wurde.

Als *Gesprächspartner* stehen sich dabei gegenüber einerseits Martin Buber und sein „Kreis“ (26), – Buber nennt ausdrücklich den Cohenschüler Paul Natorp, den Juristen und christlichen Sozialisten Florens Christian Rang, aber auch Friedrich Gogarten und Romano Guardini (27) –, und andererseits die dialektische Theologie, auf die Buber zugeht in der Gestalt des jungen Emil Brunner, der damals gerade sein berühmtes Werk „Der Mittler“ (1927) veröffentlicht hatte.

Das Gespräch ist *kein Streitgespräch*. Vielmehr ist es ein Gespräch, das bewegt ist von einer gemeinsamen Frage, die Buber gleich in der Eröffnung des Gespräches expliziert. Es ist die „ernsteste“ Frage, in welche sich denkende Menschen durch die Erschütterungen des Ersten Weltkriegs damals hineingerissen fanden und die heute, nach den grauvollen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts insgesamt, noch schwerwiegender geworden ist: Woher legitimiert sich menschliches Handeln? Gibt es in den Verstrickungen dieser unserer Geschichte überhaupt ein „letztgültiges menschliches Handeln“ (27) oder ist nicht alles Handeln seinem Wesen nach immer schon „problematisch gebrochen“? (26)

Daß Martin Buber mit dieser Frage „am Abgrund“ gerade auf Emil Brunner zugeht, der damals noch ganz im Horizont der dialektischen Theologie dachte, hatte seinen Grund offenbar darin, daß Buber in der Position Karl Barths, der dem Menschen außerhalb des offenbarenden Heilshandelns Gottes jede Fähigkeit zum wirklich Guten radikal absprach, ein Stück Wahr-

3) Jetzt abgedruckt in Martin Buber. Werke II, 849-869 (München 1964).

4) 1889-1949. Zu dessen Nachlaßwerk „Heilung aus der Begegnung. Eine Auseinandersetzung mit der Psychologie C. G. Jungs“ (Stuttgart 1951) schrieb Buber später das Geleitwort.

heit sah. Aber was Buber beunruhigt, waren die „andern“, die „Heiden“ (48), die, mit denen Gott doch in Noah den Bund geschlossen hatte (50), das Problem des „planetarischen Menschen“ (35). Buber bildet hier 1928 bereits einen Begriff, der uns heute überaus helllichtig erscheint. In diesem Begriff meldet sich die Einsicht, daß man von Gott vielleicht doch zu klein denke, wenn man von dem Licht des „Ich werde dasein als der ich dasein werde“ (Ex 3,14) irgendein Menschentum ausnehme. Mußte man es nicht jedem Menschen zumuten können, daß er sittlich handle? Bedeutete die gegenteilige Position nicht, daß man ihm seine Menschenwürde nähme und ihn zur Marionette eines Offenbarungsfaktizismus machte?

Durch dieses Problem, welches sich als das eigentliche Problem zwischen den beiden Gesprächspartnern erweist, werden aber nun eine ganze Reihe von weiteren Grundfragen aufgedeckt, die durch die Beiträge Bubers, aber auch Brunners, eine scharfe und zum Teil hilfreich klärende Beleuchtung erfahren. Wir können sie hier nur aufzählen.

Da ist zum einen die Frage, was denn eigentlich *Offenbarung* heißen könne. Von beiden Seiten her erfährt dies eine Differenzierung und Klärung. Da ist zum andern die Frage, was man unter *Erbsünde* verstehen solle. Buber: „Es ist das schwerste Menschenwort, das ich kenne“ (30). Da ist schließlich die Frage, inwieweit die *Theologie* das Zusammenwirken zwischen Gott und dem Menschen überhaupt *logisieren* könne. Diesen Vorwurf eines disjunktiven Denkens, das auseinanderreißt, was doch nicht auseinandergerissen werden kann, trägt Buber gegenüber dem Sprachspiel, das Brunner mit dem Kollektivsubjekt „Wir Theologen (ich bezeichne damit eine Redensmöglichkeit)“ (32) eingeführt hatte, immer wieder vor (vgl. 42; 45). Als Kernfrage erweist sich schließlich die Frage nach der *Struktur des Entscheidungsgeschehens* selbst, das sich zwischen Gott *und* dem Menschen abspielt und das nicht auf die Disjunktion „Gott *oder* Mensch“ reduziert werden kann (36). In den mit großer Wahrhaftigkeit und innerem Engagement geführten Gesprächsgängen meint man zuweilen der berühmten Kontroverse zwischen Erasmus und Luther über den freien Willen (*De libero arbitrio*, 1524) und den geknechteten Willen (*De servo arbitrio*, 1525) beizuwohnen – aber übertragen in den Ernst der Fragen des 20. Jahrhunderts. Und diese sind durch die Verwicklungen, in die uns das Ende dieses Jahrhunderts gebracht hat, noch größer geworden.

Buber sucht, vor allem in der zweiten Hälfte des Gespräches, die Aufmerksamkeit immer wieder auf die Wirklichkeit der *Schöpfung* hinzulenken und wirft dem christlichen theologischen Denken, so wie er es bei Brunner zu

finden meint, einen unerkannten Marcionitismus vor (44). Aber welchen Zugang gewinne ich zu der Wirklichkeit als der unbedingten, die ich Schöpfung nennen darf? Buber: „Ich bin wirklich nur, wenn ich mich zu entscheiden habe. Dann habe ich das bißchen Boden unter meinen Füßen. Nur mit Furcht und Zittern ...“ (45). Und man mag damit das Bekenntnis zusammenlesen, zu dem sich am Ende des Gespräches Bubers Beiträge verdichten: „Ich glaube nicht, daß es einen Menschen gibt, der gar nicht um Gott weiß und gar nicht um die Sünde weiß ... und mir scheint, daß die gemeinte Wirklichkeit dieses Bißchen bleibt, was uns gemeinsam ist, über das die Offenbarung hinbraust“ (49). Und schließlich auch dieses letzte Wort: „Die Wirklichkeit Gottes ist die Gnade“ (51).

Das Gespräch zwischen Buber und Brunner führt zu keinen glatten Lösungen; ebenso wenig wie die Gespräche über das Problem des Menschen, von denen Buber zu Beginn der Aussprache berichtet (26-27). Aber es ist Zeugnis einer Begegnung, der es von beiden Seiten her mit größter Redlichkeit darum ging, „die Selbstberichtigung miteinander vorzunehmen“ (47). Es hat insofern einen exemplarischen und wegweisenden Charakter.

Aussprache zwischen
MARTIN BUBER und EMIL BRUNNER
bei Dr. Trüb in Zürich, am 17. Juni 1928, über
**DAS MENSCHLICHE HANDELN
UND SEINE PROBLEMATIK**

Buber: Ich habe das menschliche Handeln als Thema unserer Aussprache vorgeschlagen, aus Erfahrungen heraus, die wir in Deutschland gemacht haben und die meinen Kreis dort beschäftigen. Seit dem Kriege beschäftigen sie uns ungeheuer. Es ist begreiflich, wie das zugeht. Irgendwie ist einem eben – ich weiß nicht ob hier wie dort – die Problematik des menschlichen Handelns dort wirklich demonstriert worden, nicht nur ad oculos. Und aus dieser Katastrophe ging die Frage für viele Menschen hervor: gibt es ein wirkliches Handeln? Wenn es diesen Grad von Erfolglosigkeit gibt, gibt es überhaupt ein letztgültiges menschliches Handeln, oder ist alles menschliche Handeln seinem Wesen nach problematisch gebrochen, eigentlich sinnwidrig? Kann der Mensch überhaupt handeln, darf er handeln? Oder ist es nicht

in einem Maß unter dem Gericht, daß jede handelnde Zielsetzung, wenn sie nicht mit allen Bedingtheiten, Einschränkungen und Kautelen geschieht, ich möchte sagen so, daß ihre Widersinnigkeit schon in die Zielsetzung einbezogen wird, illegitim ist; daß also dies die einzige legitime Form des Handelns wäre? Uns hat diese Frage sehr beschäftigt, und meine Freunde und ich haben immer wieder gefunden, daß in Diskussionen das Ernsteste, was wir kennen, und die unernsteste Art zu sprechen einander begegnen in der Legitimierung des Handelns. Die ernsteste: Karl Barth; die unernsteste: deren Namen ist Legion. Daß sich die Strenge des kritisch theologischen Sprechens und – ich möchte es ganz sagen, wie ich es empfinde – der Libertinismus der verbreiteten Geläufigkeit der Tatsächlichkeit des Lebens der meisten Menschen in der Negierung des Handelns der Menschen in grausamer Weise begegnen. Ich spreche damit nicht irgendwie eine Kritik aus, sondern es ist eine ungeheure Tatsache, die ich feststelle; es ist etwas Unheimliches. Nicht etwa was die kritische Theologie betrifft, sondern eine unheimliche Begegnung des einen Nein mit dem andern Nein, obschon sie voneinander abgrundweit verschieden sind. Nun haben wir je und je versucht zusammenzukommen auch mit denen, die, sei es von eben dieser Theologie aus, sei es auch von einer gewissen Richtung der Katholiken aus, die Problematik des menschlichen Handelns besonders betonen. Und die Aussprachen waren uns vielleicht gerade da, wo sie zu keinem eigentlichen Ergebnis führten, lehrreich wichtig und haben uns weiter gebracht. Da wo man sich verständigte und nicht verständigte, wo man sich nur mitteilen konnte, was man meinte, und sogar da, wo man das nicht einmal konnte. Und darum schien mir das ein wichtiges Thema zu sein. Offenbar hat sich dieser Gegenstand auch für dieses Land als wichtig erwiesen. Auch wenn man sich nicht zu einigen vermag, bloß kraft dessen, daß man sich gemeinsam dieser Realität zuwendet, die gemeint ist, so rückhaltlos als man kann, damit geschieht schon etwas, ist schon etwas geschehen. Das ist die Erfahrung, die wir gemacht haben. Ich meine damit nicht eine inhaltliche Verständigung. Ich erinnere mich an ein Gespräch von mir und meinen Freunden Natorp und Rang mit Gogarten und Guardini.¹ Es wurde abgebrochen situationsmäßig, auf eine Weise, die mehrere von uns damals als etwas Grausames empfanden; es geschah ganz von selbst. Der Begriff des Amtes, den zwei hereinbrachten, zerschellte, zerbrach das Gespräch, und wir standen vor den Scherben und konnten nicht weiter. Wir gingen damals fast unglücklich auseinander. Und dennoch weiß

1) Zu Gogarten und Guardini vgl. Bubers Brief an Maurice Friedman, 3.5.1951, in: Bd. III, S. 281 f. (A.d.R.)

ich, daß keiner der Teilnehmer ohne das Bewußtsein auf das Gespräch zurückblickt, damals ein wirkliches Stück des Weges mit den Andern zusammen auf diese seltsame Weise gegangen zu sein. Und das lag daran, daß wir diesen problematischen Gegenstand gewählt hatten. Meine Freunde und ich sprechen oft davon, daß wir es noch einmal wagen wollen, es wieder zu beginnen. Kürzlich hat uns die Lektüre des Buches von Grisebach² wieder dazu gebracht.

Das war der Grund, warum ich dieses Thema vorschlug. Ich weiß nicht, wie weit es uns möglich sein wird, zum Gemeinsamen vorzudringen. Es geht also darum: Ist letztgültiges menschliches Handeln möglich? Wenn es etwa möglich ist, wie ist es möglich? Wenn es nicht möglich ist, was bedeutet das, daß es nicht möglich ist? Was für ein Handeln ist dann, das uns notwendig ist? Was für eine Bedeutung hat dieses Handeln? Gibt es in der seienden Wirklichkeit ein Handeln vom Menschen aus?

Brunner: Ich stehe unter dem selben Eindruck wie Sie. Und ich glaube, daß zunächst einmal das Nein deutlicher ist als das Ja, und ich weiß nicht, ob wir uns darin von vornherein verständigen können, daß diese Erkenntnis einer durchgreifenden, bis zum Sattelknopf durchschneidenden Problematik eine Notwendigkeit ist? Gerade wenn wir aus der Situation heraus denken, klar denken, warum diese Note jetzt so stark gespielt wird. Die Zeit vor dem Kriege ist ja die Zeit eines besinnungslosen Energismus und Aktivismus. Die Zeit eines ungeheuren Elan, der ins Leben hineinbricht mit einer ungeheuren Selbstverständlichkeit der Rechtfertigung. Es wird mir das jetzt gerade wieder deutlich angesichts meiner Aufgabe, in Amerika sprechen zu müssen. Dort empfinden wir ohne weiteres, in jener Atmosphäre, daß etwas fehlt, was uns wenigstens einigermaßen deutlich geworden ist, das was Barth mit dem Begriff Krisis ausdrückt. Wenn ich nicht irre, der Amerikaner hat davon noch wenig erfahren; er ist der Reiche. Das ist ungefähr die Situation, in der auch wir, wenigstens vor dem Kriege, gestanden haben und die ganze Welt, insofern sie noch handelt. Das ist die Situation, aus der heraus das Handeln kam, diese Selbstverständlichkeit. Und nun ist die Frage an dem Zusammen-

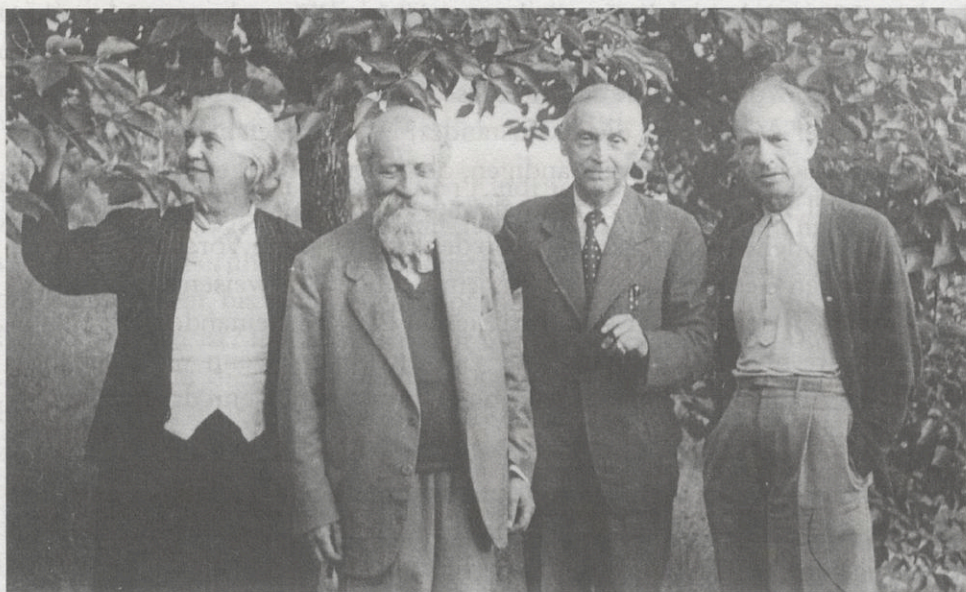
2) Eberhard Grisebach (1880-1945): Gegenwart. Eine kritische Ethik (1928). Mit Grisebach setzte sich Emil Brunner kritisch auseinander: Grisebachs Angriff auf die Theologie. In „Zwischen den Zeiten“ 6, 1928, S. 219-232.

Über Grisebach: M. Buber: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten (Heidelberg 1975), Bd. II, S. 629, III, S. 281 f.

bruch des Krieges erwacht und ist von einer Tragweite, die weit über das Ereignis hinausgeht: die der Krisenhaftigkeit der Zustände. Das wird uns zum Anlaß zu fragen: Ist nicht diese Erscheinung eine Erscheinung von etwas, was immer ist? Ist der Mensch, der nun in der Nachkriegszeit offenbart, wessen Geist er ist, ist dieser ein spezifischer Mensch, ein besonders abgekommener, oder ist das der Mensch als solcher? Und da haben wir Theologen in der Schrift die Antwort gefunden: das ist der Mensch; so ist der Mensch; so ist sein Handeln. Es ist zu qualifizieren durch den Namen Sünde, und zwar nicht partiell, da und dort, sondern totaliter. Es betrifft den Menschen, nicht etwas im Menschen, sondern das Menschliche als solches, wie es jetzt ist. Und wir halten das fest in dem schwersten Wort, das vom Menschen gesagt werden kann: Sündenfall, Erbsünde. Und nun entsteht allerdings die Doppelfrage: Woher die Erkenntnis dieses Zustandes, und gibt es eine Möglichkeit neuer Art jenseits dieses Zustandes? Aber vielleicht ist es gut, wenn wir uns zunächst darüber verständigen, ob diese Krise irgendwie zu scharf, zu universell, zu allgemein, zu radikal, ungerecht also gefaßt wird, oder ob es so steht, daß der Mensch sündig ist. So denke ich mir die Voraussetzung unseres weiteren Gesprächs. Ob wir hier ein richtiges Aufweisen der Wirklichkeit erkennen, oder ob wir schon an diesem Punkt auseinandergehen müßten. Es wäre meines Erachtens sehr viel gewonnen, wenn wir über diese Voraussetzung nicht weiter zu diskutieren brauchten, wenn das unser Konsens wäre: so ist der Mensch.

Buber: Ja freilich, ich empfinde auch, daß damit eine Grundlage gewonnen wäre. Aber das ist etwas von einer Einfachheit, wie Sie es ausdrücken, was ich nicht vorfinde. Nicht als ob ich nicht von der Sündigkeit des Menschen überzeugt wäre, wenn ich den Menschen ansehe und meine menschliche Erfahrung. Empirisch würden wir uns schon verständigen können; aber hier geht es um etwas anderes. Wenn hier gesagt wird: Sündenfall[,] und ich im Ernst dies fasse, so werde ich von selbst im selben Ernst hingeführt auf die Schöpfung. Ich kann den Ernst des Sündenfalls gar nicht fassen ohne den Ernst der Schöpfung. Und nun, glaube ich, sollten wir versuchen, von beiden sozusagen unsystematisch zu sprechen. Daß wir versuchen, was ungeheuer schwer ist, zunächst den Sündenfall nicht als Mysterium zu fassen. Daß er Mysterium ist, etwas an das wir nicht hinzugelangen vermögen, ist selbstverständlich. Aber wenn jeder von uns im Ernst sich darnach befragt, so kann er es ja nur auf diese Weise, daß er annimmt, daß der Mensch sich damit befassen darf. Daß etwas daran ist, das nicht behütet ist. Daß vor der Erinnerung an den Sündenfall als etwas, was der Mensch bedenkt, zurückdenkt, nicht

der Engel mit dem Schwert steht. Daß der Mensch sich damit befassen darf und soll, obwohl er weiß, daß irgendwo der Engel und das Schwert da ist: das erfährt er dann schon. Und dasselbe, meine ich, müssen wir mit der Schöpfung versuchen, so schwer es ist. Nämlich können wir dies nicht, und ich wage natürlich nicht ein glattes Ja darauf zu antworten, dann müßten wir aufgeben vom Sündenfall zu reden. Daß ich diese Frage so formuliere, hängt damit zusammen, daß ich gerade in der Barthschen Abbeviatur diese Wirklichkeit, auf die ich hindeute, nicht behandelt gefunden habe. Nicht als ob nicht davon gesprochen wäre.



Von links nach rechts: Paula Buber, Martin Buber, Ernst Michel, Hans Trüb. Das Bild wurde aufgenommen in Pura (Tessin) im Jahre 1948. Foto: Familie Trüb

Aber wie das zusammenhängt, wie es den Sündenfall geben kann, da es doch Schöpfung gibt, das habe ich nicht behandelt gefunden. Und weiter: Sie sagten Erbsünde. Es ist das schwerste Menschenwort, das ich kenne. Obwohl ich durchaus darin übereinstimme, daß durch das, was wir als Sündenfall bezeichnen, die Wirklichkeit verändert ist, die wirkliche Struktur verändert ist. Dennoch, ob dies bedeutet, daß die Adamssituation nicht mehr gegeben ist, diese Frage muß in allem Ernst gefragt werden. Wir dürfen diese Dinge nicht prinzipiell behandeln, sondern in ihrer ganzen Konkretheit. Diese Verändertheit der Struktur, bedeutet das nun, daß jene Entscheidungsmöglichkeit,

die schöpfungsmäßig den Menschen zugeteilt war, schöpfungsmäßig nicht mehr besteht? Und weiter zurück: Bedeutet Schöpfung, daß die Entscheidung in diesem letzten, ernstesten, wirklichsten Sinn, daß der Mensch von sich aus Gott wählen und Gott verwerfen kann, daß das Angesicht der Welt sich verändert, in jenem Augenblick der Urgeschichte geschehen konnte und seither nicht mehr? Ich bitte Sie, das recht zu verstehen: ich stelle nur Fragen. Aber es ist mir darum zu tun, ob wir diese Fragen, von denen wir genau wissen, daß sie am Rande des Möglichen sich bewegen, wissen, daß wir am Abgrund entlang fragen, etwa vermeiden können, indem wir vom menschlichen Handeln sprechen. Bedeutet dieses Sprechenwollen nicht, daß wir auf diese Fragen zugehen müssen und uns diesen Fragen ausliefern? Insofern es schon geschehen ist, ist es nicht genügend geschehen. Man sprach vom Sündenfall als von etwas, das man kennt, weil es in der Schrift steht. So, daß wir nicht mehr zu fragen haben. Oder müssen wir nicht fragen: Schöpfung – das bedeutet doch offenbar, soweit wir zu fassen vermögen, daß der Mensch Adam eingesetzt war, eingesetzt ist mit der Fähigkeit, die wir natürlich nicht zu begreifen vermögen, von sich aus zu entscheiden. Und wenn das in der einen oder andern Glaubenslehre nur punktuell gefaßt worden ist, daß er damals in der ganzen Fülle diese Entscheidungsmöglichkeit hatte, wenn es noch so punktuell ist, so ist dennoch in Wahrheit auch da noch die ganze Entscheidungsmöglichkeit. Aber dann ist zu fragen: Geschieht nun der Schöpfung ihr Recht mit dieser Punktualisierung der Entscheidung? Aber für mich besteht auch diese Frage noch: Ob die Entscheidung vom Faktum der Erbsünde aus noch besteht im Glauben? Sie umgreift ja nicht mehr die ganze Fülle der Handlungsmöglichkeiten, sondern ist nur das letzte Ja oder Nein. Für mich besteht auch diese Frage noch, und zwar nicht von einer Glaubenslehre aus, sondern von der beängstigenden Wirklichkeit aus. Ist die Entscheidungsfähigkeit, die von der Schöpfung aus gemeinte Entscheidungsfähigkeit des Menschen[,] wirklich gemindert durch jene unbezweifelbare Veränderung der Struktur der Wirklichkeit, durch den Sündenfall die Entscheidungsmöglichkeit gemindert? Ist in diesem letzten Sinne jeder von uns in der Adamssituation, dennoch? In der Situation eines wirklichen Entscheidens? Wenn schöpfungsweise das wirkliche Entscheiden des Menschen auf eine freilich immer völlig unfasßbare Weise verwirkt ist – und das glauben wir damit, daß wir den Sündenfall glauben –, so frage ich mich: konnte durch ein Faktum, das einmal geschehen ist, diese Schöpfungsvollmacht aufgehoben werden, konnte der Mensch so Ungeheures gegen Gott bewirken, daß er die Entscheidungsmöglichkeit verwirkte? Das ist meine eigentliche Frage.

Brunner: Was für einen Sinn würden Sie dann mit der Veränderung der Struktur verbinden, wenn nicht eben den Sinn, daß sich, vorsichtig gefaßt, etwas in der Entscheidungsfähigkeit des Menschen verändert haben sollte? Wenn ich an den Sinn des Wortes Sündenfall möglichst heranzukommen suche, drängt sich mir das Wort auf: veränderte Stellung. Das Wesen des Menschen, des geschaffenen Adam in seiner Schicksalsmacht, in der Entscheidungsfähigkeit, ist doch wohl identisch mit der Stellung dieses Adam zu seinem Schöpfer. Und wenn sich nun durch den Sündenfall die Stellung des Menschen gegenüber seinem Schöpfer verändert, so ist damit – so scheint mir – das Wesen, und zwar gerade das Wesen, auf das es ankommt, das Entscheidungswesen des Menschen, verändert, und ich würde hier nicht umhin können, das Wort Schuld auszusprechen. Denn das meinen wir doch wohl mit Schuld, daß die Stellung verändert ist. Daß jene ursprüngliche Stellung: daß der Mensch Gott ins Auge schaut und Gott dem Menschen, verkehrt ist, und daß der Mensch, auch wenn er entscheidet, durch diese umgekehrte Stellung immer umgekehrt entscheidet. Die Entscheidungsfähigkeit kann nicht aufgehoben werden, ohne daß der Begriff Mensch aufgehoben wird. Aber die Frage ist die nach dem Belang, dem Inhalt dieser Entscheidung. Und da scheint mir der Begriff Sünde dies zu sagen, daß der Mensch zwar entscheiden kann, immer noch, aber nicht mehr recht entscheiden kann, weil zwischen ihm und dem Schöpfer etwas geschehen ist, was er nicht ungeschehen machen kann. Und weiter: Ich bin mit Ihnen sehr einig darin, daß vom Sündenfall nicht gesprochen werden kann ohne zugleich von der Schöpfung. Die Frage aber, die hier entsteht, ist: wer spricht vom einen oder andern, auf Grund wessen wird das eine oder andere erkannt? Und da komme ich gleich auf das Zentrum – ich kann es nicht vermeiden –, auf den Erkenntnisgrund der einen und andern Erkenntnis, und von da aus wird die Frage nach Qualität ein neues Licht bekommen. Wir Theologen (ich bezeichne damit eine Redensmöglichkeit) weisen, wenn wir nach dem Erkenntnisgrund gefragt werden, nach dem, was uns möglich macht, recht, sinnvoll und einsichtig von Schöpfung und Sünde zu sprechen, auf den Punkt Offenbarung hin und sagen: weder das eine, die Sünde, noch die Schöpfung ist vom Menschen in seiner jetzigen, veränderten Struktur zu sehen. Es ist nicht nichts davon zu sehen; damit wäre ja der Begriff Mensch aufgehoben. Aber es ist ein verworrenes, unzureichendes und letzten Endes unernstes Wissen, und wenn es ein Nahekommen gibt, so ist es ein Wissen auf Grund der Offenbarung. Dadurch kommt dem Menschen – darin sehe ich gerade den Sinn der Offenbarung – der Schöpfungsursprung, den er verloren hat, wieder nahe, und darum kann er vom wiedererkannten Schöpfungsursprung aus sowohl von

Schöpfung als vom Sündenfall sprechen. Und der Bezug auf die Frage der Punktualisierung ist im Zusammenhang dieser Gedanken: daß die Punktualisierung noch punktförmiger zu fassen ist als Sie es getan haben. Nicht einmal ja oder nein sagen kann der Mensch zu Gott. Nicht das, sondern von sich aus kann der Mensch nur nein sagen, und wenn es ein Jasagen gäbe, so ist es das Geschenk, das identisch ist mit der Offenbarung. Es ist ein Geschenk des Wieder-ja-sagen-Könnens. Darum ein Wieder-Können, weil diese Offenbarung zugleich jenes andere beseitigt, das zwischen den Schöpfer und sein Geschöpf hineingekommen ist, die Schuld.



Emil Brunner (links) mit Karl Barth (1964/65).

Foto: Emil-Brunner-Stiftung, Zürich

Ich sehe nicht ein, wie wir von einem dieser Gedanken absehen können. Das ist die Problematik: der Mensch, der rein nur von der Gottesoffenbarung aus wieder im alten Sinne entscheidungsfähig wird. Aber es ist die geschenkte Entscheidungsfähigkeit, und das ist doch wohl der Begriff, der christliche Begriff des Wortes Glauben. Nicht eine noch im Menschen liegende Entscheidungsmöglichkeit, sondern eine ihm wieder gegebene Entscheidungsmöglichkeit. Von da aus kam dann die Frage nach dem Handeln.

Buber: Zunächst – aber nur ganz vorläufig – zu dem, was Sie zuerst sagten von dem Fall und dem, was die Strukturänderung bedeutet. Von dem Fall weiß ich aus der Schrift. Was ich sonst davon vom Menschen in unmittelbarer

Rede oder mittelbar weiß, weiß ich doch nur dadurch, daß er sich auf die Schrift bezieht, und diese selbst ist für mich unlösbar mit Offenbarung verbunden. Aber nun nehme ich sie so wie sie ist. Nebenbei gesagt: Ich glaube nicht an die Schrift als reines Gotteswort, daß darin wirkliches Gotteswort bewahrt ist; sondern daß menschliche Materie in sie eingegangen ist und die ganze fragwürdige menschliche Wortgestalt angenommen hat. Auch dieses Buch hat diese Problematik. Wenn ich mich aber darein stelle und Schritt für Schritt gehe, erfahre ich zuerst, daß der Mensch gelernt habe ein Gut und Böse zu erkennen. Was freilich auch ein Grenzwort ist: das Wort Erbsünde steht ja nicht da. Aber dieses Gut und Böse zu erkennen steht da und ist vielleicht noch unheimlicher. Und was das ist, das weiß ich nicht. Aber etwas davon kann ich doch wohl vermuten. Wenn Gott zu dem Menschen vor dem Sündenfall spricht, so meint er nicht, daß der Mensch das Gute im Gegensatz zum Bösen tun soll. Nun ist aber diese Situation, daß das Gotteswort ihm so gegenüber steht, ohne daß er von Gut und Böse weiß, nicht mehr da. Keines von beiden ist mit dem Wort Gottes identisch, Gut und Böse. Die Situation der Moral ist gegeben. Das scheint mir die veränderte Struktur zu sein. Aber die Schrift geht weiter. Die Schrift ist nicht zeitlos wie die Theologie, sondern sie erzählt. Sie berichtet weiter von weiteren Geschlechtern der Menschen, von Handlungen der Menschen, von Wort Gottes an die Geschlechter auf geschehende Entscheidungen zu. Es ist nicht so, daß nun das Wort Gottes zu Kain ein vollkommen anderes wäre, weil die Struktur der Wirklichkeit verändert worden ist. Sondern Gott spricht zu Kain ehe er sich entscheidet als zu einem Menschen, der jetzt entscheidet. Und dieses Gleichbleiben der Situation geht dann weiter. Gott spricht zu dem Menschen: zu Kain spricht er vor der Entscheidung die er zu treffen hat, ob er seinen Bruder morden wird; oder Gott spricht zu Abraham, ob er die Entscheidung treffen wird, daß er ihm seinen Sohn darbringt oder nicht. Das ist diesseits dessen, was irgend eine Glaubenslehre öffnet. Es ist mir darum zu tun, daß es so ist. Denn wir müssen versuchen, von dem konkreten Gemeinsamen der Glaubenslehren auszugehen. Wenn Offenbarung damit identifiziert wird, was eine Glaubenslehre Offenbarung nennt, so wird das Sprechen unmöglich. Unsere Fragestellung muß notwendigerweise so sein: Gibt es ein konkretes Gemeinsames? Dieses Reden Gottes zu Kain, zu Abraham bedeutet wirkliche menschliche Entscheidung oder ... das wage ich nicht auszusprechen, wenn es das nicht tut. Aber hinsichtlich der Wirklichkeit der menschlichen Entscheidung ist die Situation nicht verändert. Sie ist verändert dadurch, daß es nun die Polarität gibt, daß dieses reine, paradiesische Verhältnis zum Wort Gottes durchkreuzt ist. Aber immer noch bedeutet das

Wort Gottes an den Menschen die Möglichkeit wirklicher Entscheidung, und zwar nicht punktueller (nicht Jasagen zu Gott meinte ich, sondern nur glauben, sich ihm überantworten, oder versagen). Wenn wir diesseits der Offenbarung bleiben wollen – und das ist eine Chance die uns gegeben ist –, versuchend, im Ernst fortschreitend diesen Weg der Zeugungen und Geburten zu wandeln, den Ernst dieser geboren-werdenden und sterbenden Menschen, dieser von Gott angerufenen sich versagenden Menschen oder sich in Wahrheit entscheidenden Menschen (Abraham entscheidet sich in Wahrheit seinen Sohn zu opfern) ..., darin liegt die Wirklichkeit, die freilich in dieser Form der Offenbarung, der Schrift, uns gesagt ist; aber es ist doch anders als was Sie meinen. Und dies nun meine ich: daß dies dasteht, daß es diesen Kain, diesen Abraham gibt, das Wort zu Kain, zu Abraham und ihre Antwort gibt, das ist das Faktum des Menschen. Das ist der planetarische Mensch. Nicht Jude, nicht Christ; der Mensch, der von Offenbarung weiß und nicht davon weiß; der den Glauben fassen kann und der ihn nicht fassen kann; der das was Sie meinen gar nicht zu sprechen imstande ist, weil er das Wort gar nicht erfahren hat. Das ist der Mensch. Damit will ich nicht die Offenbarung antasten, auch nicht die christliche. Denn obwohl ich die christliche Offenbarung nicht glaube, beziehe ich den Glauben an diese Offenbarung in die Wirklichkeit des Handelns zwischen Gott und Mensch ein. Aber überall gibt es den Menschen, nicht bloß in Europa, Menschen, die den Namen Gottes hassen und dennoch mit ihm zu tun haben. Überall. Das ist der selbe Mensch und das Wort, das wirkliche Menschenentscheidung meint, oder es ist nicht gesagt.

Spoerri:³ Ist nicht der Unterschied von Offenbarung und Schöpfung hinfällig? Ist nicht das Wort an Kain und Abraham schon Offenbarung?

Buber: Ich meine mit Offenbarung auch etwas das die Schuld aufhebt und den Menschen über den Stand der Schuld hinausträgt in einen andern Stand, wo er von Gott aus in sich geschehen lassen kann. Diese Offenbarung, die Sie meinen, die sozusagen gleichzeitig mit der Schöpfung ist, die allmalige, das ewige Sprechen Gottes, wenn das über Schuld hinwegträgt, dann gibt es ja keine Schuld im Sinne der Erbsünde. Dann geschieht es ja immer wieder.

Spoerri: Aber immer wieder als Geschenk. Nie so, daß der Mensch es in der Hand hat, und nie so, daß der Mensch, der in der Schuld steht, sie leicht neh-

3) Ein weiterer Gesprächsteilnehmer (der sich auch im folgenden noch einmal zu Wort meldet) war der 1890 geborene Romanist Theophil Spoerri, Professor an der Universität Zürich. Siehe auch Buber: Briefe, Bd. II, S. 611.

men kann, indem er damit rechnet, daß ihn etwas darüber wegträgt, sondern daß die Schuld in ihrer ganzen Schwere bestehen bleibt. Daß dann von der andern Seite dennoch als Gnade Offenbarung und Neuschöpfung kommt.

Buber: Was meinen Sie mit Schuld? Etwas, wozu der Mensch geboren ist, oder etwas, was er begeht?

Spoerri: Beides. Wir haben an einem unserer letzten Abende vom Sündenfall gesprochen und gesagt, daß jede Sünde in den Sündenfall hineinreicht. Jede Sünde ist auch ein Hineinreichen in diesen Sündenfall, und ich weiß nicht, ob Ihre Frage, ob man hineingeboren wird, die rein somatische Frage meint, ob der Mensch in die Sünde geboren wird und keine Verantwortung hat.

Buber: Nein. Ob man über das eine oder das andere hinweggetragen wird, ist schon etwas verschiedenes. Und was mir scheint: das wirkliche Entscheiden des Menschen ist geschenkt. Es ist mir nicht wesentlich darum zu tun, ob der Mensch [Lücke]. Natürlich kann eine Entscheidung nur geschenkt sein, und zwar ist es absolutes Wunder, daß der Mensch sich entscheiden kann. Also Geschenk. Es wäre vollkommen widersinnig zu glauben, daß der Mensch sich aus sich entscheiden kann. Ich glaube nicht, daß ein Atheist glaubt, daß der Mensch sich von sich aus entscheiden kann. Dies ist eine rein theoretische Vermutung. Wir sind einig, daß es ein Geschenk ist, ein vollkommenes Wunder: Gott ist und der Mensch kann sich entscheiden. Beides in einem ist die Wirklichkeit. Die Wirklichkeit steht nun wirklich nicht unter der Logik. Unter ihr stehend müßten wir sagen: Gott ist oder der Mensch kann sich entscheiden. So wenn wir Gott logisieren oder unser gelebtes Leben logisieren. Aber wenn wir die Wirklichkeit meinen, die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit unseres gelebten Lebens, dann wissen wir, daß beides wirklich ist. Wenn ich von dem Gang der Schrift absehe und nur von unserer menschlichen Erfahrung ausgehe: Es gibt im Leben Momente unter den vielen Momenten des Lebens (vielleicht besteht das Leben nur aus Entscheidungsmomenten), die wir als Entscheidungsmomente erfahren. Da geht es so zu – so habe ich es erfahren, es wäre wunderbar, wenn es bei andern anders wäre –, daß in dem Augenblick, wo die Entscheidung zu treffen ist, ich weiß: Jetzt habe ich mich zu entscheiden. Ganz unabmeßbar, unlogisiert zu entscheiden. Das ist der konkrete Augenblick des Entscheidens. Hier weiß ich, daß vollkommen ausgespannt ist der ganze Abgrund von Ja zu Nein. Alles kann geschehen. Es ist die ganze Adamswirklichkeit da. Es geht gar nicht um die Sphäre der Empörung. Vielleicht geht es um irgendeine Angelegenheit ir-

gendeiner Kreatur, vielleicht meiner selbst. Diese ganze Ausspannung besteht, und nun tue ich etwas von diesem Moment aus, und dann weiß ich, wenn ich mich nun mit der selben wirklichen Kraft besinne, mich nicht beobachte, mich nicht untersuche, mich einfach so selbst wahrnehmend wie ich atme, wie ich meinen Atem, meinen Blutkreislauf wahrnehme, ohne Willkür, nichts vornehmend, sondern so erfahrend was geschieht, dann weiß ich, daß ich anheimgegeben war, daß mich die Hand Gottes getragen hat; ich weiß gar nichts mehr von meiner Entscheidung. Ich vermag jetzt gar nicht zu fassen, daß ich mich entschieden habe. Es ist mit mir geschehen. Und wenn ich mich von dieser Wirklichkeit entferne und zeitlos davon spreche, kann ich nur sagen: beides in einem ist wirklich, Gott ist und der Mensch entscheidet. Die Logik fängt erst drüben an. Hier hat sie noch kein Recht. Wir stehen hier unter einem andern Gesetz. Hier nämlich, in der Wirklichkeit Gottes und unseres gelebten Lebens, gibt es allerwirklichst die coincidentia oppositorum. Und nun noch einmal die Schrift: Das ist das, was ich meine mit Kain und Abraham, wenn ich sage, das ist Offenbarung. Wir brauchen keine Auffassung der Offenbarung – denn in der Auffassung gehen ja die Glaubenslehren auseinander – um dieses gleichbleibende allmenschliche Faktum zu begreifen, das uns alle verbindet, miteinander realiter im Verlaufe der wirklichen Momente unseres gelebten Lebens verbindet. Das ist unsere gemeinsame ganz konkrete Wirklichkeit, von der wir theologisch, aber auch biographisch reden können. Dies ist das was ich meine, was wir je und je versuchen können diesseits der Offenbarung. Daß wir's versuchen dürfen, empfinde ich als die Gnade der Gnaden. Daß wir so wie Kreaturen miteinander zu reden vermögen. Vielleicht darf ich sagen: nicht vom Wort Gottes aus.

Brunner: Ich hätte hier die Frage nach dem Charakter dieser Entscheidung. Ich denke, wir sind einig darüber, daß das was Sie geschildert haben existiert. Daß das die Wirklichkeit des Menschen ist, daß das der Mensch ist, abgesehen von allen geschichtlichen und offenbarungsmäßigen Veränderungen seiner Wirklichkeit. Aber nun frage ich nach dem Charakter dieser Entscheidung. Immer und überall ist der Mensch der Entscheidende. Aber es könnte sein, daß hier eine Logisierung dazwischen käme, nämlich daß zur Entscheidung gehöre das Ja-Können und das Nein-Können. Und nun befrage ich diese Entscheidung, meine eigene (ich rede darum auch in der Ichform): wenn ich mich entscheide – und ich weiß, daß ich mich fortwährend entscheide –, tue ich es jemals gerechtfertigt? Tue ich es so, daß wenn ich mich nachher prüfe, nicht im Entscheiden, sondern nachher, daß ich dann vor Gott stehen kann mit dieser Entscheidung? Ich weiß, ich habe mich ent-

schieden, und um es tun zu können muß ja eine Möglichkeit da sein im Menschen. Aber die Frage ist, welches der Rahmen dieser Möglichkeit ist, wie weit sie geht. Nach diesem Rahmen frage ich von der Wirklichkeit aus, den Neger, den Hindu. Entscheiden wir uns jemals recht? Für mich heißt die Antwort: nein. Niemals entscheide ich mich recht. Ich sehe in meiner Entscheidung immer meine Sünde. Ich wäre ein Lügner, wenn ich davon abstrahierte. Wenn ich wahrhaft den Charakter meiner Entscheidung prüfe, wenn ich einem dieser Momente den Charakter der göttlichen Billigung zusprechen würde. Das ist der sich entscheidende Mensch in allen Gegenden und zu allen Zeiten, und dieser hat immer als Charakter seiner Entscheidung die Mißentscheidung. Wir dürfen nicht mit dieser endgültigen Qualifizierung unserer Entscheidung alle Stufenwerte ausschließen. Es ist nicht alles eine gleichartige Masse Sündigkeit. Es gibt freilich sinnvolle und von uns Menschen anzuerkennende Differenzierungen menschlicher Entscheidung. Es gibt gerechte Entscheidung am menschlichen Maßstab gemessen. Aber vor Gott gibt es keine gerechte Entscheidung. Der Mensch weiß von einer Freiheit der Entscheidung, aber es ist die Freiheit eines Gefangenen. Es ist die Freiheit innerhalb eines total umzirkten Bereichs, und diesen Bereich nennen wir nun neutral die menschliche Wirklichkeit, oder die als Sünde qualifizierte menschliche Wirklichkeit. Diese ist nicht ohne Gnade. Ich stimme Ihnen von Herzen zu, daß wir die Entscheidungsmöglichkeit dank der göttlichen Gnade haben. Aber daß diese Gnade, die Schöpfungsgnade, den Rahmen der sündhaftigen Entscheidungsnotwendigkeit nicht sprengt. So würde ich meinen, wir müßten unabhängig von einander die Frage nach der Entscheidung und nach der Qualität der Entscheidung stellen. Die Sünde wäre nicht Sünde, wäre bloß Schicksal, wenn es nicht Entscheidung wäre. Aber die menschliche geschichtliche Entscheidungsmöglichkeit ist identisch mit der sündhaften Gebundenheit. Dies ist die Erbsünde, diese durch alles Menschliche hindurchgehende Gebundenheit in der Entscheidung. Da würde dann erst die Frage nach der Legitimität des menschlichen Handelns entstehen. Eine Legitimität relativer Art wäre gegeben im menschlichen [Lücke].

Buber: Es scheint mir, daß ich hier in der Tat etwas anders ansehe, obgleich der Ausgangspunkt gemeinsam ist. Selbstverständlich ist, daß, wenn man seine Entscheidung als solche betrachtet, sie in der ganzen Unzulänglichkeit steht. Aber ich gehe von da aus etwas anders weiter. Zunächst gehört diese Art der Feststellung in die Ichform. In der Ichform ist es möglich. Aber diese ist noch nicht die Wahrheit des ganzen Menschen. Ich weiß ja auch, daß ich

meinen Sohn nicht zu opfern vermag. Ich weiß, wie es mit mir beschaffen ist. Weiß ich etwa damit wirklich, wie es mit dem Menschen beschaffen ist? Kann man diese beiden Betrachtungen gleichsetzen? Indem ich mit mir rechte, abrechne, mich prüfe, mich buche und was ich vom Menschen weiß? Nicht einmal (bloß?) von Menschen, von denen ich weiß, kann ich sprechen. Ich kann sagen, sie haben Entscheidung[en] vollzogen, die das quantum satis bedeuten, das Gott von uns verlangen kann. Sie haben das dritte zu heteronomer und falscher Autonomie, die rechtschaffene Autonomie des Menschen. Gott sagt zu Noah, er habe ihn bewährt gefunden. Und das alte und das neue Testament begegnen sich in dem seltsamen Satz: „Werdet heilig, denn ich bin heilig“ und „Werdet vollkommen (es wird wohl etwas wie heilig gemeint sein), wie Euer Vater im Himmel vollkommen ist“. Diese beiden imperativischen Sätze bedeuten etwas. Zumal im Zusammenhang eines dieser Worte darauf hingewiesen ist, daß es etwas gibt, was Unvollkommenheit ist und doch von Gott geforderte, schöpfungsmäßig, aber eben allmenschlich schöpfungsmäßig. Der Mensch ist eben doch nicht Gott und ist doch im Ebenbild geschaffen. Das ist ja nicht Erbsünde; sondern er ist eben Schöpfung. Von Adam ist ja nicht gefordert, daß er vollkommen sei. Aber er konnte vom Baume nicht essen. Aber (?) das können wir; nicht die Vollkommenheit; aber wir können das Gebot erfüllen, wir können in Wahrheit vom Baum nicht essen oder essen. Es wird uns nicht zugemutet, daß wir das schlechthin von Gott zu Billigende tun. Es wird gefordert, daß wir göttliches Gebot erfüllen, das menschlich zu Erfüllendes meint. Und dennoch, indem wir es zu erfüllen versuchen, auf eine Weise, deren Brüchigkeit, deren vollkommenen Versuchenscharakter wir ja wissen – jetzt spreche ich nicht mehr in der Ichform, sondern vom Menschen –, hat der Mensch im Sinne des zum Menschen gesprochenen „Ihr sollt von dem Baume nicht essen“ gehandelt. Ich sage: das ist erfüllbar, das göttliche Gebot ist erfüllbar, freilich in der ganzen Unzulänglichkeit des Menschen. Indem er es erfüllen will, kann er doch tun wie Gott meint. Also Sünde gewiß. Aber die Wirklichkeit der Sünde, das ist Ich. Ich weiß um meine Sünde. Aber nicht um die Sünde des Menschen, nur um meine Sünde. Das ist die Wirklichkeit von meinem Wissen um die Sünde. Mehr weiß ich nicht. Mehr weiß ich nicht. Der Mensch kann das Geforderte tun, und ich kann diesen Menschen Abraham einsehn und sehen, daß er seinen Sohn opfert. Das sehe ich; das geschieht.

Brunner: Wir sprechen vielleicht nicht vom Gleichen. Von der kreatürlichen Endlichkeit spreche ich nicht, sondern ich spreche von der Reinheit des Handelns. Und die Reinheit des Handelns ist das göttliche Gebot. Es han-

delt sich nicht darum, ein bestimmtes Etwas zu leisten, sondern – wie Sie selbst zitiert haben –, das Heiligsein, das Reinsein und die Lauterkeit der Gesinnung. Da ist eben die Lauterkeit des Menschen gemeint, des endlichen, kreatürlichen Menschen, das Vollkommensein. Und an diesem Gesetz, an dieser Forderung werde ich zuschanden. Nicht aus Unvollkommenheit, das kommt gar nicht in Betracht, sondern aus Unlauterkeit. Wenn Sie sagen: ich weiß nur von meiner Sünde. Das ist richtig. Primär weiß ich nur von meiner Sünde. Aber ich weiß, daß jeder der sich prüft auch so von sich reden muß. Ich spreche aber jetzt nicht von den andern Menschen; es geht mich jetzt nichts an, wie die andern zu Gott stehen. Ich bin unrein, unlauter, nicht ganz, zwispältig, schielend, und ich weiß, daß hier an diesem Punkt meiner der göttliche Urteilsspruch wartet, der nicht so gnädig mit mir verfährt, sondern der mich verurteilt. Und ich weiß weiter von mir, daß diese Unlauterkeit nicht jetzt ist, sondern daß sie immer ist; ich erfahre sie immer wieder. Wenn ich mich recht besinne, dann weiß ich, daß sie immer da ist. Daß in jeder Art, wie sie da ist, ihr Schon-da-gewesen-sein sich mir manifestiert. Das nenne ich die Gebundenheit. Es ist nicht die Gebundenheit der Kreatur, sondern es ist meine Unlauterkeit, die mein Wesen konstituiert. Die ist meine Schuld. Das ist die Schuld; diese ganz das Innerste betreffende positive Unlauterkeit, die kein Mangel ist, sondern meine falsche Beimischung zu dem, was Gott gut gemacht hat, gehört so zu meinem Wesen, daß sie alles was ich tue unter das Gericht Gottes bringt. Daß ich Gerechtfertigtes in keinem Sinne von Gott aus tue. Und hier darf ich vielleicht nochmals auf die Schriftoffenbarung zurückkommen. Abraham ist nicht der Mensch. Er ist der Stammvater Israels. Und er handelt nicht als Mensch, sondern als der, der eine ganz besondere Offenbarung bekommen hat, die ihn zum Träger einer besonderen Spezies macht, nämlich des Gottesvolkes. Im Lichte der Offenbarung, die er bekommen hat, handelt er. So meine ich von hier aus eine positive Möglichkeit des Stehens vor Gott aussprechen zu dürfen. Es ist das Besondere der Offenbarung, die mich gnädig wieder aufnimmt in den ursprünglichen Zusammenhang, in dem ich als ich selbst nicht stehe, daß von da aus ein neues, gerechtfertigtes Handeln möglich ist. Da taucht nun das Wort auf, das Handeln in der Rechtfertigung, nicht in der Schöpfung. Denn die ist zunächst verworren durch die Sünde. In der Stellung des Wiederaufgenommenen, das ist dann ein mögliches und vor Gott richtiges Handeln. Weil in der aufnehmenden Gnade immer das Bekenntnis der Schuld aufgenommen: weil die Rechtfertigung des Handelns aus der göttlichen Vergebung kommt und nicht der Mensch vermöge seiner Entscheidung es handelt, sondern Gott

vermöge seiner dazwischentretenden Gnade. Die Voraussetzung dafür ist freilich die Anerkennung jener durchgehenden Unlauterkeit.

Buber: Es ist mir wie früher gegangen. Ich muß es durchaus zugeben von der Unlauterkeit. Aber wenn ich Sie recht verstehe, meinen Sie: ich kann nicht anders. Das ist meine Grundfrage: Kann ich anders oder kann ich nicht anders? Vielleicht ist es Ihnen möglich, mir zu sagen: Kann ich anders?

Brunner: Es kommt darauf an, ob ich die Frage vorher oder nachher stelle. Vor der Entscheidung heißt es: ja, nach der Entscheidung: nein. Ich meine es so: Es darf, wenn ich sage nein, ich kann nicht anders, die Verantwortlichkeit des Handelns in keiner Weise angetastet werden.

Buber: Lassen wir die Ichform. Kann der Mensch anders, oder kann er nicht anders? Die Frage wollen wir ablösen von den Tempora. Es muß eine Wirklichkeit hier geben im Handeln zwischen Gott und Mensch, die eine andere ist als diese zeitliche Wirklichkeit vor oder nach der Handlung. Es muß eine objektive Wirklichkeit geben.

Brunner: Ja, das ist das Problem. Ich kann ja sagen: Ja, es muß diese überzeitliche Wirklichkeit geben.

Buber: Nein, nicht überzeitlich. Sondern der Mensch, personhaft gefaßt, der gegenwärtig lebende Mensch, sein Geschlecht, kann er auch lauter sein oder kann er nicht? Kann der gegenwärtige Mensch lauter sein oder kann er es nicht? Von sich aus? Daß Gott sie ihm schenken kann, ist nicht schöpfungsmäßig. Wir können die Frage nur vom Menschen aus stellen.

Brunner: Nein, das kann er nicht.

Buber: Ich vermag nicht zu glauben, daß Gott vom Menschen das Unerfüllbare fordert. Daß Gott das Unerfüllbare fordert und, wenn ich Mensch es nicht erfülle, den Urteilsspruch spricht, vermag ich nicht zu glauben. Vielleicht ist das die Grenze jetzt.

Brunner: Ich könnte mir denken, daß hier eine gewisse Logisierung stattfindet. Was Spoerri vom Sündenfall gesagt hat und unsere[r?] Beziehung zu ihm. Der Mensch darf sich niemals anders vor Gott denken als zugleich als jenen Adam, der gefallen ist, und den empirischen Menschen, der er jetzt ist. Und damit, daß er beides ist, daß er nicht bloß sozusagen die Konsequenzsünde, sondern die Ursprungssünde in seiner jetzigen Sünde sieht, ist ihm die Möglichkeit genommen, die negative Folgerung zu ziehen, die Sie gezo-

gen haben, daß Gott Unmögliches fordert. Damit würde ja der Begriff der Sünde aufgehoben. In der Entscheidungsqualität der Sünde steckt ja der Moment des richtigen Gottesgesetzes, des nicht überspannten Gottesgesetzes. Daß Gott durchaus das fordert, was er dem Menschen gegenüber von seiner Schöpfungsordnung aus fordern muß, und daß die Sünde darin besteht, daß der Mensch jene Forderung, die er kennen sollte, nicht kennt. Und das Gottesgesetz umspannt beides: jene Ursprungslage und die jetzige Lage, und erst durch das Zusammensehen von beiden [Lücke]. Was wäre das für eine Sünde, von der der Mensch, wenn er sie getan hat, nicht sagen müßte, daß es eine Gebundenheit in der Sünde ist? Es ist eine Paradoxie, die wir nicht aufheben dürfen, daß der tiefste [Lücke] der Sünde darin besteht, daß wir schuldhafterweise nicht anders können. Gott kann nur ein Gesetz geben. Das ist sein Wille. Und an diesem Willen werden wir Sünder; wenn wir an ihm Sünder werden, erkennen wir [Lücke].

Buber: Sie haben da nebenbei ein Wort gesagt, das mir zu hart ist: Gott kann nur ein Gesetz geben. Das würde ich mich nicht getrauen zu sagen. Denn ich weiß wirklich nicht, was Gott kann und nicht kann, und Gott ist mir unendlich wirklicher als auch sein eigenes Gesetz. Ich weiß nicht was er kann und was nicht. Wenn ich sagte: ich vermag nicht zu glauben, daß Gott von mir das Unerfüllbare fordert, so wollte ich damit nicht ein Können oder Nichtkönnen aussprechen, sondern gerade etwas Nichtlogisierbares. Gerade die Paradoxie, daß Gott immer zweierlei von mir fordert. Er fordert von mir zugleich: werde heilig. Und er fordert von mir etwas ganz Einfaches, Menschliches zugleich. Ich weiß, daß jene eine Forderung als mich personhaft angehend nicht erfüllbar ist, und dennoch kann ich nicht anders als glauben, daß jene Forderung im Sinne der Vollendung der Schöpfung gefordert ist. So, daß in einer völlig unbegreiflichen Weise ein Anteil des Menschen gegeben ist. Daß der Mensch mit dieser seiner Armseligkeit, die er in dieser Spanne zwischen Geburt und Tod jeweils zustande bringt, daß er mit diesem Anteil des Menschen verknüpft ist mit dem Werden des Gottesreiches. Das ist das eine. Ich fühle mich in aller Unzulänglichkeit dennoch damit verknüpft und zwar kraft dessen, daß die Forderung Gottes nicht eindeutig ist und auch nun wieder nicht erfüllt werden kann. Aber doch erfüllt werden kann. Das heißt nicht die Lauterkeit, aber eine Lauterkeit. Aber eine kleine Lauterkeit. Verzeihen Sie mir: Ich würde Ihnen nicht glauben und Sie würden mir nicht glauben, wenn einer von uns sagte, daß er eine Lauterkeit nicht aufbringe.

Brunner: Aber was sagt das?

Buber: Fassen wir die Wirklichkeit dessen, daß Gott wirklich jenes und dieses fordert und daß jenes solcherweise erfüllbar ist, solcherweise in seiner ganzen Unzulänglichkeit verknüpft ist in der Wirklichkeit seiner kleinen Entscheidungsmacht mit dem Werden des Reiches Gottes.

Brunner: Das gebe ich nicht zu. Die kleine Lauterkeit wäre gemeint mit dem Ausdruck: *justitia civilis*. Das ist nicht im Angesicht Gottes. Von einer Gerechtigkeit oder Lauterkeit auch nur zu reden verbietet mir Gott, indem er mir zugleich gebietet, diese Lauterkeit aufzubringen. Unter sich haben die Menschen diese Lauterkeit. Aber Gott sagt zu mir: So komm du mir nicht. Denn eine Lauterkeit ist keine Lauterkeit. Diese Isolierung einer Lauterkeit aus dem ganzen Wesen heraus, das ist Sünde. Aber vor Gott geht diese doppelte Rechnung nicht. Ich sehe auch im ganzen Gesetz Gottes diese Doppeltheit nicht. Die ganze Gesetzgebung steht unter dem Gesetz: Du sollst heilig sein. Mit einer Parzellierung des Ethos vor Gott stehen, das kann ich nicht. Was kommt dabei heraus: nicht Reich Gottes. Sondern durch diese kleine Lauterkeit geht die Welt Gott sei Dank ihren Lauf. Das ist die Langmut Gottes, daß er uns erträgt mit unsern kleinen Lauterkeiten; das ist Gnade. Aber das ist nicht das Reich Gottes, und wenn ich vom Reich Gottes spreche, meine ich jenes, das nicht im Werden ist, nicht zusammensetzbar ist durch die einzelnen Taten des Menschen, die er mit seinen kleinen Lauterkeiten, seiner relativen Gerechtigkeit fertig bringt; sondern wir meinen das, was als ein gänzlich Neues, ganz von Gott aus und nur von ihm aus in diese Welt hineingestellt ist.

Buber: Verzeihen Sie, das meinte ich ja gar nicht. Ich meinte nicht, daß die kleine Lauterkeit das Reich Gottes konstituiere. Sie haben, was ja wirklich schwer zu vermeiden ist, das, was ich sagte, logisiert. Ich meinte es im Geheimnis, nicht auf diese Weise berechenbar. Je weiter wir sprechen, um so schwerer fühle ich was ich im Anfang sagte: daß wir nicht auf die Schöpfung ausgehn. Ich meinte, daß Gott diesen Adam nun wirklich geschaffen hat, daß Gott dieses Sündigen wirklich geschaffen hat. Ich möchte nicht weiter davon sprechen. Das heißt also: ich kann aus der Schöpfungsmacht Gottes nichts ausnehmen. Was ich etwa davon ausnehme, im Paradoxon sehe ich ja beides in einem. Wenn ich es aber grundsätzlich ausnehme, disjunktiv: dieses ist nicht von Gott geschaffen, dann würde ich eben damit sagen: dieses ist vom Satan geschaffen; daß ich an etwas glaube außer Gott, also an das Widergöttliche. Aber dann ist die Schlange nicht von Gott geschaffen; und das ist der Punkt, an dem ich nun nicht anders kann. Und ich glaube, Sie und niemand

von uns kann realiter an das Widergöttliche glauben. Es hat ja diesen Glauben gegeben, auch im Christentum; Marcion z. B. hat das zustande gebracht. Etwas ganz Ungeheuerliches, für mich ganz Exemplarisches. Daß die Perser dies geglaubt haben, ist viel einfacher; aber daß Marcion dies geglaubt hat, ist sehr viel merkwürdiger.

Aber wenn es ein Handeln von Adam aus gegeben hat in Wirklichkeit, ein Handeln, das dies bewirkte, diese Veränderung, wenn es dies Handeln außerhalb der Paradoxie gegeben hat, dann gibt es das Widergöttliche.

Spoerri: Ich glaube, das Gespräch zerkrümelt, wenn es in die letzten theologischen Unterschiede geht. Ich möchte auch nicht die Unterschiede verwischen. Denn ich glaube es hat einen Sinn, daß da Unterschiede sind. Ich sehe den Hauptunterschied darin, daß der menschliche Brechungskoeffizient verschieden ist, dem Grad nach so verschieden genommen wird, daß er dann auch qualitativ verschieden ist. Ich glaube, beide nehmen das menschliche Handeln im Bruch an und das Im-Gericht-stehn des Menschen. Nur ist der Unterschied, daß für den einen dieses Im-Bruch-stehen so schwerwiegend ist, daß er nicht darüber hinwegkommt, während es für den andern nicht in der letzten Schwere vorhanden ist, daß er nicht darüber hinwegkäme. Das wird dann zu einem qualitativen Unterschied. Beim einen ist es die Gebrochenheit an sich und [Lücke]. In einem Bilde: Der Vater sagt seinem Kinde: „Mach die Türe zu!“ Es geht hin, kann aber nicht hinaufreichen. Da würden wir sagen: es ist kreatürliche Unzulänglichkeit und müßten uns besinnen: kann der Vater das verlangen? Der andere Fall: Das Kind geht zur Türe um dem Vater zu gehorchen; aber gleichzeitig paßt es ihm nicht. Es ist mit anderem beschäftigt (das Schielen Brunners), darum sieht es etwas nicht, was ihm im Wege steht, und fällt so schwer hin, daß es nicht selber aufstehen und die Türe nicht öffnen kann. Das ist die menschliche Situation, daß der Mensch durch sein Schielen, wobei auch noch Gutes dabei war, durch diese Mischung des guten und schlimmen Tuns, sich in eine Situation versetzt, in der er den Befehl Gottes nicht erfüllen kann. Und nun kommt das dritte, Ihnen beiden Gemeinsame. Ich möchte anknüpfen an das Gesagte: Wenn der Mensch sich entscheidet, so weiß er, Gott hat entschieden.

Buber: Er weiß aber die ganze Ungültigkeit seiner Entscheidung.

Spoerri: Es ist aber etwas geschehen. Der Vater sieht das Kind am Boden liegen, und der Vater kann sagen: Da siehst Du wie es geht! Der Vater kann aber auch zu dem Kind hingehen, es aufheben und die Türe für es öffnen.

Buber: So weit wäre es gut. Aber auf etwas Furchtbares mache ich Sie aufmerksam: Das Gleichnis stimmt ja nicht. Der Vater zeugt das Kind aus einer Mutter Schoß. Er schafft das Kind nicht. Schaffen, das ist etwas, was außer allem Gleichnis ist. – Ich will es deutlicher machen. Mein Verhältnis möchte ich Ihnen nur zeigen zu diesem Gegenstand. In meiner Jugend hat mich das Problem des Sündenfalls sehr gequält in einer sonderbaren dialektischen Formulierung. Ich war getrieben mich außerhalb des Paradoxes zu stellen. Ich fragte mich: wußte Gott, daß Adam sündigen würde, oder wußte er es nicht? Und weiter: Wollte Gott, daß Adam sündigte, oder wollte er es nicht? Diese Frage hat mich in einer bestimmten Zeit meiner Jugend (es war dies die zweite Frage, die mich dahin brachte) fast an den Rand des Lebens gebracht. Als ich versuchte weiter zu kommen, da faßte ich zwar das Paradox als darüber hinausführend; daß diese Art zu fragen nicht mehr gilt, weil beides eingetan ist in das eine. Aber damit verstummte für mich eine ganze Seite des Fragens; auf der ganzen Weite der Geschichte überhaupt hatte das seine Konsequenzen. Und versuchte ich das, was zum Verstummen kam, wieder zum Reden zu bringen, dann tauchte jene Frage neu auf. Dann mußte ich antworten: Eher vermag ich alles andere zu glauben, als daß Gott etwas nicht wußte, nicht wollte. Ich verbiete mir, es disjunktiv zu fassen. Wenn ich wieder alles laut werden lasse, dann: Was weiß ich denn noch vom Menschen, von mir? – Was reden wir viel von Sünde und Willen! Im Paradox des gelebten Lebens müssen wir es fassen. Aber mengen wir uns in die Wege Gottes ein? Wagen wir uns zu fragen was Gott wollte? Das ist das, was ich meinte mit dem Glauben an den Satan.

Brunner: Es zeigt sich jetzt verhängnisvoll, daß wir nicht von der Schöpfung gesprochen haben. So sagten Sie. Sollten wir diese Frage nicht außer Spiel lassen?

Buber: Ich kann nicht. Weil ich dann einfach vielleicht noch theologisch reden würde, aber im Nacken der Wirklichkeit. Ich kann das von der Wirklichkeit nicht ausnehmen. Das ist sie doch. Ich bin doch ein Schein, ein Gespenst. Was bin ich denn? Ich bin wirklich nur, wenn ich mich zu entscheiden habe. Dann habe ich das bißchen Boden unter meinen Füßen. Nur mit Furcht und Zittern [Lücke].

Brunner: Ist es nicht so, daß das Wesen der Sünde, von dem wir gesprochen haben in dem Begriff der Lauterkeit, nicht verändert werden darf durch den Gedanken einer auch die Sünde umschließenden göttlichen Allwissenheit und Allmacht? Ich glaube in diesem Punkte, in dieser abstrakten Formuliert-

heit denken wir nicht verschieden: Daß es keinen Teufel als Partner Gottes gibt. Aber hier sehe ich den springenden Punkt: Daß wir nicht das Wesen der Sünde irgendwie sollen beleuchten durch diesen Gedanken der alles umspannenden Gottheit. Sünde bleibt genau was sie ist, auch wenn Gott seinen Bogen um sie spannt. Niemals würde ich sagen: Sünde ist geschaffen von Gott, weil ich hier den Punkt sehe, wo die Sünde abschwächend erklärt werden würde. Sie bleibt genau was sie ist, abgesehen von jenem Letzten. Darum sollen wir in keiner Weise einen Rückgriff machen auf die Ursprünglichkeit der Schöpfung. Sünde steht im Gegensatz zur Schöpfung. Adam ist nicht geschaffen als der Sündigende, sondern er ist gut geschaffen, und dann kommt das Böse als ein ganz Neues, und die Frage taucht auf, ob Gott das auch gewollt hat. Aber Sünde gehört nicht in die Schöpfung. Sünde ist ein Zweites. Wenn die Sünde zur Schöpfung gehörte, ist sie bloß ein Schwachsein, kein Trotz. Dann gehört sie mit der Kreatürlichkeit als solche zusammen. Dann ist sie ein Kreaturcharakteristikum. Aber sie wird uns gezeigt als ein Bruch der Schöpfung. Darum kann uns hier die Schöpfung nichts Neues sagen. Sünde wird nicht aus der Schöpfung irgendwie verständlich.

Buber: Das kann ich nur zugeben für das, was sich in der ersten Person be-
gibt. Da ist es wirklich wahr. Aber da ist das Paradox vollkommen präsent. In der Wirklichkeit des gelebten Lebens, das ja ichhaft ist, ist eben beides in einem. Aber sowie wir davon theologisch zu reden anfangen, kommen wir in die Uneigentlichkeit hinein mit Notwendigkeit. Denn dann reden wir von Gott und der Wirklichkeit disjunktiv. Wenn Sie es mir erlauben, will ich Ihnen etwas sagen, was ich beim Lesen Ihres Buches empfunden habe: Sie sagen da einmal – vermutlich meinen Sie es nicht ganz so –: „Gott muß auf seine Ehre bedacht sein; er kann sie nicht antasten lassen, denn sonst würde er aufhören Gott zu sein. Das Gesetz fordert, daß er seine Ehre wahr.“ Nun ist unbestreitbar, daß in allem dem Wahres ist, und doch lehnt sich etwas in mir gegen diese Formulierung auf. Ich übe nicht Kritik an Ihnen. Ich spreche von dem Verhängnis der Theologie. Es wird hier offenbar von dem Gang der strengen Theologie ein Stellen Gottes unter das Gesetz der Logik ausgesagt, wonach also er dies kann und dies nicht kann. Ich weiß schon, was Sie meinen. Aber es ist etwas Erschreckendes von der Theologie aus. Ich sehe von der Theologie aus, in die ich verstrickt bin, ich sehe, was sie mit sich führt, was sie dem Menschen auferlegt. Um was es mir zu tun ist: Vielleicht können wir versuchen, wenn wir notwendigerweise theologisch miteinander reden, die Selbstberichtigung miteinander vorzunehmen und jeweils doch zu bedenken, daß es doch in der gelebten Wirklichkeit niemals so zugeht, daß es

bloß das Eine gibt. Ich kann letztlich mit großen Einschränkungen auch die Schrift nicht ausnehmen. Auch sie vermag ich, kraft dessen, daß sie nicht das reine Wort Gottes ist, nicht davon auszunehmen. Aber soweit es jeweilen möglich ist, wollen wir versuchen, daß, wenn wir schon gezwungen sind von Gott in der dritten Person zu reden, wir es mit der steten Berichtigung tun, daß wir wissen: das andere gehört auch dazu. Es ist doch schlechthin nicht möglich, eine exklusive Ausnahme zu machen. Das ist das, was ich meinte, als ich erzählte von meinen Fragen: wußte das Gott; wollte das Gott? Solange ich nicht in der dritten Person rede, weder von Gott noch vom Menschen, solange gebe ich Ihnen vollkommen recht. Da stehe ich wirklich im Paradox; nicht dieses oder jenes ist wahr, sondern ich weiß, daß beides in einem ist.

Brunner: Ich verstehe nicht ganz unsere Gesprächslage. Wie ist das mit der dritten Person? Wir haben also von Sünde gesprochen. Und die Frage war zwischen uns: Gibt es ein gerechtfertigtes Handeln oder nicht? [Lücke] Sünde ist nur in der Ichform auszusagen. Wir reden nicht aus einem theologischen Bereich, sondern wir reden wirklich. Und da gilt das, daß wir sündig sind. Und ich habe nun nie recht verstanden, was Sie meinen, wenn Sie sagen: Ja, das gilt, wenn wir in der Ichform sprechen. Ich sehe den Sinn nicht ein, daß wir daraus heraustreten. Denn Sünde gibt es ja nur in der Ichform. Was ist wahr vom Handeln des Menschen? Was haben Sie für eine Dimension außerhalb der Ichform anzudeuten gemeint? Wenn es in der Ichform so ist, wo ist es dann nicht so?

Buber: Ich verstehe Ihre Frage schon. Ich glaube, daß das in einem bestimmten Punkt unseres Gesprächs zeitweilige Transformationen waren. Wie war das eigentlich nötig? Sie haben damit recht, daß man dazu zurückkehren muß. Es ging darum, die Möglichkeit aufzuzeigen, was in der Ichform nicht geschehen durfte, daß jenes Abfallen geschieht. Nebenbei gesagt: Sie sagten in dem Zusammenhang, daß Abraham als Stammvater Israels das Opfer seines Sohnes bringen wollte. Es geht aber doch so zu in diesem Abschnitt: daß Gott zuerst ihm das sagt und er tut es, und hier gewiß nicht von der Verheißung aus. Die folgt dann. So geht es zu. Er tut es nicht von Gott aus, sondern vom Menschen aus, in diesem Abschnitt. Dann kommt als daran anknüpfend die Verheißung in ihrer volleren Form. Das ist das eine was immer noch abweichend scheint. – Aber auf das andere hat Kierkegaard hingewiesen [Lücke] Abraham wird nach Kierkegaard dadurch der Vater des Glaubens, daß er den Sohn opfern will. Wir müssen ja verstehen, daß hier etwas

Ungeheures geschieht, was Kierkegaard auch nicht beachtet hat, nämlich, daß es in der Schrift immer wieder eine seltsame Bezugnahme auf Kinderopfer gibt. Und die Propheten erklären immer wieder in einer Weise, die mir immer wieder durch Mark und Bein geht, Gott habe das nicht befohlen. Das neue Testament hat nicht Gelegenheit so furchtbare Dinge zu sagen. Bei Ezechiel steht aber: „Ich habe euch die nicht guten Gesetze gegeben um zu strafen. Ich habe das Kinderopfer befohlen.“ Es ist etwas da, was Hintergrund ist. Zu solchem kommt hinzu eine andere mit Gottes Forderung in der furchtbarsten Weise zu verwechselnde [Lücke].

Es geschieht etwas bei Abraham, weil er die Stimme Gottes erkannt hat.

Frage: Erkennt er sie weil er die Tat getan hat?

Buber: Er erkennt die Stimme weil er sich meint. Sich so sehr meint, wie man sich gar nicht meinen kann, wenn man sich opfert. Man kann, wenn man seinen Sohn opfert, sich mehr darbringen, als wenn man sich opfert. Deshalb erkennt er die Stimme Gottes. Hier geschieht Handeln vom Menschen aus. Und noch etwas: Ich habe (vielleicht auch nur [Lücke]) persönlich eine Liebe zu den Heiden. Nicht als Gegenstand einer Mission. Nämlich das heißt zu den Menschen, die man die Heiden nennt. Ich glaube nicht, daß es einen wirklichen Heiden gibt, der nie zu einem göttlichen Wesen, an das er glaubt, Du sagen konnte. Aber die sogenannten Heiden, an denen ist mir unmittelbar gelegen. Und ich vermag nicht, obwohl ich selbst vom alten Testament herkomme und damit verbunden bin, einen vollkommen qualitativen Unterschied zu machen zwischen den Menschen, die in der Offenbarung stehen, und denen, die nicht in der Offenbarung stehn. Sondern die Heiden, da wird schon etwas los sein; wir wissen es nur nicht. Wir sind die, die dies, was wir Offenbarung nennen, kennen. Aber ich glaube nicht, daß die Offenbarung die Demarkationslinie ist, die quer durch die Menschheit geht. Ich glaube nicht, daß es zwei Arten von Menschen gibt: die, die wissen, wie es um Sünde und Erlösung steht, und die[,] die es nicht wissen. Die, denen es zugesprochen und nicht zugesprochen ist. Daran glaube ich, daß es ein Wissen des Menschen um Sünde gibt. Und diese Verschiedenheit um den Grad der Gültigkeit der Sünde, ich kann das nicht anders als von Gott gemeint ansehen, diese Verschiedenheit des Wissens. Ich glaube nicht daß es einen Menschen gibt, der gar nicht um Gott weiß und gar nicht um die Sünde weiß. Ins letzte befragt, wird es wohl beides nicht geben, und mir scheint, daß die gemeinte Wirklichkeit dieses bißchen bleibt, was uns gemein ist, über das die Offenbarung hinbraust. Nichts möchte ich ihr von ihrer Wirklichkeit rau-

ben. Nur diese Scheidung kann sie nicht vollziehen. Aber das nur nebenbei. Ich meine aber, es hat auch damit zu tun.

Brunner: Ich meine, sehr viel. Nämlich so: Wir finden uns wohl, wenn wir sagen: es gehört zum Menschen, von Gott zu wissen und von der Sünde zu wissen. Und weiter, glaube ich, sind wir einig: Es gibt Unterschiede. Aber nun: welche Art Unterschiede und was bedeuten sie? Da sage ich nun: Es ist kein Zufall, daß von der Sünde dort in einem viel ernsteren und totaleren Sinn gesprochen wird, wo wir auf dem Boden der Offenbarung stehn, darum, weil dort der wahre Gott offenbar wird; und diese Unterscheidung wird in der Bibel ungeheuer ernst genommen. Eine ungeheuer ernste Demarkationslinie wird ja gezogen. Es soll keine Vermischung stattfinden. Die andern sind nicht erwählt, das Volk Israel ist erwählt. Und nun im Zusammenhang der Offenbarung taucht jenes Reden von der Sünde auf, jenes Reden, wo die Unlauterkeit des Herzens in Betracht kommt. Auch innerhalb der Schrift erkenne ich Unterschiede. Z. B. hat Jeremia den Zustand des Menschen in der Sünde als einen so unheilvollen aufgefaßt, daß er sagt: es muß geschehen, wenn geholfen werden soll, daß Gott dem Menschen ein neues Herz gibt. Das ist eine ganz neue Erschließung der göttlichen Wirklichkeit und eine neue Stellung des Menschen Gott gegenüber. Das ist der neue Bund, den Gott schließen wird. Warum wird das verheißen? Doch offenbar darum, weil erkannt wird, daß der Mensch mit seinem steinernen Herzen das Rechte nicht tun kann, trotzdem er Rechtes tun kann. Das Vor-Gott-stehn heißt nicht Rechtes, sondern das Rechte. Nicht Lauteres, sondern Lauterkeit. Die Offenbarungswirklichkeit Gottes ist es, die dem Menschen diesen Einblick in seine Lage gestattet. Und nur dort, wo Gott als der wahre erkannt wird, wird die Sünde so erkannt, daß sie den Menschen unter das Gericht stellt und jenseits des Gerichts die Erlösung verheißt. Und nun möchte ich wissen: Ist hier Gemeinsamkeit in dieser Auffassung des Gerichts, des Nicht-recht-sein-könnens vor Gott, und Gemeinsamkeit in der Auffassung, daß dieses Wissen ein Offenbarungswissen ist, und drittens, daß es diese neue Möglichkeit gibt der Vergebung des Neuen Bundes, in dem Gott dem Menschen ein neues Handeln gibt.

Frage: Wenn es so war zur Zeit der Propheten, so gab es doch immer wieder zu ihrer Zeit einzelne, die vor dem Herrn gerecht waren. Warum gab es dann diese Einzelnen, wenn der Mensch nicht gerecht sein kann?

Brunner: Ich würde sagen: sie stehen im Licht der Offenbarungsgnade vor Gott. Ich möchte an den 103. Psalm erinnern: Es gibt solche, die den Bund

halten. Wo ein Gerechter ist, da ist er Gerechter im Bund, in Israel. Es wird nie von Gerechten außerhalb des Bundes gesprochen.

Buber: Doch, Gott sagt es schon zu Noah.

Brunner: Aber nachher hört dieses auf.

Buber: Einige kleine Korrekturen zum Geschichtlichen. Es ist richtig, daß diese Exklusivität Gottes besteht. Aber bei Amos und Deuterocesaias heißt es auch von Heiden, daß sie geführt sind. Wir haben das zu wissen, daß es das gibt. So ist nicht Exklusivität gemeint. Das ist das eine, was es allerdings später, bei Elia nicht gibt, sowie es einen Propheten des bewahrten Wortes gibt. Und bei Hosea: „Du sollst mich nicht mehr Baal nennen“ (Gemahl). Der eigentliche Abfall war nicht zu einem andern Gott, sondern zu einem andern Dienst. Das berühmte goldene Kalb fordert das Volk dem Gott, der es aus Ägypten geführt hat. Es wird je und je dem wirklichen Gott als einem Götzen gedient. Das ist der eigentliche Abfall. Man kann zu keinem andern Gott abfallen. Aber man kann falsch dienen. – Aber darüber hinaus: Ich spreche nicht vom alten Testament aus. Ich habe gar keine innere Befugnis, vom alten Testament aus zu sprechen. Ich nehme durchaus an dem alten Testament mehr Ärgernis als an dem neuen. Sie erlauben mir zu sagen, daß ich auch an dem neuen Testament Ärgernis nehme; aber an dem alten nehme ich mehr Ärgernis. Ich vermag nicht den Gott zu glauben, der Saul verwirft, weil er den Feind nicht getötet hat. Nehmen wir die Schrift also ernst, dagegen lehne ich mich auf. Da geht es mir mit dem neuen Testament leichter. Also, ich habe keine Befugnis. Bloß, es ist der Boden, aus dem ich gewachsen bin. Das andere ist, daß ich alle diese Dinge, die auf Lohn und Strafe gesagt sind in der Bibel, als etwas Vorläufiges empfinde. Und daß ich an den neuen, kommenden Bund glaube. Da in der Wirklichkeit, wo ich von der Sünde weiß, weiß ich von etwas viel Furchtbarerem als der Strafe: nämlich der Sünde. Kein Gericht ist noch furchtbarer. Ich weiß nicht, was das soll. Es ist genug: diese Blindheit, dieses Schicksal. Es ist nicht mehr not, daß man noch dafür gestraft wird. Es ist alles in einem zusammen. Aber verstehen Sie mich recht; ich spreche jetzt auf einer ganz anderen Ebene als wir bis jetzt gesprochen haben. Obgleich ich an Offenbarung glaube, glaube, daß, was in der Bibel da ist, zurückgeht auf wirkliches, geschehenes Faktum, das nicht vom Menschen ausgeht, aber durch und durch menschlich eingestaltet ist [Lücke?] Was dann Ungeheures sich damit begab, daß aus der Offenbarung wirklich dieses Ich des ersten Gebotes entstand. Aber das Gesetz entstand ohne

menschliche Willkür. Ich setze das ungeheure Schicksal des Empfängers ein, der so übertragen muß. Und da ich an das Gesetz als von Gott gegeben und von uns als Gottes Wort besessen nicht zu glauben vermag, ergibt sich das andere daraus. Wenn ich sage: ich glaube an Gott und jeder Mensch glaubt an ihn und an die Sünde, so kann man gar nicht anders, auch die nicht, die an die Schöpfung, an die Offenbarung glauben.

Ich meine wirklich ein Geschehen an uns mit Offenbarung; ich meine alles in allem Ernst. Dieses Element, in dieses Element einverleibt, nur in dieser Gestalt haben wir es. Also haben wir Gottes Gesetz nicht.

Aber ich bitte um Verzeihung, daß ich das so persönlich gesagt habe. Aber es liegt mir daran, daß ich nicht genötigt bin, eine Position fiktiv zu verteidigen, die nicht die meine ist. Den Ursprung dieses Gesetzes glaube ich nicht nur, sondern ich fühle es, das, was sich in diesem Schicksalsaugenblick übertragen muß und [Lücke?]

Aber das Eigentliche, was geschehen ist: das, was im Dornbusch geschieht, wo Gott nur Auftrag gibt, persönlichen Auftrag, kein Gesetz, und der Mensch lehnt sich dagegen auf, was ja ganz natürlich ist. Und Mose sagt: „Das Volk wird fragen: was ist um seinen Namen[?]“ Da sagt Gott: „Ich werde da sein als der ich da sein werde. Ihr braucht mich nicht zu beschwören.“ Das ist Offenbarung. Das ist keine Offenbarung über das Seiende, sondern Gott teilt der Kreatur sein Gegenwärtigsein mit. Dieses, daß Gott nicht bloß ist, sondern auch da ist, das müssen wir offenbart bekommen, sonst wären wir verloren.

Frage: Aber wenn Gott immer da ist, warum gibt es denn die vielen verzweifelten Menschen?

Buber: Fragen wir, ob es den Grund der Verzweiflung gibt ohne diese Erfahrung, diese Manifestation.

Es tut mir leid, daß ich vom Gegenstand abgeführt habe. Ich war genötigt, gerade aus Respekt vor dem Ernst, mit dem Sie das Wort Gericht meinen und meinen müssen, zu sagen, daß ich zwar auch etwas meine, wenn ich Gericht sage. Aber dies nicht meinen kann gleichsam als den Kausalzusammenhang von Sünde und Strafe. Daß ich den Zorn Gottes als ein gleichnishaftes Faktum sehe. Die Wirklichkeit Gottes ist die Gnade.

Wir sind von der eigentlichen Fragestellung abgekommen. Aber vielleicht ist doch etwas geschehen.

Editorische Nachbemerkung

Christoph Michel*

Die Niederschrift der „Aussprache“ besteht aus einem Titelblatt und 31 paginierten, einseitig beschriebenen Typoskriptseiten (etwas unter dem heutigen DIN A 4-Format); das Konvolut ist nicht geheftet. Das vorliegende Exemplar ist ein Durchschlag (blaue Typenfarbe, dünnes Papier), also eines von mehreren Exemplaren, die nach dem Gespräch im Haus von Bubers Freund Hans Trüb in der Schmelzbergstraße in Zürich (s. „Zur Einführung“) an die Gesprächsteilnehmer (und weitere Freunde und Interessenten) verteilt worden sein werden und von denen bisher nur dieses bekannt ist. Die offensichtlich aus einem Stenogramm übertragene Niederschrift weist nur wenige, durch Punkte und Fragezeichen gekennzeichnete Lücken auf. Unser Abdruck richtet sich in Orthographie und Interpunktion genau nach der Vorlage. Stillschweigend korrigiert wurden nur die wenigen offenkundigen Schreibfehler.

Das Typoskript trägt den mit Bleistift geschriebenen Namen „Nielen“. Damit läßt sich seine Provenienz mit einiger Sicherheit bestimmen. Zusammen mit zwei weiteren typographierten Skripten (Bubers Zürcher Vorträge: „Monologisches und dialogisches Leben“, 13. Juni 1928; „Der heutige Mensch und die biblische Geschichte“, 17. Juni 1928), die denselben Besitzervermerk aufweisen, war es vermutlich kurz nach der Aussprache an den Frankfurter katholischen Studentenseelsorger Josef Maria Nielen (1889-1967) gelangt, der zu den Lesern Bubers gehörte und im August 1928 ein dogmatisches ‚Unbedenklichkeitsgutachten‘ für den Abdruck einer Rede Bubers verfaßte (s. Buber: Briefwechsel, Bd. 2, S. 320; Nr. 283). Aus dem Nachlaß Nielen gelangten die drei Typoskripte in den Besitz der Familie seines Freundes Ernst Michel (dessen eigene Exemplare im Zweiten Weltkrieg mit seiner gesamten Bibliothek verbrannt waren). Sie befinden sich jetzt im Ernst-Michel-Archiv Frankfurt a. M. Den Typoskripten beigelegt ist die mit „H. Ka.“ gezeichnete, mit einem Porträtphoto Bubers versehene Ankündigung der „Jüdischen Preßzentrale“ von Bubers öffentlichem, von der Vereinigung „Edes“ veranstalteten Vortrag „Der heutige Mensch und die biblische Geschichte“ am Sonntag, 17. Juni 1928 im Zürcher Schwurge-

* Dr. Christoph Michel, Freiburg, lehrt Germanistik an der Universität Saarbrücken. Die „Aussprache“ fand sich im Nachlaß seines Vaters, Prof. Ernst Michel. Die Redaktion dankt Dr. Michel für das Manuskript und für seine Bemühungen um die Abdruckerlaubnis.

richtssaal; sie enthält u. a. auch den Hinweis, daß Buber, ein „glänzender Redner“, seine Vorträge in freier Rede zu halten pflegte.

Für die Aussprache Buber – Brunner ist ein Brief Martin Bubers an Hans Trüb von Bedeutung, der sie inhaltlich und methodisch vorbereitet, ja gewissermaßen die ‚Regie‘ festlegt (Heppenheim, 28. Mai 1928):

*„Lieber Freund – Meinem Gefühl nach sollte man für eine Aussprache wie die geplante [Trüb hatte in einem Brief vom 22. 5. 1928 Vorschläge für einen Ausspracheabend in seinem Hause gemacht] weder Schöpfung noch Erlösung als Thema wählen, denn beides sind Geheimnisse, vor deren Logisierung wir uns hüten müssen; d. h. daß wir sie auf rechtmäßigere Weise erörtern können, wenn wir im Gespräch absichtslos an sie geraten, als wenn wir sie ‚uns vornehmen‘. Als ein passendes Thema erscheint mir etwa: Das menschliche Handeln; die Frage also, ob wir, inwiefern wir, wie wir gültig – vor Gott gültig – zu handeln vermögen. Das ist zwar auch eine ‚theologische Frage‘, aber eine, bei deren Beantwortung wir ein personhaftes Wissen einsetzen dürfen. Wenn wir von da aus an die Frage nach der Erlösung und der Messianität gelangen, wollen wir versuchen, auch sie nicht bloß von Altem und von Neuem Testament aus, also in der Differenz, sondern auch von der Wirklichkeit unsres eigenen Lebens aus, also vielleicht im konkret Gemeinsamen zu fassen. Bei so einer Aussprache muß ja eine gewisse Methodik vorausgesetzt oder sogar vorausgeschickt werden: es geht zum Beispiel nicht an, sich auf die Bibel, gleichviel ob Altes oder Neues Testament, als auf ‚das Wort Gottes‘ zu berufen, so sehr man des Offenbarungsfaktums eingedenk bleibt; man muß festhalten und fahren lassen zugleich. Nur wenn alle rückhaltlos und aufgeschlossen zu einander ausgehen, **geschieht** das Gespräch“ (Buber: Briefwechsel, Bd. II, S. 317 f.; Nr. 280).*

Weitere Aufklärung über den Hintergrund der Aussprache ist von der Publikation auch der Briefe und Aufzeichnungen Emil Brunners und Hans Trübs (ein Teil seines Nachlasses wird bereits im Ernst-Michel-Archiv aufbewahrt) innerhalb der Buber-Gesamtausgabe zu erwarten.

„Rabbi Bena’a sagte: Wer sich mit der Tora um ihrer selbst willen befaßt, dem wird sie zu einer Mixtur des Lebens; es heißt ja: ‚Ein Baum des Lebens ist sie jenen, die an ihr festhalten‘ (Prov 3,18). Es heißt ferner: ‚Eine Medizin wird sie für deinen Leib sein‘ (Prov 3,8). Es heißt weiterhin: ‚Wer mich findet, findet das Leben‘ (Prov 8,35)“ (bTaan 7a).

Das besondere Buch

Wladislaw Bartoszewski, **Es lohnt sich, anständig zu sein.** Meine Erinnerungen. Mit einem Nachwort hrsg. von Reinhold Lehmann. Herder Spektrum 4449, Freiburg 1995. 146 Seiten.

Die erstmals 1983 unter dem Titel „Herbst der Hoffnungen“ erschienenen Erinnerungen des Warschauer Historikers und Publizisten Wladislaw Bartoszewski sind mittlerweile zu einer Art Klassiker der Menschenrechtsliteratur geworden. Reinhold Lehmann, ein Pionier im deutsch-polnischen Versöhnungswerk, hat sie nun, zusammen mit der bedeutenden Rede Bartoszewskis zum Gedächtnis an den 8. Mai 1945 vor dem Deutschen Bundestag (28. April 1995) als damaliger polnischer Außenminister, neu herausgegeben.

Beginnend mit seiner Verhaftung am 13. Dezember 1981 aufgrund des „Kriegsrechtes“ in Polen schildert Bartoszewski lebhaft, engagiert und manchmal humorvoll-ironisch die Stationen seines Lebens. Am 19. September 1940 (ein Jahr nach seinem Abitur) wird er in das zunächst für die Ausschaltung und Vernichtung der polnischen Oberschicht errichtete Konzentrationslager Auschwitz eingeliefert, als Häftling Nr. 4427. Glückliche Umstände bewirken nach sieben schrecklichen Monaten die Entlassung. Es folgt die Arbeit im Untergrund in katholischen Widerstandsgruppen und der polnischen Heimatarmee. Das „jüdische Kapitel“ im Leben Bartoszewskis beginnt nach den unbefangenen Erfahrungen in der Jugend akut zu werden angesichts der nationalsozialistischen Mordaktionen. Er zitiert die bekannte katholische Schriftstellerin Zofia Kossak, die 1942 auf einem kleinen Flugblatt schrieb: *„Angesichts der Verbrechen darf man nicht passiv bleiben. Wer angesichts des Mordes schweigt, wird zum Komplizen der Mörder. Wer nicht protestiert, stimmt zu. Das Blut Wehrloser schreit zum Himmel nach Rache. Wer nicht mit uns diesen Protest unterstützt, der ist kein Katholik ...“* (62).

Angesichts der Tatsache, daß Polen ein besetztes Land war, hält Bartoszewski, der zum jüdisch-polnischen Verhältnis in der Zeit der „Endlösung“ das Buch „Uns eint vergossenes Blut“ verfaßte (Fischer, Frankfurt 1987), pauschale Vorwürfe gegen Polen wegen mangelnder Hilfeleistung oder Antisemitismus für ungerecht. Für den Warschauer Ghettoaufstand 1943 war er Zeuge und Chronist, was ihm die Achtung der jüdischen Welt einbrachte. Der tragische Verlauf des Aufstandes vom August 1944, an dem Bartosze-

wski selbst aktiv beteiligt war, muß jeden deutschen Leser erschüttern und beschämen. Was den jüngsten Streit um Symbole in Auschwitz angeht, so sei auf folgende Bemerkung hingewiesen: „Das Kreuz, an dem Jesus starb, ist für uns Christen das Symbol. Für Kolbe war es die tödliche Phenolspritze, für Korczak das tödliche Gas in der Gaskammer von Treblinka“ (60).

Nach dem Krieg kann der noch junge Bartoszewski in verschiedenen Kommissionen für die Untersuchung der Nazi-Verbrechen mitarbeiten, gerät aber nach der Zwangs-Stalinisierung des Landes unter Spionageverdacht. November 1946 bis April 1948 und Dezember 1949 bis August 1954 verbringt er wieder in Gefängnissen und erleidet so am eigenen Leib die zweite Tragödie seines Landes in diesem Jahrhundert. Von 1939 bis 1989 stand Polen unter Gewaltregimen, während die Kriegsverlierer sich schon seit 1948 mit amerikanischer Aufbauhilfe politischer Freiheit erfreuen und dem „Wirtschaftswunder“ widmen konnten. Das alles wird von Bartoszewski, der seit den sechziger und siebziger Jahren viele Kontakte zu kirchlichen Kreisen in der Bundesrepublik anknüpft, ungeschmälert ausgedrückt. In seiner berühmten Rede vor dem Bundestag erwähnt er auch, daß erst die Worte Roman Herzogs bei den Feierlichkeiten zum 50. Gedenken des zweiten Warschauer Aufstandes am 1. August 1994 von vielen Polen als die „echte und lang erwartete Antwort des höchsten Vertreters Deutschlands auf die Botschaft der polnischen Bischöfe von 1965“ (119) empfunden wurde. Auch deutsche Heimatvertriebene könnten mit Bartoszewskis Satz leben: „Gutes tun, das klingt so leicht, man muß das Richtige tun. Aber nur so entsteht Wahrheit. Wahrheit, die der Mensch zum Leben braucht“ (59). Der Zeitgeschichtler Wolfgang Benz hat (trotz der Polemik in der F.A.Z. vom 24. August 1998) eben „Richtiges“ gesagt, wenn er die nationalsozialistische Politik als Ursache des Unglücks bezeichnet, das am Ende des Zweiten Weltkrieges über die Opfer von Flucht und Vertreibung hereinbrach.

Die Botschaft Bartoszewskis, eines „leidenschaftlichen Humanisten“ (H. Böll), bleibt aktuell, und auch seine vielen Ehrungen von deutscher Seite dürfen uns nicht davon dispensieren, ihr immer neu ins Auge zu sehen. Dem Lebensbericht sind vor allem viele junge Leser und Leserinnen zu wünschen.

Stefan Hartmann

„Rabbi Bar Chana sagte: Weshalb werden die Worte der Tora gleichnishaft mit dem Feuer verglichen? Es heißt: ‚Sind nicht meine Worte wie Feuer, Spruch des Ewigen‘ (Jer 23,29)? Dies besagt: Wie das Feuer nicht allein brennt, so bleiben auch die Worte der Tora nicht bei einem Einzelnen stehen“ (bTaan 7a).

Bücherschau

Hans Bloemendal, **Ein Licht an der Klagemauer – und andere Geschichten zu den jüdischen Festen**. Aus dem Niederländischen von Karin Klingsberg. Innaron Verlag, Zürich 1998. 169 Seiten.

Die Annäherung an das Judentum vollzieht sich für gewöhnlich über das Festjahr. Die Geheimnisse jüdischer Religion erschließen sich uns am ehesten in Erzählungen. In fünfzehn humorvollen Geschichten führt Hans Bloemendal, im Hauptberuf anerkannter Naturwissenschaftler und seit Jahren Oberkantor der jüdischen Gemeinde Amsterdam, in die wichtigsten Feste des jüdischen Kalenders (Rosch Haschana, Jom Kippur, Sukkot, Chanukka u. a.) ein. Geradezu spielerisch erfährt man die vielfältigen Bräuche in Haus und Synagoge und eine Menge über deren Herleitung aus der Tradition. Alle jüdischen Begriffe sind in einem Glossar ausführlich erklärt. Die wunderbaren Erzählungen über Pessach und Schawuot usw. haben ihre besondere Geschichte. Bloemendal, in Fulda geboren, emigrierte 1937 nach Amsterdam und entging damit dem Schicksal seiner übrigen Familie. Nach dem Krieg beteiligte er sich an der religiösen Unterrichtung der überlebenden jüdischen Kinder, denen die heute noch taufrischen Erzählungen einst gewidmet waren. Sie erschienen ein erstes Mal im niederländischen „Neuen israelitischen Wochenblatt“. Nach fünfzig Jahren liegen sie auch in deutscher Sprache vor; ein treffliches Begleitbuch auf der Reise durch das jüdische Jahr für jedermann, vor allem aber für Lehrerinnen und Lehrer und deren Schülerinnen und Schüler. Von dem international bekannten Kantor Hans Bloemendal liegen auch Compact Discs vor: „The Amsterdam Synagogue. Chants Throughout the Jewish Year“ (Philips Classics 422 030-2) und „The Jewish Song“ mit jiddischer Volksmusik, hebräischen Hochzeits- und Familienliedern, sowie Gesängen zu Schabbat und Pessach (Philips Classics 422 489-2).

Eberhard Röhm

Karl Layer, **Israel – ein Lehrbuch für Christen**. Was wir am Feigenbaum lernen können. Ernst Franz Verlag, Metzingen ²1997. 154 Seiten.

Der Verfasser ist Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche und Leiter von Israel-Reisen. Sein Buch ist die Frucht eines Lernprozesses, der anlässlich eines Kuraufenthaltes am Toten Meer im Jahr 1978 einsetzte. „Nach meiner Rückkehr hatte mich Israel gefangengenommen“ (10). 1980 fuhr er

zum ersten Mal mit einer Reisegruppe nach Israel, bei der er unter der Leitung des israelischen Reiseführers Israel Goldschlager „buchstäblich von ‚Israel‘ gelernt“ hat. Und was er gelernt hat, stellt er unter dem Symbolwort *Feigenbaum* vor, inspiriert vom Gleichnis vom Feigenbaum, mit dem Israel gemeint ist. Israel „verharrt immer noch in seinem Feigenbaumzustand. Aber es ist ohne Zweifel der *sprossende* Feigenbaum“ (32). Was können wir von ihm lernen? Layer gibt auf diese Frage eine sechsfache Antwort: Gottes Erwählen, Gottes Verheißern, Gottes Richten, Gottes Erfüllen, Gottes Geduld und Gottes Treue. Er verifiziert dies vor allem an Texten des Alten Testaments, über die man häufig gedankenlos hinwegliest und die uns betreffen machen können. Auf die weitere Frage: „Warum sollen wir am Feigenbaum lernen?“ gibt Layer folgende Antworten: Weil Israel ein Modell Gottes ist, weil die Zweige von der Wurzel ernährt werden, weil wir Wiedergutmachung zu leisten haben, weil die Rettung der Welt ins Auge gefaßt ist, weil wir aufwachen müssen. „Wer sich mit der Bibel in der Hand dem Geschehen in und um Israel öffnet, bekommt einen Blick für Gottes Heilshandeln“ (117), wozu Layer mit aller Entschiedenheit auch die Entstehung des Staates Israel rechnet, unter Berufung auf die altbundlichen „Landverheißungen“. „Wenn wir Gottes Handeln an Israel ignorieren, verlieren wir die Orientierung im heutigen Weltgeschehen. Wir verlieren *als Christen* die Orientierung!“ (55). Im Schlußteil des Buches bietet Layer unter dem Titel *Wie ich den Feigenbaum heute erlebe* eine Sammlung von persönlichen Reiseerfahrungen in Israel, wozu auch interessante Gespräche mit Schalom Ben-Chorin gehörten. Leider vermißt man bei seinen gut ausgewählten Zitaten genaue bibliographische Angaben.

Franz Mußner

Emmanuel Lévinas, **Gott, der Tod und die Zeit**. Hg. v. Peter Engelmann. Passagen Verlag, Wien 1996. 267 Seiten.

„Der Tod und die Zeit“ und „Gott und die Onto-Theo-Logie“ sind die Titel der beiden letzten öffentlichen Vorlesungen des Philosophen an der Sorbonne 1975/76. Sie sind ein seltenes Dokument zum Lehr- und Vortragsstil des Lehrers Lévinas. Diese Vorlesungsnachschriften machen noch einmal die ganz außerordentliche Intensität jener „geduldigen Denkübung: des Fragens“ (Vorwort 14) in der Reflexion deutlich. Dies schlägt sich auch darin nieder, daß die Entwicklung des Gedankens in einem ständigen kritischen Dialog mit den großen Denkern, allen voran Hegel, Kant und Heidegger, voranschreitet. Sich in diese Denkbewegung einzuschwingen, setzt eine tiefe Kenntnis der neueren Philosophiegeschichte voraus. Darüber hinaus macht

schon das Vorwort darauf aufmerksam, daß der Text dieser Vorlesungen nur auf der Folie der beiden Hauptwerke ‚Totalité et Infini‘ (1961) und ‚Autrement qu’être, ou au-delà de l’essence‘ (1974) bzw. eben dieser Denkperiode des Autors begreifbar ist. Inhaltlich kreist dieses Denken immer wieder um die zentrale Intuition der Philosophie von Lévinas, die mit der Kategorie des „Anderen“ umschreibbar ist. Von daher wird sowohl die Sinnproblematik des Todes, der Angst, der Seinsfrage insgesamt sowie vor allem auch die Singularität „Gott“ durchgedacht. Auf diesem Hintergrund ist dann etwa folgender Programmsatz nachvollziehbar: „Es gibt kein Modell der Transzendenz außerhalb der Ethik“ (206). Hier, und noch deutlicher und hintergründiger beim Nachdenken über das Wort „Gott“ – „Es ist nur ein Wort, aber es bringt die Semantik außer Fassung. Die Herrlichkeit schließt sich in ein Wort ein ...“ (216) – wird der spezifische religionsphilosophische und jüdisch-biographische Hintergrundhorizont von Lévinas spürbar, wie er ja vor allem in den eindrucksvollen „Talmudlektüren“ präsent wird. Hier deutet sich innerhalb der modernen Philosophie eine wohl noch zu wenig erkannte Erblinie des Ostjudentums an. (Dazu den Beitrag von Josef Wohlmuth, Jüdische Hermeneutik, in: JbTh Bd. 12, 1997, 193-220.)

Robert Oberforcher

Gerhard Sauter (Hg.), **Versöhnung als Thema der Theologie**. Unter Mitarbeit von Heinrich Assel. Theologische Bücherei, Bd. 92. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997. 270 Seiten.

Ein gutes Buch, aber ein Beispiel theologischer Überlegungen, die sich außerhalb des Umkreises jüdisch-christlichen Denkens bewegen. Anselm von Canterbury und Peter Abaelardus vertreten die vorreformatorische Theologie. Luther und Calvin sind die Zeugen der Reformationszeit. Weiters wird Versöhnung bei Hegel, Schleiermacher, Ritschl, Kähler, Barth und Käsemann behandelt. Katholiken kommen nicht zu Wort. Nico Sonneveld

Dorothea Sella, **Der Ring des Prometheus**. Denksteine im Herzen. Eine auf Wahrheit beruhende Romantrilogie. Rubin Mass Verlag, Jerusalem 1996. 570 Seiten.

Ähnlich wie Prometheus, der der Sage nach von Zeus an einen Felsen des Kaukasus geschmiedet wurde, kommt die Ich-Erzählerin dieser „auf Wahrheit beruhenden Romantrilogie“, die offenkundig eher in die literarische Gattung Autobiographie fällt, von diesem schicksalhaften Gebirgszug see-

lisch nicht los. Dort hatte sie auf der Flucht vor den deutschen Truppen ihre beiden Kinder im Säuglingsalter verloren. Noch mehr als fünfzig Jahre später trauert sie über diesen Verlust, beklagt den Umstand, daß ihre Liebsten „ohne Grabmal, ohne ein Täfelchen, worauf ihr Name stünde – einsam und verlassen“ diesseits und jenseits des Kaukasus-Gebirges ihre letzte Ruhestätte gefunden haben. Auch Andi, den Vater der Kinder, verlor sie auf der Flucht, die 1941 von Czernowitz, über die Donezsteppe nach Stawropol und schließlich über Grosny nach Tiflis (Tblissi) führte. Diese bewegende Geschichte einer Holocaust-Überlebenden, die nach einem langen Irr- und Leidensweg erst 1964 nach Israel einwandern konnte, wird in drei Teilen geschildert, die nach den zentralen Stationen ihres an Entbehrung und Erfahrung reichen Lebensweges benannt sind: Stawropol, Tblissi und Czernowitz.

Die Trilogie beginnt damit, wie sich eine junge jüdische Literaturstudentin aus Czernowitz in einen jüdischen Kommilitonen verliebt und 1941 nach dem Einmarsch deutscher Truppen in die Sowjetunion nach Osten flüchtet, während ihre Familie zum größten Teil den Nazi-Schergen zum Opfer fällt. In ihrem minutiösen Bericht erfährt man viel über das Schicksal der Flüchtlinge, die durch den zunächst unaufhaltsam scheinenden Vormarsch der deutschen Armee immer weiter nach Osten flohen. Berichtet wird über die fast unmenschlichen Strapazen, den Hunger, den Durst, das Ungeziefer, über Grausamkeit und Egoismus, über Kältherzigkeit von Mitflüchtlingen, aber auch über Selbstlosigkeit und Hilfe, die die Flüchtenden immer wieder von Fremden erfuhren. Nach der Niederlage der deutschen Truppen kann die Ich-Erzählerin, die offenbar mit der Autorin dieser Trilogie identisch ist, in ihre Heimatstadt zurückkehren und dort ihr Universitätsstudium abschließen. Dort trifft sie die wenigen überlebenden Familienangehörigen. Den ermordeten Verwandten und dem 1942 an Typhus verstorbenen Vater sind eigene Kapitel gewidmet. Aufgrund von Augenzeugenberichten setzt sie somit den Verstorbenen eine Art literarisches Denkmal. Der verständliche Wunsch, alles aufzuschreiben und der Nachwelt zu berichten, der so viele Holocaust-Überlebende zur Feder greifen hat lassen, scheint auch hier den Anstoß gegeben zu haben, wenngleich die Ich-Erzählerin offenbar bereits in ihrer noch sorgenfreien Kindheit den Wunsch verspürt hatte, „die Geschichte meiner Familie und den Verlauf meines eigenen Lebens als eine andere Art Gedenkstein so schnell wie möglich ... mit allen Einzelheiten aufzuzeichnen“. Doch der Versuch, aus einer spannenden und streckenweise recht traurigen Lebensgeschichte einen Roman zu machen, ist nur stellenweise geglückt.

Anat Feinberg

Elie Wiesel, **Alle Flüsse fließen ins Meer**. Autobiographie. Verlag Hoffmann und Campe, Hamburg 1995. 604 Seiten.

Spätestens seit der Verleihung des Friedensnobelpreises (1986) ist Elie Wiesel auch im deutschen Sprachraum bekannt. 1928 wurde er in Sighet, einer kleinen Stadt in Siebenbürgen, geboren und 1944 mit seiner Familie nach Auschwitz deportiert. Die Jahre unter der Nazi Herrschaft und die leidvollen Erfahrungen im Konzentrationslager, wo fast seine gesamte Familie ermordet wurde, prägten sein weiteres Leben. Nach zehn Jahren des Schweigens gelobt er, künftig von der Vernichtung der Juden im Dritten Reich zu erzählen, um die Toten vor dem Vergessen zu bewahren. Er tut es als Journalist, Schriftsteller und Lehrer. Seine Wege führen ihn von Paris bis Indien, von Jerusalem bis New York. Er wird zum Botschafter des Judentums und zum leidenschaftlichen Kämpfer gegen jede Art des Antisemitismus. Immer, wenn er Menschenrechtsverletzungen und Ungerechtigkeiten begegnet, macht er die Öffentlichkeit ohne Rücksicht auf seine eigene Person darauf aufmerksam. Er sieht sich als Anwalt der Opfer, er sensibilisiert die Welt für deren Anliegen. Sein bestes Werkzeug ist das geschriebene Wort. Er verfaßt über dreißig Werke: Romane, Dramen, biblische, talmudische und politische Essays. In allen Bereichen seines Lebens und Arbeitens spielt Gott eine wesentliche Rolle. Sein Glaubensleben ist ein ständiges Ringen mit Gott, der Auschwitz nicht verhindert hat, von dem er sich jedoch trotz allem und allen anderen Meinungen zum Trotz nicht lossagt, ja nicht lossagen kann.

In „Alle Flüsse fließen ins Meer“ zieht Elie Wiesel die Bilanz über sein Leben, eine Bilanz voller Geschichte und Geschichten, voller Tragik und Hoffnung, Kampf und Lebenswillen. Sie enthält seine Sicht zu politischen und historisch bedeutsamen Ereignissen in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts sowie Hinweise auf Entstehung und Bedeutung seiner Bücher und Essays. Elie Wiesel ist ein begnadeter Erzähler. Und er ist seinem Gott und seinen jüdischen Wurzeln trotz aller Auflehnung und manchmal beißenden Kritik voll und ganz ergeben. Sein „Kommentar über den Leidenden Gott“, den er in dieser Autobiographie nach der Schilderung über das Jahr in Auschwitz und der Befreiung aus Buchenwald einschiebt, ist ein beredtes und eindrucksvolles Zeugnis dafür, ein Kommentar, der in das Bekenntnis seines Lebens einmündet: „Auf der Ebene Gottes ist alles ein Geheimnis.“ Und: „In diesem Leben geht es nicht um die Antworten, sondern immer um die Fragen. Genau dort, wo es auf Fragen keine Antworten gibt, beginnt der Glaube.“

Herbert Winklehner

Aldo Zagarni, **Für Violine solo**. Meine Kindheit im Diesseits 1938-1945. Aus dem Italienischen von Ruth Mader. S. Fischer Verlag, Frankfurt/Main 1998. 318 Seiten.

Es brauchte mehr als 50 Jahre, um Kindheitserinnerungen aus der Zeit der Schreckensherrschaft der Nazis und Faschisten zuzulassen, ohne von ihnen erdrückt zu werden. Aldo Zagarni schreibt sie für seinen Enkel auf, so wie man eben erzählt, sprunghaft, hier eine Begebenheit, da eine andere, manchmal lustig, manchmal traurig und schrecklich. Oft sind die Erzählungen etwas verwirrend, aber immer lebendig und spontan. Das Buch ist poetisch, geht leichtfüßig über die erlebten Schrecken, Ängste und Gemeinheiten hinweg, ohne sie je zu banalisieren, eine Haltung, die nur der einnehmen kann, dem Deportation und Auschwitz erspart geblieben sind.

Die Familie Zagarni, der Vater Bratschist in Turin, die gescheite, lebenskluge Mutter, Aldo und der fast gleichaltrige Bruder Roberto, gehört zur jüdischen Gemeinde Turins. Als der Vater seine Stelle im Orchester verliert, versucht er in Basel unterzukommen, aber ein Deutscher wird ihm vorgezogen. Als die Familie untertauchen muß, werden Aldo und Roberto in einem Salesianer-Internat aufgenommen, wo sie sich unter weniger kultivierten Bauernkindern gut katholisch verhalten müssen. Die Geschichte mit der verräterischen Beschneidung führt zu komischen Situationen. Die Patres tun ihr mögliches, die Buben vor den Faschisten zu schützen. Als Turin bombardiert wird, flieht die Familie in eine Kleinstadt, aber ihre Papiere sind schlecht gefälscht, und die Angst, entdeckt zu werden, ist groß. Neben überzeugten Faschisten treffen sie auf mutige, hilfsbereite Menschen, die der Autor mit viel Witz in ihrer Skurrilität beschreibt. Die Familie zieht weiter in die Berge, mitten hinein in die „Resistenza“. Der Vater hilft dem Dorfpfarrer an der Orgel beim Gottesdienst und beim Chorgesang, dafür gibt es Suppe und Unterricht für die Buben. Schließlich kommen alle heil davon, aber viele ihrer Verwandten gehen in der Schoa unter. Trotz aller Ängste und Entbehrungen erleben die beiden Buben eine wirkliche Kindheit, wild und abenteuerlich mit den Bauernkindern und dem einfachen Volk. Was das Buch so eigenartig anziehend macht, ist die liebevolle Zeichnung der Akteure und die unverhohlene Liebe zum Vater. Wie viele andere wird sich Aldo Zagarni erst nach der Verfolgung seines Judentums bewußt und lebt es nun in selbstverständlichem Stolz. So kann er auch dankbar der Christen gedenken, die ihnen ohne Bekehrungsversuche geholfen haben. Denn nur im Respekt von der Überzeugung des andern kann Vertrauen und Hoffnung entstehen.

Eva Auf der Maur

Daniel Rufeisen (1922-1998): Zionist, Karmelit und Seelsorger*

Viele Israelbesucher kannten ihn. Seine kleine Gestalt stand für eine abenteuerliche Biographie. Sanft und freundlich im Wesen, erläuterte er den Gästen seine Berufung und was er bei der Eucharistie in Hebräisch feierte: das Wiederfinden der hebräisch-jüdischen Wurzel des Christentums.

Pater Daniel Rufeisen, am 30. Juli 1998 in Haifa gestorben, wurde als Oswald Rufeisen am 29. Januar 1922 im polnischen Dorf Zywiec (Saybusch) nahe der tschechischen Grenze geboren. Seine jüdische Familie sprach Deutsch, lebte religiös. Das Engagement von Oswald und seinem Bruder Arie in der zionistischen Jugendbewegung ließ sie zu. Kurz nach dem deutschen Überfall auf Polen am 1. September 1939 floh die Familie ins Landesinnere. Die Eltern rieten den Söhnen zur Flucht nach Palästina; sie selbst wurden 1942 in Auschwitz umgebracht. Arie gelang die Flucht nach Palästina, Oswald ging weiter nach Osten. Aufgrund seiner Sprachkenntnisse (Deutsch, Polnisch und Russisch) wurde er als nicht-jüdischer Pole deutscher Herkunft angesehen und von deutschen Militär- und Polizeikräften in Weißrußland als Dolmetscher in Dienst genommen. Er erfuhr von geplanten SS-Aktionen gegen die dortige jüdische Minderheit. Manche Tötungsaktion verhinderte er durch vorzeitige Information der Bedrohten oder gezielte Falschübersetzung. Die geplante Tötungsaktion gegen das jüdische Getto von Mir im August 1942 verriet er, so daß sich ein Teil der Juden retten konnte. Als der Verdacht des Verrats auf Oswald Rufeisen fiel, wurde er inhaftiert, konnte jedoch in einen benachbarten Konvent fliehen. Dort las er das Neue Testament. Er fand Mut in dem, was er – nach eigenen Worten – von Jesus las, „diesem Mann voll Glauben an Gott und sich selbst, bereit, das Kreuz auf sich zu nehmen. Und dann – hier ist der Hauptpunkt – kam die Auferstehung. Er wurde von Gott auferweckt vom Tod. Das gab mir eine Hoffnung für mein Volk. Ich war Zeuge, wie es gekreuzigt und zu Tode gequält wurde.“ Auf seine Bitte empfing Oswald in seinem Versteck die Taufe. Um das Kloster nicht zu gefährden, floh er in die umliegenden Wälder. Russische Partisanen hielten ihn für einen deutschen Kollaborateur und wollten ihn erschießen. Nur das Zeugnis von Juden aus Mir rettete ihn.

*A.d.R.: In einem Interview sagte Rufeisen von sich: „Im schlechten Sinn des Wortes war ich nie Zionist.“

Nach Ende des Krieges und seiner Rückkehr nach Polen trat er in den Orden der Karmeliter ein und erhielt den Namen Daniel. 1949 legte er die ewigen Gelübde ab, 1952 wurde er zum Priester geweiht. Zunächst wirkte er in Polen, aber seine Sehnsucht nach Israel blieb. Dort sah er seinen Platz als Priester der katholischen Kirche und als Sohn einer jüdischen Familie. Nach langem Bemühen erhielt er 1959 die Erlaubnis zur Übersiedlung nach Israel. Aufgrund des Heimkehrergesetzes beantragte er die israelische Staatsbürgerschaft. Seine Klage vor dem Obersten Gericht Israels 1962 blieb jedoch ohne Erfolg; in ihrem mehrheitlichen Grundsatzurteil beschlossen die Richter, wer einer anderen Religion angehöre, könne kein Jude sein. So ist sein Name für die israelische Öffentlichkeit besonders mit dieser wichtigen Grundentscheidung in der Streitfrage „Wer ist ein Jude?“ verbunden.

Jahrzehntelang war Pater Daniel Seelsorger der hebräisch-sprechenden Gemeinde von Haifa. Gemeinsam mit der aus der Diözese Münster stammenden Pastoralreferentin Elisheva Hemker hat er dort ein Gemeindezentrum für die religiöse, soziale und erzieherisch-bildnerische Arbeit aufgebaut. Nicht weniger wichtig wurde die Einrichtung und Führung des „Altenwohnheims Gertrud Luckner“ in Nahariya für Christen, die aufgrund der Nürnberger Gesetze verfolgt wurden. Pilgergruppen aus vielen Ländern wollten von Pater Daniel hören, wie er die hebräischen Christen zwischen der frühen Kirche und der späteren christlichen Tradition sah. Den Begriff „jüdische Christen“ oder „Judenchristen“ mied er, weil er Juden nicht kränken wollte und weil, aus unterschiedlichen Gründen, auch Mitglieder nicht-jüdischer Herkunft zur hebräischen Gemeinde gehören.

Pater Daniels Familie und seine jüdischen Freunde haben es selbstverständlich gefunden, daß er bei Familienfeiern am Synagogengottesdienst oder an der Sederfeier teilnahm. Er selbst nannte dies einen Aspekt von Katholizität. „In apostolischer Zeit hätte man den Begriff ‚katholisch‘ nur in dem Sinn

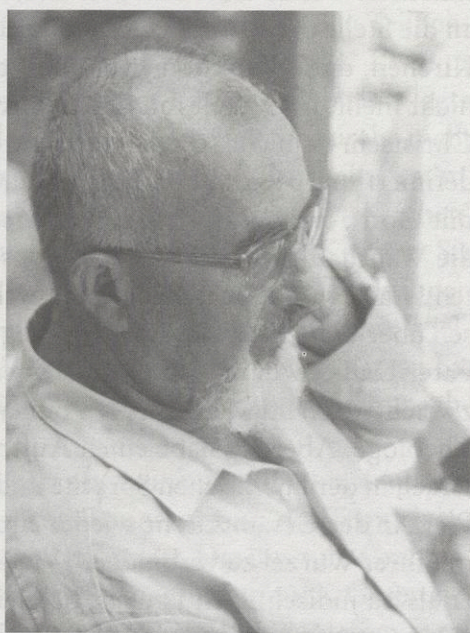


Foto: Sammlung Daniel Rufeisen, aufgenommen 1992 im Garten des Gemeindehauses der hebräisch-sprechenden christlichen Gemeinde in Haifa.

verstanden: ‚eine Kirche der Ganzheit‘. Die Bedeutung konnte nur eine sein, besonders für Paulus: ‚nicht nur wir Juden, sondern auch die anderen‘. Eine Kirche aus Juden und Nichtjuden war für Paulus die ‚eine, katholische und apostolische Kirche‘. Paulus konnte sich niemals eine Kirche ohne jüdische Gemeinde vorstellen. Sie, die Kirche der Beschneidung, war zuständig, darüber zu entscheiden, wer zur Katholizität gehört. Sooft Paulus nach Jerusalem kam, geschah es, um die Bestätigung der ‚Säulen‘ Petrus, Jakobus und Johannes („der Älteren“, vgl. Gal 2,9) zu erhalten. Das war die vertikale Katholizität, sie ist Katholizität der historischen Kontinuität.“¹ Daneben sprach Daniel – dies durchaus im Ton der Klage – von der horizontalen Katholizität, die nach der Lösung von der Mutterkirche Jerusalem mit der konstantinischen Wende einsetzte. „Sie dauert bis heute an. Die legitime Tochter ist an die Stelle der Mutter getreten. Jerusalem ist nicht mehr das Urmodell der Kirchen, diese Funktion hat Rom übernommen. Katholisch bedeutet jetzt nicht mehr, in Einheit mit der Urkirche zu sein, sondern in Treue zu Rom. Christsein ist nicht so sehr Lebensart als vielmehr Doktrin, die begründet, definiert und zentral kontrolliert wird. Sie ist nicht länger ‚der ewige Bund mit Gott‘, erneuert in Jesus, dem Messias. Der Schwerpunkt ist nicht mehr die Wahrhaftigkeit des treuen Gottes seinem Bundespartner, dem erweiterten Israel, gegenüber, sondern die Sicherheit der Dinge, die wir wissen müssen über Gott, Christus und den Weg des Menschen zum Heil.“²

Pater Daniel wußte, daß er mit seinem Kirchen- und Theologieverständnis zwischen den Stühlen saß. „Ich bin ein armer Seelsorger und kein gescheiter Theologe. Aber ich habe einen Auftrag von Gott empfangen: die Kirche in Israel, in der hebräischen Sprache und Kultur wieder zu rehabilitieren, ihren Platz in der Gesamtkirche wieder einzunehmen, diese Gesamtkirche wieder mit ihrer Wurzel zu verbinden.“ Vielen seiner christlichen Besucher erschien er als zu jüdisch. Den Israelis, bei denen er viel Achtung gefunden hat, galt seine Gemeinde als ‚christliche Kirche‘, weshalb sie aus einer ernstzunehmenden jüdischen Betrachtung herausfällt; aber seine Anfrage an die israelische Gesellschaft, ob die Nationalität in Israel nicht von der Religion getrennt werden müßte, weist auf ein schweres Problem hin, das besonders durch die vielen Einwanderer mit dem Status eines „zweifelhaften Judentums“ in den letzten Jahren angewachsen ist. Vertretern der kirchlichen Hierarchie droht das Experiment der Wiedereinwurzelung der Kirche ab-

1) Vgl. Daniel O. Rufeisen, Hebräische Christen zwischen der frühen und späteren christlichen Tradition. Jerusalem 1993. Aus dem Englischen übersetzt von Agnes Minuttillo 1994. S. 6.

2) Ebd. S. 6 f.

zugleiten. Mit einer gewissen Genugtuung erzählte er gerne von seinem Frühstück mit Papst Johannes Paul II. (1985) in Rom. Er habe den Papst gebeten, von der Kirche nicht mehr als dem „wahren Israel“ zu sprechen; sie sei ein neues, erweitertes Israel. Er sei mit dem Papst einig gewesen in der Notwendigkeit der lebendigen Verwurzelung der Kirche im Judentum. Daniels Vorstellungen, wie diese Verwurzelung kirchlich gelebt werden sollte, hätte sich der Papst aufmerksam angehört, ohne die Erläuterungen ausdrücklich zu bestätigen. Vor wenigen Jahren hat Pater Daniel auch Kardinal Ratzinger vorgetragen, wie schwierig es für ihn und seine Mitbrüder in Israel sei, gewisse christliche Begriffe ins Hebräische zu übertragen. „Ich kann mich selbst nicht einen Priester, d. h. einen ‚Cohen‘ nennen, und ich kann im Hebräischen von Maria auch nicht als der ‚Mutter Gottes‘ sprechen.“

Bei einer seiner letzten Begegnungen kurz vor seinem Tod (mit den Teilnehmer/innen einer Studienfahrt der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen unter dem Leitmotiv „Auf den Spuren der Erzeltern Israels“) legte er sanft und zugleich leidenschaftlich dar, daß das Zentrum der Kirche nicht nach Rom oder Byzanz gehöre, sondern nach Jerusalem. „Es ist ein Traum. Aber es lohnt, für den Traum der Rehabilitation der ‚Mutter aller Kirchen‘ zu kämpfen. Diese bedeutet eine Heilung der Spaltung unserer Kirchen. Sie wird Friede statt Streit und Einheit in der Verschiedenheit der Traditionen bringen. Das ist unsere Berufung. Wir benötigen dafür viel Geduld. Vielleicht werden wir es nicht in unserer Generation schaffen. Aber lassen Sie uns im Nachdenken, im Studium und im Gespräch miteinander nicht nachlassen.“

Der Kämpfer Daniel hat zu Ende gekämpft. Seine Beerdigung fand am Tischa b'Aw, dem Fast- und Trauertag zur Erinnerung an die Tempelzerstörung, auf dem katholischen Friedhof in Haifa statt. Die ihn zum Grab begleiteten waren Juden und Christen, Ordensmänner und -frauen, Gerettete, Freunde und seine Familie. Die Gebete waren hebräisch. Die Neffen sprachen Gedenkworte, sein Bruder Arie sagte das Kaddisch, das jüdische Totengebet. Das, wofür Pater Daniel kämpfte, bleibt als Herausforderung. Er war in seiner Theologie nicht so arm, wie er manchmal sagte. Er stellte wichtige Fragen und gab Antworten, die nicht billig und bisweilen kühn waren. Sein Vermächtnis an uns Christen „aus den Völkern“ ist, die Existenz der hebräischen Christenheit in Israel wahrzunehmen, auf ihre Stimme zu hören und ihr Ringen um ihre Identität ökumenisch zu begleiten. Ob Kirche und Christentum ihre bleibend wichtige Wurzel im Judentum wieder finden, hängt wesentlich vom Zeugnis gemeindlich gelebter Solidarität in Israel ab.

Die Großkirche muß diesem epochalen „Experiment“ Raum geben. Das erfordert Freiheit und bleibt nicht ohne Risiko. Pater Daniel Rufeisens Leben und Werk bezeugt, daß solche Freiheit mit einer unverwechselbaren Berufung für das Ganze belohnt wird. Hans Hermann Henrix

Jakob Katz zum Gedenken (1904-1998)

Am 21. Mai 1998 ist in Jerusalem der emeritierte Ordinarius für jüdische Geschichte Jakob Katz nach kurzer Krankheit verstorben; er war geistig und körperlich frisch bis zuletzt.

1904 in einer ungarischen Kleinstadt geboren, studierte Katz an verschiedenen ungarischen Talmudschulen. So konnte er sich nicht nur von talmudischem und halachischem Denken durchdringen lassen, sondern auch genaues Lesen lernen und außerdem immense Quellenkenntnis erwerben. „Von Tora wohlgenährt“ (um einen Ausdruck des Maimonides aufzunehmen), zog Katz 1930 nach Frankfurt a. M., kam als Hauslehrer Isaac Breuer (einem führenden Mann der antizionistischen Orthodoxie) nahe und studierte Geschichte und Soziologie, vor allem bei Karl Mannheim. Seine Dissertation über *„Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland und deren Ideologie“* wurde 1934, sozusagen „fünf nach zwölf“, noch angenommen. Zwei Jahre später verwirklichte Katz seine zionistischen Ideale.

Es konnte nicht ausbleiben, daß manche frühe These vom Autor selbst korrigiert werden mußte, so z. B., daß die Emanzipation der Juden eine religiös neutrale (oder wenigstens halb-neutrale) Gesellschaft voraussetzte. Was er gar nicht mochte, war Apologetik; 1958 zerstörte er in zwei hebräischen Artikeln vier sehr oft zitierte „talmudische“ Sätze.

Ein weiteres Feld, auf dem Katz wesentliche neue Furchen gezogen hat, ist die Geschichte der nachtalmudischen Halacha. Es ging ihm vor allem darum, von der psychologisch-biographischen Sicht der einzelnen Halachisten wegzukommen, um zu ermitteln, wie diese Gesetzeslehrer ihre Quellen gehandhabt haben. (Siehe z. B. die Besprechung von Urbachs Standardwerk über die Tosafisten, 1956.) Daher auch Katz' Forderung, „die nachtalmudische Halacha als Subjekt wie Objekt der Entwicklungen, Veränderungen und Wandlungen in der Geschichte der jüdischen Gemeinschaft zu betrachten“ (so in der Einleitung zum hebräischen Sammelband *„Halacha und Kabbala“*, 1984). Ein packendes Beispiel dafür ist der schmale Band über den *„Schabbes-Goj“* (m. W. auch auf Englisch erschienen). Grundlegend bleiben immer noch *„Tradition and Crisis“* (hebr. 1959, engl. 1993) und *„Exclusiveness and Tolerance“* (1961). Daß sich die Halacha der gelebten Wirklichkeit ohne wei-

teres anpasse, ist eine These, die von Katz überzeugend widerlegt wird. Speziell mit Ungarn und Deutschland befaßt sich „*Der Riß, der nicht geflickt worden ist*“ (hebr. 1995), wohl Katz' letztes großes Werk; es gilt der Entstehung der „Austrittsorthodoxie“. (Der Titel spielt auf einen jüdischen Brauch beim Hinschied der Eltern an.)

Die Gelehrtenrepublik hat nicht nur ein international geachtetes Mitglied verloren, sondern auch einen charmanten Menschen, dessen Gedächtnis – es gereiche zum Segen – stets liebenswert bleiben wird. Simon Lauer

Pnina Navè Levinson (1921-1998)

Am 3. August 1998 starb Pnina Navè Levinson im Alter von 77 Jahren in Jerusalem. Damit verlieren die Freunde des jüdisch-christlichen Dialogs eine kompetente, kämpferische und zugleich einfühlsame Mitstreiterin. Am 3.4.1921 in Berlin geboren, mußte sie 1935 Deutschland mit ihrer Familie verlassen. Nach langjähriger wissenschaftlicher Tätigkeit in Israel nahm sie, inzwischen wieder in Deutschland lebend, seit Ende der 60er Jahre fast 20 Jahre lang Lehraufträge an der Universität, später auch an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg wahr. Vom liberalen Judentum geprägt, vermittelte sie bei Kirchen- und Katholikentagen, Akademietagungen und Rundfunkvorträgen sowie in den Gesprächskreisen „Juden und Christen“ bei den beiden großen Kirchen umfassende „*Einblicke in das Judentum*“ (so der Titel ihres letzten großen Werkes). Dank ihrer tiefen Sachkenntnis und ihres didaktischen Geschicks konnte sie Gemeinsamkeiten zwischen Juden und Christen aufdecken, ohne die Unterschiede zu vermischen. Lange vor der Entstehung einer „feministischen Theologie“ galt ihr besonderes Interesse der Stellung der Frau im Judentum.

Im letzten Abschnitt ihres Wirkens erfuhren ihre vielfältigen Verdienste auch öffentliche Anerkennung: auf Antrag der Pädagogischen Hochschule Heidelberg wurde sie 1986 zur Honorarprofessorin ernannt; zu ihrem 70. Geburtstag wurde ihr zusammen mit ihrem Mann, Landesrabbiner Prof. Dr. Nathan Peter Levinson, die Festschrift „*Aus zweier Zeugen Mund*“ gewidmet; 1996 wurde sie (wiederum zusammen mit ihrem Mann) mit dem Leopold-Lucas-Preis ausgezeichnet. Pnina Navè Levinson wird uns als Dialogpartnerin fehlen; was bleibt, sind ihre wegweisenden Publikationen (auch im Freiburger Rundbrief) und die Spuren, die die Begegnungen mit ihr hinterlassen haben. Wir werden sie in dankbarer Erinnerung behalten.

Hildegard Gollinger

„Judenmission“ – Kirche auf dem Prüfstand

Am 17. Mai 1998 gab die Mitgliederversammlung des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit folgende Erklärung zur aktuellen Problematik judenmissionarischer Aktivitäten heraus.

1) Die jüdischen Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland sehen sich in den letzten Jahren in zunehmender Weise wieder konfrontiert mit Maßnahmen und Verlautbarungen missionarischer Bestrebung durch christliche Kreise.

Seitdem aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion verstärkt Menschen jüdischer Herkunft auch bei uns in Deutschland Zuflucht suchen, gibt es von christlicher Seite aus mancherlei Versuche, sich dieser Zuwanderer anzunehmen. Zum Teil geschieht dies in uneigennütziger Hilfe, mehrfach aber werden Hilfsmaßnahmen für diese sozial schwachen, noch heimatlosen und oft orientierungslosen Menschen auch eingesetzt mit der Absicht, sie für das Christentum einzunehmen und zu bekehren. Daß die jüdische Gemeinschaft darin einen gegen sie gerichteten Angriff sieht, ist nach der langen Bedrohungs- und Leid-Geschichte in der christlichen Welt, angesichts der Erinnerung an zwangsmäßig geforderte oder gesellschaftlich aufgenötigte Bekehrungen sowie insbesondere im Blick auf die Millionen Opfer der Schoa nur zu verständlich.

Solche Vorfälle können nicht als Bagatellen abgetan werden, auch wenn es sich nur um Randerscheinungen handelt und die betreffenden Bestrebungen meist von christlichen Randgruppen ausgehen. Die hier zum Ausdruck kommende Grundeinstellung zu Juden und Judentum ist keineswegs auf sektiererische Gruppen beschränkt. Der in den Kirchen immer wieder aufschwelende theologische Streit um die „Judenmission“ ist ein deutliches Indiz dafür.

2) Angesichts dieser Sachlage wenden sich die auf ihrer Jahrestagung am 16. bis 17.5.1998 in Bonn versammelten Delegierten der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in der Bundesrepublik Deutschland an die christlichen Kirchen mit der dringenden Bitte, allen derartigen Bestrebungen offener oder verhüllter Missionierung von Juden und Jüdinnen entschieden entgegenzutreten, ihre Mitglieder für die Problematik zu sensibilisieren und vor allem keine Zweifel daran aufkommen zu lassen, daß sie auch nur mittelbar darin verwickelt sein könnten.

Wir begrüßen alle ehrlichen Bemühungen christlicher Gemeinden und Organisationen, den jüdischen Gemeinden bei den schwierigen Aufgaben behilflich zu sein, den neuzugewanderten Juden und Jüdinnen ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen und so den Aufbau jüdischen Lebens in unserem Land tatkräftig zu fördern. Wir warnen aber nachdrücklich davor, solche Hilfen auch nur ansatzweise mit wohlgemeinten Anwerbungen zu verbinden. Dies würde den mühsam angebahnten, inzwischen auf guten Weg gebrachten Prozeß der Verständigung zwischen Christen und Juden in unserem Land erheblich beeinträchtigen.

3) Wir fordern die christlichen Kirchen aller Konfessionen auf, sich darüber hinaus auch deutlich zur Frage der „Judenmission“ zu äußern.

Wir übersehen nicht, daß bereits wichtige Schritte in dieser Hinsicht getan worden sind. Selbst Kreise, die von ihrer Tradition her judenmissionarisch ausgerichtet waren, haben sich nicht nur dem Namen nach, sondern auch in der Sache davon verabschiedet. Wir müssen aber feststellen, daß sich dagegen in den christlichen Kirchen nach wie vor verhüllt oder offen zum Teil erhebliche Widerstände breit machen und Mission unter Juden als ein wesentliches Element christlichen Glaubens ausgegeben wird. Wir sind uns bewußt, daß hier ein innerchristlicher, theologisch schwerwiegender Konflikt vorliegt. Ihn nicht zu verschleiern, sondern sich ihm zu stellen, ist dringend geboten. An dieser Stelle stehen die Bemühungen der christlichen Kirchen, angesichts der Schoa ein neues Verhältnis zum Judentum zu gewinnen, auf dem Prüfstand. Hier entscheidet sich, ob die in den letzten Jahrzehnten herausgegebenen theologischen Erklärungen Gewicht haben, die Aussagen über die eigene geschichtliche Verantwortung und Schuld an der Schoa, die bleibende Erwählung Israels als Zeichen der Treue Gottes, die unlösbare Verbindung des christlichen Glaubens mit dem Judentum und die gemeinsame Weltverantwortung von Christen und Juden Geltung haben und ob die Bekenntnisse zum Dialog mit dem Judentum wirklich eine gleichberechtigte Partnerschaft meinen. Wir bitten die Kirchen dringend darum, eine klare, eindeutige und von Autorität gestützte Absage gegenüber jeder Form von christlicher Frömmigkeit und Theologie zu erteilen, in der das Judentum als „defizitäre Religion“ behandelt und entsprechend „Judenmission“ gefordert wird. Damit soll nicht religiöser Unbestimmtheit oder gar Profillosigkeit das Wort geredet werden. Christen wie Juden haben in der Begegnung die Möglichkeit, einander Rede und Antwort zu stehen über Art und Grund ihres Glaubens. Aber dies kann nur in gegenseitiger Achtung ohne jeden Bekehrungswunsch geschehen.

50 Jahre christlich-jüdische Zusammenarbeit in Deutschland

Als die Amerikaner nach dem Zweiten Weltkrieg Fotos aus deutschen Konzentrationslagern veröffentlichten und die Vernichtung der Juden in ihrem ganzen Ausmaß ans Licht kam, schien ein Dialog zwischen Juden und Christen für immer undenkbar. Zur gleichen Zeit versuchte die junge Bundesrepublik erste Gehversuche, und frei gewählte Parlamentarier berieten das Grundgesetz. Die amerikanische Besatzungsmacht erkannte, daß das Ansehen Deutschlands als neuentstehende Demokratie im Ausland auch wesentlich davon abhing, wie sich das Verhältnis zwischen Christen und Juden gestaltete. So war es ein Bestandteil der Umerziehungspolitik, als in München, der ehemaligen „Hauptstadt“ der Nazibewegung, im Juli 1948 die erste Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit gegründet wurde.

Die Idee von einer Verständigung zwischen Vertretern der jüdischen und christlichen Religion war nicht neu. In den USA entstand bereits 1928 eine Zusammenarbeit von Katholiken, Protestanten und Juden, die in die „National Conference of Christians and Jews“ mündete. Bald gab es auch einen „International Council of Christians and Jews“. Dessen Vorsitzendem Everett R. Clinchy gelang es, gemeinsam mit Sterling W. Browns von der amerikanischen Militärregierung, im Oktober 1947 beim Münchner Oberbürgermeister Karl Scharnagl die Gründung von Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit anzuregen. Sie hatten Erfolg. Der Gesellschaft in München folgten bis heute weitere 78, davon vier in den neuen Bundesländern. Der amerikanische Hochkommissar John McCloy betrachtete die Einrichtung solcher Organisationen in der Nachkriegszeit als „Prüfstein“ für den Gesinnungswandel der Deutschen und ihren demokratischen Aufbauwillen.

Nach amerikanischem Muster sollten Persönlichkeiten von Rang für die Mitarbeit in den Gesellschaften gewonnen werden. Als Zweck ihres Bestehens nannte die erste Gesellschaft in München in ihrer Satzung die Beseitigung von Vorurteilen zwischen Menschen verschiedener rassischer, nationaler, religiöser und sozialer Herkunft. Im Vordergrund sollte eine *„religiös-moralisch begründete Erziehung zu mehr Toleranz, Humanität und Nächstenliebe“* stehen, wie aus einer Festschrift zum 50. Jahrestag hervorgeht. Jüdisches Leben müsse wieder frei und ungehindert ausgeübt werden können. Daß diese Ziele nicht einfach zu erreichen waren, wurde den Mitgliedern rasch klar. Die deutsche Bevölkerung hatte Überlebenssorgen und bei der Frage nach der Verantwortung für das, was im „Dritten Reich“ an Unrecht geschah, taten sich viele schwer. Der heutige katholische Vorsit-

zende der Münchner Gesellschaft, Dekan Rupert Frania, räumt ein, daß eine Mitgliedschaft in der Gesellschaft wenigen einzelnen damals auch als „Persilschein gedient haben mag“, um im Nachkriegsdeutschland wieder Fuß zu fassen. Dennoch verbuchte die Gesellschaft bald Erfolge. Themen zum christlich-jüdischen Verständnis hielten in verschiedenen Fächern an Schulen schon in den 50er Jahren Einzug. Durch Vorträge der Gesellschaft erweckte das Interesse der Bürger an der jüdischen Religion und an den gemeinsamen Wurzeln.

Normalität im Verhältnis zwischen Christen und Juden weiter zu fördern, sei eine der wesentlichen Aufgaben für die nächsten Jahre, betont Abi Pitum, Mitglied im Vorstand des bundesweiten Koordinierungsrates. Ziel sei, daß Juden angstfrei leben könnten. Schon jetzt ist das jüdische Leben in Deutschland nach seinen Worten von einem Umbruch gekennzeichnet. Während früher ein in der Bundesrepublik lebender Jude „sich rechtfertigen mußte und viele auf gepackten Koffern saßen“, entfalte sich heute das Leben in den jüdischen Gemeinden rege. (*L'Osservatore Romano*, 24.7.98.)

Priska Sauer-Longinotti

Seltsamerweise verschweigt dieser Bericht des „Osservatore“ die von der amerikanischen Initiative unabhängigen und eigenständigen Bemühungen „Zur Förderung der Freundschaft zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk – im Geiste der beiden Testamente“ in Deutschland. Sie wurden besonders von Dr. Gertrud Luckner und Prof. Dr. Karl Thieme in Freiburg initiiert (vgl. FrRu I, August 1948). Diese deutschen Initiativen haben weit mehr zum versöhnenden Gespräch und zur Hilfe an Schoa-Opfern sowie um jüdische Vermißte und Verarmte beigetragen als die amerikanisch-politischen Bemühungen. Anm. d. Red.

Person Jesu Ursache des christlichen Antijudaismus?

Bei einem Podiumsgespräch mit christlichen und jüdischen Theologen an der Universität Bern (April 1998) plädierte der Berner Theologieprofessor *Ulrich Luz* für eine Christologie, die für die Zukunft offen sei und eine Hoffnungsperspektive enthalte. Die Veranstaltung war Auftakt einer Ringvorlesung der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bern zum Thema „Judentum – Christentum“. Weitere Teilnehmer waren von jüdischer Seite *Michel Bollag* und *Lutz Zwillenberg*, von christlicher Seite neben *Wolfgang Lienemann* der Berner Neutestamentler *Ulrich Luz*. Der dem Re-

formjudentum angehörende Naturwissenschaftler Lutz Zwillenberg erklärte, daß es für das Judentum einen menschlichen Messias gar nicht geben könne. Der Zürcher Rabbiner Michel Bollag verwies darauf, daß der Messias nach jüdischen Vorstellungen die Welt zum Guten hin verwandeln und die Menschen vom Leiden erlösen werde – nicht aber von der Sünde, wie in der christlichen Vorstellung. Lienemann betonte, daß nicht die Frage nach dem Messias an sich Christen und Juden trenne, sondern der Glaube, daß gerade Jesus der Messias sei. Er befürworte persönlich den Ansatz des jüdischen Philosophen Franz Rosenzweig, wonach die jüdische und die christliche Religion zwei mögliche Heilswege darstellten.

Eine neue und äußerst kontroverse – und theologisch nicht weniger brisante – These stellte Ulrich Luz laut *idea* dem Publikum vor: Der hohe Selbstanspruch Jesu („Ich aber sage euch ...“) habe ihn zur Überzeugung geführt, daß die Wurzeln des christlichen Antijudaismus gerade im Selbstverständnis Jesu liegen könnten. Damit wäre der christliche Antijudaismus nicht einfach Resultat von Mißverständnissen christlicher Theologen, sondern hätte die Ursache in der Person Jesu selber – eine These, die nicht ohne Widerspruch blieb. In der Diskussion wurde dann hervorgehoben, daß der christliche Absolutheitsanspruch ein Hindernis für einen echten Dialog zwischen Christen und Juden darstelle. Ulrich Luz plädierte deshalb für eine Neuformulierung der traditionellen Christologie. Diese könne heute nicht mehr ein abgeschlossenes System bilden, sondern müsse eine Hoffnungsperspektive bilden und offen für die Zukunft sein. (*kipa/idea/job*)

Aller Opfer angemessen gedenken

Am 27. August 1998 wurde bei der Generalversammlung des ICCJ in Erlbach (Vogtland) folgende Erklärung zur Kreuz-Problematik am KZ Auschwitz formuliert:

- 1) In ernsthafter Besorgnis darüber, daß Auschwitz wieder einmal der Ort politischer und religiöser Konflikte geworden ist,
- 2) in Feststellung, daß mehr als eine Million Juden während der Schoa ermordet wurden – das ist eine einzigartige Tragödie –,
- 3) in Erkenntnis, daß ebenso zehntausende Polen und andere Opfer in Auschwitz ermordet wurden und Auschwitz zu einem Symbol der Unterdrückung Polens durch die Nazis geworden ist,

4) in Erkenntnis des ihm innewohnenden Problems und der religiösen Sensibilitäten aller Betroffenen,

5) weiterhin in Besorgnis über den möglichen Effekt und die Konsequenzen auf die christlich-jüdischen Beziehungen weltweit, die sich in den letzten Jahren durch ständige Bemühungen verbessert haben,

- begrüßen wir das Statement der polnischen Bischöfe vom 26.8.98, nach welchem die Kreuze, die dort neuerdings „ohne Genehmigung“ aufgestellt wurden „und eine Provokation darstellen“, entfernt werden sollen;

- mit Achtung des großen Kreuzes, das 1989 aufgestellt wurde, erinnern wir daran, daß davon auszugehen war, daß das Kreuz an einer anderen Stelle wieder aufgestellt werden würde, sobald der Konvent auf ein benachbartes Gelände umgezogen sei;

- geben wir zu überlegen, daß aller Opfer – einschließlich der polnischen Christen – in angemessener Form gedacht und sie durch ein Denkmal auf dem Gelände entsprechend gewürdigt werden;

- unterstreichen wir die Forderung der polnischen Bischöfe nach weiterem Dialog und weiterer Diskussion;

- empfehlen wir der polnischen Regierung und den jüdischen Verantwortlichen weltweit, die Fortsetzung des Prozesses zu unterstützen und ihn voranzutreiben, um zu einem umfassenden Plan für das ehemalige Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau zu kommen.

Ad multos annos

Schalom Ben-Chorin, Religionsphilosoph und Schriftsteller, feierte am 20. Juli 1998 seinen 85. Geburtstag. Ein gebürtiger Münchner, aber bereits seit 1935 in Jerusalem, gehört er zu den bekanntesten Vertretern christlich-jüdischer Verständigung. Mit dem Freiburger Rundbrief ist Schalom Ben-Chorin fast von Anfang an verbunden. Seither hat er die Leserschaft des Rundbriefs mit vielen wertvollen Beiträgen und Rezensionen bereichert. Schalom Ben-Chorin ist nicht nur ein geistreicher Dialogiker, sondern auch ein persönlich nachfragender Freund. Wir vom Freiburger Rundbrief wünschen ihm nachträglich Gesundheit und noch viele Jahre.

Die Evangelische Marienschwesternschaft regt an, in **Bußgottesdiensten** der großen **Pestverfolgungen vor 650 Jahren** zu gedenken. „Als Christen von heute sind wir mit verantwortlich für die Verfolgung der Juden durch alle Jahrhunderte.“ In den Jahren 1348-1350 wurden in vielen Städten Belgiens, Deutschlands, Österreichs, der Schweiz und Spaniens Juden und Jüdinnen grausamst verfolgt und ermordet. Der vorgeschobene Grund war vor allem die Pest, die in diesen Jahren wütete und ganze Bevölkerungsteile wegraffte und für die die jüdische Bevölkerung verantwortlich gemacht wurde. Die Initiative, an den entsprechenden „Schoa“-Gedenktagen Bußgottesdienste zu halten, zeugt von hoher, die Zeiten überschreitender, christlicher Verantwortlichkeit. **Anregungen für die Gestaltung eines Bußgottesdienstes** sind erhältlich im Verlag Evangelische Marienschwesternschaft, D-64241 Darmstadt, Postfach 13 01 29.

Die **Buber-Rosenzweig-Medaille 1998** des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit war an **Lea Rabin** für ihren Einsatz für den Frieden verliehen worden. 1999 ergeht die Ehrung an **Erzbischof Henryk Muszyński**, Erzbischof von Gnesen, Polen. Der Erzbischof tritt seit Jahren für die christlich-jüdische und polnisch-jüdische Verständigung ein. Muszyński initiierte auch jüdische Studien im katholisch-theologischen Ausbildungsprogramm in Polen. Von 1986 bis 1994 war er der Vorsitzende der Kommission für den Dialog mit dem Judentum der Polnischen Bischofskonferenz.

Das **Jahresthema des Deutschen Koordinierungsrates** der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit für 1999 lautet: „**Bedenken, was trägt!**“ und ist formuliert nach Dtn 32,7a: „Denk an die Tage der Vergangenheit, lerne aus den Jahren der Geschichte“. Das Thema wendet sich gegen fundamentalistische Scheinsicherheiten und gegen die Hinnahme von Entwicklungen und Trends, gegen die „man“ machtlos zu sein scheint.

Für eine **Verlegung des Kreuzes** auf dem Gelände des früheren Karmel-Klosters beim Konzentrationslager **Auschwitz** hat sich das Internationale Katholisch-Jüdische Verbindungskomitee nach einer Sitzung im Vatikan (23. bis 26. März 1998) ausgesprochen. In einer gemeinsamen Erklärung heißt es: „*Wir möchten unsere tiefe Sorge zum Ausdruck bringen und appellieren an alle Betroffenen, geduldig gemeinsam daran zu arbeiten, eine annehmbare Lösung für die Verlegung des Kreuzes an eine angemessene andere Stelle zu finden.*“

In **Meran**, Südtirol, wurde am 14. Juni 1998 ein **jüdisches Museum** eröffnet. Es zeigt unter anderem Dokumente, welche von den italienischen Faschisten nach Einführung der Rassengesetze jedem Juden ausgestellt wurden. Bischof Wilhelm Egger hat die Religionslehrer seines Bistums aufgerufen, den Besuch des Museums als feste Größe in den Lehrplan aufzunehmen mit der Begründung: „*Israel repräsentiert die Wurzeln der Kirche; nur die Besinnung auf das jüdische Erbe hilft dem Christen, seine Identität nicht zu verlieren.*“

Gleichzeitig mit der Wiedereröffnung der vor zwei Jahren niedergebrannten Synagoge ist am 1. September 1998 im **Moskauer Poklonnaya Park ein Holocaust-Museum eröffnet** worden, das einzige seiner Art in Rußland. Prominentester Gast war Präsident Boris Jelzin. Damit hat zum ersten Mal in der siebenhundertjährigen Geschichte des Landes ein Staatsoberhaupt an der Eröffnung eines jüdischen Gotteshauses teilgenommen und die Bedeutung der Juden in der russischen Geschichte anerkannt.

Das erste deutsche „**Museum zur Geschichte von Christen und Juden**“ ist am 10. September 1998 im oberschwäbischen **Schloß Großlaupheim** eröffnet worden. Die Exponate dokumentieren die Geschichte der größten jüdischen Gemeinde im Königreich Württemberg ab dem frühen achtzehnten Jahrhundert. Text- und Bildtafeln, Glasfenster, eine Klanginstallation und ein Kinoraum, der an den Laupheimer Juden Carl Laemmle erinnert (Gründer der Universal-Studios in Hollywood), prägen die einzelnen Abschnitte. Weitere Räume informieren über berühmte jüdische Persönlichkeiten wie den Jugendstilkünstler Friedrich Adler und den Bankier Kilian Steiner.

Am **25. Oktober 1998 feierte Nes Ammim** (Zeichen der Völker) – eine ökumenische Gemeinschaftssiedlung im Norden Israels – sein **35-jähriges Bestehen**. 1964 von Christen, die die Schrecken des Nationalsozialismus miterlebt hatten, gegründet, will Nes Ammim ein Beispiel gelebter Solidarität zwischen Juden und Arabern sein. Ein besonderes Angebot ist das Werk- und Studienjahr, an dem jährlich ca. dreißig junge Leute aus verschiedenen Ländern teilnehmen. Die Regeln des Zusammenlebens orientieren sich, laut Eigenbericht, an den Ideen und Erfahrungen der Kib-

buzbewegung. Ein weiterer Schwerpunkt Nes Ammims liegt in der Organisation eines vielseitigen Studienprogramms, das auch einzelnen Gästen und Besuchergruppen offensteht. Es bietet unter anderem Informationen über Judentum, christlich-jüdische Beziehungen, christliches Selbstverständnis im Dialog, über Zionismus und Holocaust, über den Staat Israel, den jüdisch-palästinensisch/arabischen Konflikt und den Friedensprozeß.

Kalonymos – eine neue Zeitschrift des Salomon Ludwig Steinheim-Instituts für deutsch-jüdische Geschichte an der Universität Duisburg, ist erstmals im Sommer 1998 erschienen. Der Name spielt auf die Kalonymiden an, eine bedeutende jüdische Familie, die im 9./10. Jahrhundert an den Rhein gelangte. Der Titel will anzeigen, daß die jüdische Geschichte in Deutschland bis weit ins Mittelalter zurückgeht und ihre historische Erforschung – trotz des beherrschenden Interesses an der jüngeren Geschichte und der Schoa – den gesamten Zeitraum jüdischen Lebens im deutschen Sprach- und Kulturraum erfassen und würdigen sollte. Die Zeitschrift erscheint vierteljährlich und enthält „Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte“, Berichte über Forschungsarbeiten des Instituts und aktuelle Themen sowie Hinweise auf wichtige Bücher. Der Leiter des Instituts ist Prof. Dr. Michael Brocke (vgl. FrRu 5[1998]H.3, 178-186). Interessenten können *Kalonymos* direkt über das Institut kostenlos beziehen (Salomon Ludwig Steinheim-Institut, Geibelstraße 41, 47057 Duisburg, Tel.: 0203/370071, Fax: 0203/373380).

Der Aufarbeitung von Werk und Nachlaß der Philosophin und Politologin Hannah Arendt ist an der **Universität Oldenburg** eine **neueingerichtete Pro-**

fessur gewidmet. Auf die von der Stiftung Niedersachsen geförderte Stelle wurde die Politikwissenschaftlerin Antonia Grunenberg berufen. Das geplante **Hannah-Arendt-Archiv** soll zu einem Zentrum der Arendt-Forschung werden.

„**Orte jüdischer Kultur**“ werden in einer neuen Serie vom Verlag Medien und Dialog (Klaus Schubert, Weildorfer Kreuz 22, D-72401 Haigerloch) vorgestellt. Die kleinen Broschüren geben dem Besucher praktische Hinweise und Anregungen auf dem Weg zu den Spuren jüdischer Geschichte. Zur Zeit liegen drei Hefte vor: Jüdisches Haigerloch, Jüdisches Rottweil und Jüdisches Forchheim/Obfr.

Ein **Mahnmal für Deportierte** wurde am 16. August 1998 am **Vorplatz des Hauptbahnhofs von Bielefeld** eingeweiht. Auf zwei gegenüberstehenden steinernen Lesepulten sind die Namen von 1842 Deportierten eingraviert, von Brigitte Decker u. a. in akribischer Kleinarbeit recherchiert. Initiator des Mahnmals war die Friedensgruppe der Bielefelder Altstädter Nikolaigemeinde. Landesrabbiner Henry G. Brandt nannte das Mahnmal einen mutigen Schritt, aber erst die Zeit müsse zeigen, was es bewirkt.

Avi Primor, Botschafter des Staates Israel in Bonn, erhielt am 16. Juli 1998 in Berlin den **MERITE EUROPEEN** in Gold. Mit der Verleihung wurde erstmals ein israelischer Diplomat geehrt, der sich verstärkt für europaspezifische Fragen einsetzte. Die Stiftung MERITE EUROPEEN wurde 1970 von dem renommierten französischen Rechts- und Wirtschaftswissenschaftler Dr. Dr. François Visine initiiert, um nach den Erfahrungen des 1. und 2. Weltkrieges an die Weitsicht kluger Männer wie Jean Monet, Robert Schumann, Josef Blech und Konrad Adenauer anzuknüpfen, die dem zerfal-

lenen Europa wieder seine geschichtliche Dimension und Zukunftsaufgabe zurückgeben wollten.

Erstmals nach der Schoa wurde Mitte Juli 1998 in **Ungarn eine neue Synagoge eingeweiht**. Sie befindet sich auf dem Gelände des *Lauder American Joint Jewish Summer Camp* in Szarvas, einer Kleinstadt in der Nähe von Budapest, zu dem jährlich Kinder und Jugendliche aus den Mittel- und Osteuropäischen Ländern eingeladen werden. Die Synagoge wurde nach David Ben Rafael, dem israelischen Diplomaten, der 1992 in Buenos Aires, Argentinien, einem Bombenattentat zum Opfer fiel, benannt.

Rabbiner David Rosen (vgl. FrRu 5[1998]H.1,25-29), Professor für Jüdische Studien am „Zentrum für Nahost-Studien“ in Jerusalem und Mitglied der permanenten bilateralen Kommission zwischen dem Staat Israel und dem Vatikan, ist zum neuen **Präsidenten des ICCJ** (International Council for Christians and Jews) gewählt worden. Er tritt die Nachfolge von Prof. Dr. Martin Stöhr an, der in den vergangenen acht Jahren als erster Deutscher den ICCJ geleitet hat. **Neuer Generalsekretär** im Martin-Buber-Haus in Heppenheim und Nachfolger von Ruth Weyl ist der lutherische **Pastor Friedhelm Pieper**.

Professor Karl Siegfried Bader, Wissenschaftler und Jurist, ist am 13. September 1998 in Zürich im Alter von 93 Jahren gestorben. Beim Wiederaufbau nach Kriegsende arbeitete Bader u. a. auch eng mit Dr. Gertrud Luckner zusammen. 1938 führte er die Vernehmungen zur Brandstiftung an der Freiburger Synagoge und im November 1948 die Anklage im „Freiburger Euthanasieprozeß“. (Im folgenden Heft bringen wir einen entsprechenden Nachruf.)

Elfriede Rothgang, Ludwigshafen, bemerkt zur Ansprache von Kardinal Etchegaray (FrRu 5[1998]H.2,97-103):

Nach der Lektüre mußte ich – nicht zum ersten Mal – bedauern, daß das an alle Menschen gerichtete göttliche Wort von Christen nicht in „letzter Konsequenz“ verkündet werden kann. Das Erste Gebot als Kernaussage und Offenbarung G'TT'es an die Juden, durch sie an uns und schließlich an die Menschheit gerichtet, wird in griechisch-philosophischer, also heidnischer Formulierung verkündet und in der Liturgie so ausgesprochen. Es ist ein Paganismus, der verständlicherweise von den Juden nicht akzeptiert werden kann (vgl. M. Stöhr, „Dreinreden“, 383). Es wäre notwendig, daß das Christentum im ständigen Gespräch über die Selbstverständnisse und Auslegungstraditionen des jüdischen Volkes bliebe. Wir Christen können uns nicht als Partner auf derselben Stufe zu den Juden betrachten, sondern in erster Linie als Hörer.

C. C. Aronsfeld, Harrow, England, ergänzt zur Rezension „Matthäuskommentar I und II“ (FrRu 5[1998]H.2,118-124):

... daß dieses Buch anscheinend gar nicht auf die merkwürdige Stelle im Matthäusevangelium eingeht (5,43), wo Jesus sagt: „Ihr habt gehört, daß euch gesagt ist: du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen.“ Dieses Zitat wird bei Luther ausdrücklich identifiziert: 3 Mose 19,18. Dort aber heißt es: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, denn ich bin der Herr.“ Ich möchte jetzt annehmen, daß die Behauptung „und deine Feinde hassen“ von Matthäus erfunden wurde. Matthäus hat das von ihm Berichtete geglaubt. Viele Juden haben das sicher auch geglaubt, und viele, die keine Juden sind, glauben es heute noch. Warum sollten die Juden auch Hitler nicht hassen und all seine Nachfahren, die sich jetzt wieder mausig machen?

Derselbe schreibt zu Clemens Thoma, „Vatikanische Rene mit Einschränkungen“ (FrRu 5[1998]H.3,161-167):

Ich möchte eine Bemerkung machen zu dem, was Clemens Thoma als das Vatikanische Nachdenken über die Schoa bezeichnet, wo (sagt er) „etwas zaghaft erwogen wird, ob die Verfolgung der Juden durch den Nazismus nicht auch durch die antijüdischen Vorurteile in den Köpfen und Herzen einiger Christen leichter möglich wurde“. Ich halte das nicht nur für möglich, sondern für etwas mehr als wahrscheinlich. Demgegenüber darf sich kein ehrlicher Deutscher darauf berufen, er (sie) habe nicht das Geringste von der „Endlösung“ gewußt. Das brauchten sie auch gar nicht. Sie brauchten nur zu wissen, daß die höchsten Stellen des 3. Reichs

öffentlich die Juden als „keine Menschen“ bezeichneten, oder als Menschen „nur insoweit als Ratten, Läuse und anderes Ungeziefer Tiere sind“, von der Natur dazu bestimmt, ausgerottet zu werden. Das war ein Teil der offiziellen und in dieser Form ausgesprochen nazistischen Propaganda. Der Rest war Kommentar.

Die allgemeinen antijüdischen Vorurteile in der ganzen Welt waren den Nazis wohl bekannt, und von ihnen durften sie die Sympathie der Gleichgesinnten erwarten. Denn der Nazi-Antisemitismus war nicht bloß eine Besessenheit, sondern ein berechnendes Werkzeug des Nazi-Imperialismus, der sich von den international verbreiteten „Protokollen der Weisen von Zion“ und von den Gruselgeschichten der „Ritualmorde“ die nötige ideologische Hilfe versprach. Hitler sollte als der Befreier vom „jüdischen Joch“ erscheinen. Er hatte nichts gegen andere Völker als solche, so hieß es in seiner Propaganda. Im Gegenteil, er tat allen Völkern den Gefallen, ihre eigenen „Feinde im Innern“ zu bekämpfen, die Juden, die den größten Feind darstellten, nämlich die „internationalen jüdischen Ausbeuter“.

Dazu kam die besondere Abart des Antisemitismus, Hitlers „Anti-Kommunismus“. Während der Antisemitismus Bundesgenossen im Innern der Länder rekrutieren sollte, war der „Anti-Kommunismus“ dazu bestimmt, Bundesgenossen in der Außenpolitik zu finden, Nazi-Deutschland mit der nötigen Hilfe in dem von Anfang an geplanten Kriege gegen Rußland zu versorgen und damit in entscheidender Weise Hitlers Imperialismus zu stärken, der ja (wie er ausdrücklich in seinem Buch ‚Mein Kampf‘ sagte) den Nazis die Weltherrschaft sichern sollte. Das alles haben die Staatsmänner Europas nicht erkannt, auch der diplomatisch geschulte Papst Pius XII. nicht ...

Elfriede Stöckli, Zürich, schreibt zum gleichen Thema:

Eines bleibt im 4. Abschnitt des Vatikan-Dokuments ausgespart: Ich berufe mich auf die *Simon-Wiesenthal-Studie*. „Diejenigen (Nazis), deren Ziel Südamerika war, wurden nach Rom gebracht und unter die Protektion von Mitgliedern der Kurie des Vatikans gestellt. Von einem Komitee, das ein deutscher Bischof in Rom – Alois Hudal – gegründet hatte, wurden sie in Klöstern versteckt, bis sie auf Schiffe nach Argentinien, Brasilien und anderswo in Lateinamerika gebracht werden konnten. In vielen Fällen sorgte der Vatikan auch für die Reisedokumente. Wiesenthal erhielt seine Informationen durch die Kontakte zu amerikanischen und britischen Geheimdiensten, von seinen Freunden in der Regierung Oberösterreichs und von einzelnen Informanten“ (S. 197). Nebst dem Schreibtischmassenmörder Adolf Eichmann werden auch Franz Stangl, Kommandant der Konzentrationslager Sobibor und Treblinka, und Josef Mengele genannt, letzterer freilich nicht mit absoluter Sicherheit von Hudal unterstützt (und die drei Genannten stellen nur die Spitze des Eisberges dar). „Während seiner (Pius XII.) Regentschaft verurteilte der Vatikan die nationalsozialistischen Greuel nicht, obwohl der Vatikan 1942 durch die polnische Kirche über eindeutige Informationen ver-

fügte, daß die Juden in Polen hingeschlachtet wurden. Pius XII. verstand Hitler als Bollwerk gegen den Kommunismus, und er glaubte auch, daß es im weiteren Interesse der Kirche läge, Hitler nicht zu einer Vergeltung an den deutschen Katholiken zu provozieren. Nebenbei: Manche der führenden Persönlichkeiten in der deutschen katholischen Kirche unterstützten Hitler, und der Papst wollte sie nicht der katholischen Kirche entfremden“ (S. 198).

Herbert Rosenkranz, Jerusalem, korrigiert zum Beitrag von Mark Zonis „Juden in Thessaloniki“ (FrRu 5[1998]H.3,199-200):

Nicht Alois Brunner wurde in Deutschland gehängt, sondern Anton Brunner in Wien. Anton Brunner, genannt Brunner II, peinigte die Juden Wiens vor der Deportation als ausführendes Organ unter Alois Brunner (Brunner I), der sich als Leiter der „Zentralstelle für jüdische Auswanderung“, als Nachfolger von Adolf Eichmann und Rolf Gürtner, die Spuren verdiente (vgl. Herbert Rosenkranz: „Verfolgung und Selbstbehauptung. Die Juden in Österreich 1938-1945“, Wien/München, Herold Vlg. 1978). Nachdem Alois Brunner in Berlin, Paris, Preßburg und Saloniki die Deportationen geleitet hatte, setzte er sich unter seinem Namen nach Damaskus ab, wo seine Adresse bekannt ist. Als von Präsident Assad Brunners Herausgabe gefordert wurde, gab er vor, nichts darüber zu wissen. Als aber Beate Klarsfeld in dieser Sache nach Damaskus flog, wurde sie am Flugplatz gezwungen umzukehren.

In dem kurzen Artikel spricht der Autor dreimal von der „Mutter Israels“ und einmal von „Himmel der Juden“, ohne wichtige Fakten zu erwähnen, wie z. B., daß Saloniki bis zur gewaltsamen Graecesierung 1912 und den Balkankriegen der einzige Hafen war, der am Sabbat ruhte. Andererseits wurde nicht erwähnt, daß die Universität auf dem Terrain des zerstörten jüdischen Friedhofs aufgebaut wurde.

Andreas Benk, Sinsheim-Steinsfurt, moniert zur Rezension der von Wolfgang Kruse herausgegebenen „Predigtmeditationen“ (FrRu 5[1998]H.3,212-213):

In der Besprechung beanstandet der Rezensent die Verwendung des Begriffes „Predigtmeditationen“. Dies ist freilich kein „Modewort“, sondern ein im evangelischen Raum gebräuchlicher Fachausdruck für Predigthilfen (im Sinne von *meditatio* als Bedachtnahme, Einübung, Vorbereitung). Anstößig empfinde ich die Wortwahl des *Rezensenten*, als Nebenprodukt dieser Veröffentlichung sei die „Ausmerzung [sic] antijudaistischer Vorurteile in der Predigtpraxis angezielt“.

Franz Mußner, Passau, weist auf zwei Fehler hin, die der Redaktion in seinem Beitrag „Die Schoa und der Jude Jesus“ (FrRu 5[1998]H.4,272-278) unterlaufen sind:

In Fußnote 5: Thomas (nicht Theodor) Söding. Die letzte Zeile des Celan-Gedichtes muß heißen: „... die *sie* uns ziehn“.

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 jüdenfeindliche 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: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

Zu diesem Heft

Es geht in diesem Heft hauptsächlich um die Geschichte des 20. Jahrhunderts im Zusammenhang mit christlichem Versagen angesichts der Bedrohung des Judentums, um richtigen christlichen Religionsunterricht über das Judentum und um jüdisches Gesetz und christlich-jüdische Zusammenarbeit. Wichtig ist uns auch die Beleuchtung der ersten Stunden christlich-jüdischen Zusammenstehens in Deutschland anhand des Beitrages über Karl Siegfried Bader. Die kritischen Bemerkungen und Anregungen zum Religionsunterricht finden praktische Anwendung in den Erfahrungen mit einem Unterrichtsprojekt zur Reichspogromnacht 1938. So versuchen wir, neues Licht in die Geschichte des Versagens, der Neuansätze und der Hoffnung zu werfen.

Unklare Sicht im Jahr 1933

Ein Brief von Carl Jacob Burckhardt

Clemens Thoma

Wer aus dem 20. Jahrhundert mit seinem grausamen Tiefpunkt, der Schoa, Lehren für Gegenwart und Zukunft ziehen will, muß sich mit den Büchern dieses Jahrhunderts befassen. Der Freiburger Rundbrief versucht dies aus jüdisch-christlichem Engagement heraus seit seiner Gründung vor 50 Jahren. Im letzten Heft warfen wir sporadisches Licht in die frühen Aufbereitungsjahre des Nazismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts.¹ Diesmal bringen wir einen Brief des Historikers, Diplomaten und Verantwortlichen des Internationalen Roten Kreuzes, Carl Jacob Burckhardt (1891-1956), den er am 1. Juni 1933 von Genf aus geschrieben hat.² Der bisher unveröffentlichte Brief eines

1) Mit dem Artikel „Der Jude Jesus im Deutschen Reichstag 1904. Konfrontation und deutsch-jüdischer Dialog“ FrRu 5(1998)241-245; vgl. auch die Arbeit von Eva Auf der Maur über Primo Levi in derselben FrRu-Nummer, 246-251.

2) Ich danke der Tochter von Carl Jacob Burckhardt (im folgenden: CJB), Frau Sabine de Muralt, sehr herzlich, daß sie mir diesen Brief ihres Vaters zur Verfügung gestellt hat. Meinem Freund Dr. Otto Kopp danke ich für Hinweise auf die komplexe Situation in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts. Laut einer Notiz in der Jerusalem Post vom 9. Dezember 1998 drückte Dr. Cornelio Sommaruga, Präsident des Internationalen Komitees des Roten Kreuzes, in Zürich sein großes Bedauern aus „über die Fehler und Unterlassungen des Roten Kreuzes in einer Zeit des Versagens einer ganzen Zivilisation“.

ausnehmend intelligenten, politisch und sozial engagierten Menschen wirft Licht auf die Zeit der „Machtergreifung“. Wie haben damals geistig-führende Leute das Unheilphänomen des Nazismus beurteilt? Was konnten sie sehen und was haben sie noch nicht oder zuwenig erkannt? Die Analyse des Briefes kann uns zu einigem Nachdenken über uns und unsere Zeit führen.

1. Wortlaut und erste Deutung des Briefes

Es handelt sich um einen Antwortbrief CJBs nach Wien an seinen etwas älteren „lieben Freund“, Baron von Andrian.³ Dieser hatte ihm kurz zuvor geschrieben und ihn darin ermahnt, energischer auf die neu entstandene Großgefahr des Nazismus aufmerksam zu werden.⁴ Der Brief von CJB lautet:

„Ich war stets, seit unserer ersten Begegnung, überzeugt, daß wir in wesentlichen Auffassungen nicht übereinstimmen werden. Daß dies aber im Beurteilen der deutschen Ereignisse davon her rühren soll, daß Du feste ewige Begriffe besitzt und ich ein Relativist bin, das lehne ich ab. Auch ich besitze auf meine Weise diese Begriffe in einer absoluten Weise und besitze ein Maß, das mir bis in die Nuancen des Intimsten und Privatesten, bis zur Gewissenspein sehr scharfe sittliche Unterscheidungen auferlegt. Du schreibst auf derselben Seite Deines Briefes, daß Dir die sogenannte deutsche Revolution fast physischen Widerwillen einflöße und sodann erklärst Du, sie deshalb zu verurteilen, weil sie vor dem Richterstuhl Deiner ‚wahren‘, ‚ewigen‘ und ‚sittlichen‘ Begriffe nicht bestehe. Glaube mir der physische Widerwille ist hier das Entscheidende, denn dieselbe sittliche Entrüstung ohne diesen Widerwillen



Carl Jacob Burckhardt

Foto: Deutsches Rotes Kreuz, Bonn

3) Leopold Freiherr von Andrian-Werburg (1875-1951), österreichischer Dichter und Gefährte von Stefan George (1868-1933) und Hugo von Hofmannsthal (1874-1929), teilweise im diplomatischen Dienst und Leiter des Wiener Hoftheaters.

4) Im Folgenden wird der ganze Brief von CJB wiedergegeben mit Ausnahme der kurzen, keine Neuigkeiten oder Besonderheiten enthaltenden Eingangs- und Abschlußformeln. Auch die heute teilweise etwas fraglich gesetzten Interpunktionen sind in der Wiedergabe belassen worden.

würdest Du nicht aufbringen, wenn Du der Taten der Inquisition gedenken würdest, neben welchen die Exzesse der begeisterten deutschen Kleinbürger ja wirklich vom sittlichen Standpunkt aus ein Kinderspiel sind. Dir ist Preußen und alles preußische im Grunde Deines Wesens verhaßt und alles römisch katholische ist Dir eine geliebte Heimat, von der, wie von allem wirklich Geliebten, kein Unrecht ausgehen kann. Was entscheidet ist die Neigung und nicht ein objektives sittliches Urteil.

Daß unablässig unendliches Unrecht in der Welt geschieht ist ebenso deutlich, wie daß man sich gegen dieses Unrecht in [im] bescheidenen Maß seiner Kräfte wenden soll. Nun unterliegt der Grad dieses Unrechtes aber dem Entscheid eines Urteils, und da ergeben sich Relativitäten. Ich weiß nicht ob Du in der Zeit Deiner amtlichen Funktionen Gelegenheit gehabt hast einzuschreiten oder zu protestieren, wie die Alliierten der Centralmächte, [als: C. T.] die Türken in den Jahren [19]17 und 18 eine Million Armenier jeden Geschlechtes und Alters umgebracht haben, ich weiß nicht wie Du Dich zu der Ausrottung und der Tortur der gesamten russischen Oberschicht (2 Millionen Tote!) gestellt hast, wie zu den Flüchtlingen die als Chauffeure oder Kellnerinnen ihr Leben zu fristen hatten. Ich bin das schlechte Gewissen – der Unterlassung diesen Leuten gegenüber nie los geworden, obwohl ich mich im engen Kreise während Jahren bemüht habe einigen zu helfen und zwei Personen auch so lange über Wasser hielt bis sie ihren Unterhalt gefunden hatten. Ich habe es miterlebt wie man Russen und Griechen zu Tausenden in Kleinasien sterben ließ und habe ein paar Mal mein Leben aufs Spiel gesetzt, um 5000 dieser Leute in ihre Heimat zu führen oder wenn sie diese verloren hatten sie menschenwürdig unterzubringen. Daß ich nun nicht plötzlich wegen des Schicksals der deutschen Juden mich übermäßig aufrege, das geschieht wegen der allerdings sehr deutlichen Relativität dieses Vorgangs im Verhältnis zu den andern die ich als Zeitgenosse erlebt habe. Diese Leute, die in schönen Automobilen hier eintreffen, in den ersten Hotels absteigen und für sich und ihre armen Stammesgenossen, mit Hilfe der sich ganz in ihrer Hand befindlichen Weltpresse einen mächtigen Feldzug einleiten, sie sind sehr wohl im Stande ihre eigenen Anwälte zu sein. Im Gespräch mit maßgebenden Deutschen habe ich nie mit meinem Urteil zurückgehalten, wonach das Vorgehen der ersten Wochen des Regimes ein Unrecht gewesen sei. Mehr zu tun hielte ich aber für unrichtig, einmal weil mir kein revolutionärer Vorgang bekannt ist der ohne Gewalttat verlief, sodann weil diese deutsche Revolution an allen andern Revolutionen dieses Ausmaßes gemessen, sehr wenig Gewalttaten vollbracht hat. Endlich halte ich daran fest, daß die Juden eine Schuld trifft und da sie das Volk par excellence sind, das den Begriff von Schuld und Sühne ausprägte, so verstehen ihre ehrlichen Vertreter

auch sehr gut, wofür sie diesmal getroffen wurden. Ich habe sehr superiore Juden gekannt, sittlich hochstehende, reine Menschen, dies aber hindert mich nicht daran die Kultur, die beispielsweise das Berliner Judentum der letzten 30 Jahre schuf, unsittlich und verderbt = jüdische Theorien wie den Marxismus nefast über jeden Begriff zu finden; es gibt einen bestimmten Aspekt des Judentums den ein gesundes Volk bekämpfen muß. Die westlichen Nationen siegen darüber durch ihre mächtige Assimilationskraft, die Deutschen die immer von Kraft reden müssen, sind im Unterschied zu Engländern oder Franzosen nicht sehr kräftig und sodann waren sie seit einiger Zeit mit dem fremden Element übersättigt in einem Maß wie dies außer ihnen nur noch die Polen konnten. Auch mir ist Vieles im norddeutschen Wesen und Ton zuwider, aber da dies wirklich nur eine Geschmackssache ist, will ich bei dieser Beurteilung das Gefühlsmäßige aus dem Spiel lassen und sagen: unter dem politischen Druck auf ihren Grenzen versuchen die Deutschen genau den selben nationalen Konzentrationsprozeß zu vollziehen, den die Franzosen unter ähnlichen Umständen im 17. Jahrhundert vollzogen und durch die Revokation des Ediktes von Nantes abschlossen. Die Manier gefällt auch mir in keiner Weise und es ist von großer Wahrscheinlichkeit, daß der deutsche Versuch wegen dieser Manier auf die Dauer versagen wird.

Im Übrigen wie gesagt, in unserer Beziehung, die Du als Älterer eingeleitet und geformt hast, werden sich stets große Divergenzen ergeben, wir müssen uns darüber klar sein und uns davon nicht überraschen lassen. Als reifer Mensch liebt man Diskussionen im allgemeinen nicht mehr sehr und hält sie nicht für ersprießlich. Grundpositionen kann man nicht aufgeben. Wie verschieden die unsere ist, wurde mir sofort, wie ich Dich kennenlernte deutlich, durch das diametral entgegengesetzte unseres literarischen Geschmacks und Urteils. Aber auch in höheren Fragen werden wir uns nicht finden. Wenn ich sage, es gebe wenig Christen in der heutigen Welt, so kann ich aus meiner Erinnerung bestätigen, daß ich einige Male wirklichen Christen begegnet bin, und daß ich den größten Eindruck von ihnen empfang. Es waren Leute die wirklich durch die Kraft der Liebe und des Glaubens die Welt überwunden hatten, sie waren vollkommen frei von allem materiellen, sie waren furchtlos und konnten keine irdische Angst mehr.

Nachdem ich nun mit dem Freimut den die Freundschaft einräumen soll und mit Vertrauen all dies ausgesprochen habe, möchte ich Dir aufs herzlichste für Deinen Besuch und Deine wohlwollende Gesinnung danken. Ich weiß nicht, ob meine laufenden Arbeiten es mir erlauben werden, noch dieses Jahr nach Wien zu kommen, ich spüre, daß gerade über den Weg der Schwierigkeiten,

unter gegenseitiger Achtung und Duldung des Andersseins, unsere Beziehung sehr reife und schöne Gestalt gewinnen könnte.

Die Tagebücher Deines Onkels wären natürlich von größtem Wert für mich, ich weiß nicht ob es möglich wäre sie sukzessiv nach Genf zu schicken.“

2. „Der Engel der Geschichte“

Der Burckhardt-Brief weist deutlich auf die Denkweise vieler Intellektueller und Verantwortungsträger zur Zeit des Umbruchs und des beginnenden Siegeszuges des Nationalsozialismus in Deutschland hin. Vor der Beurteilung dieses Briefes sollen hier einige geschichtsphilosophische Überlegungen zum Tragen kommen. Es gibt wohl keinen hellstichtigeren Bedenker der damaligen Zeit als der von den Nazis schließlich in den Tod getriebene jüdische Literatur- und Zeitdeuter Walter Benjamin (1892-1940). In den dreißiger Jahren hat er sich vom Bild „Angelus Novus“ von Paul Klee (1879-1940) zu einer grandiosen Zeit- und Geschichtsdeutung inspirieren lassen. Der Engel sieht aus, als würde er sich von etwas entfernen, worauf er mit Mund und Augen starrt. Benjamin meint dazu: *„Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert.“*⁵ Kurz vor ihm hatte bereits der jüdische Denker Hermann Bahr (1863-1934) geschrieben: *„Mein Zukunft mit Ungeduld verlangender Blick kehrt seit je doch am liebsten bei längst verschwundenen Vergangenheiten ein, da hole ich mir die Zukunft. Das Zeichen, worin ich geboren, ist der Sagittarius, der in alten Zeiten gern als Kentaur abgebildet wurde, vorwärts schnaubend, doch mit zurückgewendetem Haupte.“*⁶



Paul Klee „Angelus Novus“

5) Vgl. Stéphane Moses, Der Engel der Geschichte, Frankfurt 1992, bes. 150-152.

6) Hermann Bahr, Selbstbildnis, 1923, S. 2.

Walter Benjamin und Hermann Bahr waren von der Einsicht geprägt, daß man die Gegenwart nicht ohne stete Rückschau in die Vergangenheit verstehen kann und daß man nur dann einen richtigen Weg in die Zukunft findet, wenn man beim Vorwärts-Stürmen Vorausgegangenes bedenkt. Bei der Rückschau entdeckt man Verborgenes und Zertrümmertes. Falsche machtpolitische Entscheidungen und ideologische Verklemmtheiten standen am Anfang der jetzigen Misere. Einige Rosen zwischen den Trümmern können den Chaos-Eindruck aus der Vergangenheit nicht aufheben. Das falsch Gemachte und falsch Entschiedene bleibt als Belastung und Abschreckung bestehen.

Der geschulte Historiker CJB hätte aber damals – so würden wir heute meinen – einige Trümmer aus der Vergangenheit, auf denen der perfide Hitler sein „Drittes Reich“ baute, erkennen können und sich Gedanken über erneut drohende Zertrümmerungen machen müssen. Er hätte etwa den „Kriegsschuld-Artikel 231“ des Versailler Vertrages von 1919 historisch und zeitgenössisch sichten können. Außerdem hätte ihn der seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts in deutschen Landen grassierende Rassenantisemitismus für das neue und gefährliche Machtpotential der Nazis sensibilisieren müssen. Weil er aber bei der Abfassung seines Briefes im Jahr 1933 zuwenig geschichtsorientiert war und auch zuwenig den Haß-Lärm der Gegenwart analysiert hatte, konnte er zu Beginn der Hitlerdiktatur vom „Exzeß der begeisterten deutschen Kleinbürger“ reden, der gegenüber der mittelalterlichen Inquisition „ein Kinderspiel“ sei.

3. Mitgeschleppte Feindschaftsideologien

Niemand bekommt Vergangenheit und Gegenwart ganz in den Griff – von der Zukunft gar nicht zu reden! Niemand kann das komplizierte Geschehen in der Welt voll im Bewußtsein erhalten. Vieles wird übersehen, vieles falsch umschrieben und falsch aktualisiert. CJB hatte ein starkes sittlich-moralisches Bewußtsein. Von seinem Büro an der Schweizerischen Botschaft in Wien hatte er die letzten Jahre des Ersten Weltkrieges gut beobachten können. Er wußte um den millionenfachen Mord an Armeniern und Russen. Er hatte versucht, sich für bedrohte Flüchtlinge in Kleinasien und im Balkan einzusetzen. Er fühlte und agierte als politisch und humanitär Verantwortlicher. Daneben aber gab es auch eine versteckte, ihm wohl nicht ganz bewußte Abschiebe-Mentalität in seinem Innern. Rhetorisch fragte er, was denn das Geschrei bezüglich des an Leib und Leben von Hitler bedrohten jüdischen Volkes bezwecke. Die deutschen Juden seien reich genug und hätten auch eine mächtige

Presse für ihre Selbstverteidigung zur Verfügung. Er brauche sich somit nicht voll für die deutschen Juden zu engagieren. Es genüge, wenn er den maßgebenden deutschen Politikern darlege, daß „das Vorgehen der ersten Wochen des Regimes ein Unrecht gewesen sei“. Nach diesen etwas leichtfertig wirkenden Aussagen folgen dann im CJB-Brief massivere judenfeindliche Attacken aus einem Gemisch von religiösen und biologischen Feindschaftsklischees: Das jüdische Volk bezeuge als Volk der Offenbarung „Schuld und Sühne“. Es müsse also wissen, „wofür sie diesmal getroffen wurden“. Das Berliner Judentum zum Beispiel habe eine unsittliche und verderbte Kultur gefördert, und man müsse aus ethischen Gründen gegen seine verderblichen Tendenzen eingestellt sein. „Ein gesundes Volk“ müsse gegen öffentlich-sittliche Dekadenzerscheinungen kämpfen. Eine antisemitische Schlagseite der Deutschen sei also zu begreifen und in etwa auch zu rechtfertigen. Außerdem seien Tendenzen eines jüdischen Internationalismus vorhanden, die dem verderblichen Marxismus Tür und Tor öffnen könnten.

CJB zeigt sich in diesem Brief als nicht nur diesseitig-politisch denkender Mensch: Er weiß auch um die innere Kraft der christlichen Religion. Er trägt nicht nur die Idealität des protestantischen Christentums in sich, sondern auch seine judenfeindlichen Schatten. Auch ein Anflug von rassistischem Denken hat sich bei ihm eingeschlichen. CJB und viele andere intelligente Menschen haben damals aus ideologischem Klischee-Denken und aus mangelnder Beobachtungsmöglichkeit heraus das Entstehen für Recht und Würde des jüdischen Volkes als nicht notwendige Aufgabe empfunden.

4. Reflexionen auf Umwegen

Carl Jakob Burckhardt hat ein energisches und umstrittenes Leben geführt. Hier ist nicht der Ort, um alles nachzuzeichnen und zu beurteilen: seine Gespräche mit Hitler im Jahr 1938, seine Tätigkeit als Verantwortlicher des Roten Kreuzes, sein Verhalten während des Krieges in Ungarn und Deutschland und seine Kontaktnahmen mit dem jüdischen Repräsentanten Gerhart Riegner im Jahr 1942. Es geht hier nur darum, einen kurzen Blick auf das Jahr 1933 zu werfen.

Wie aber hat CJB selber *später* seine *früheren* Haltungen und Urteile gewertet? Auch darüber ist schon viel geschrieben worden. Hier wird ein indirektes Zeugnis aus der Zeit nach dem Weltkrieg gebracht. Am 16. Juli 1956 hielt CJB die Grabrede für seinen Freund Felix Somary (geb. 1881). In einem gewissen Gegensatz zu CJB hatte Somary die Gefährlichkeit des Nazismus von Anfang

an ziemlich genau eingeschätzt.⁷ Burckhardts Grabrede hört sich wie eine Selbstbesinnung auf sein eigenes, bezüglich des Nazismus wenig erleuchtetes Leben an. Er rühmt an Somary das, was er als Lebens- und Wirkmotto selbst gerne vollbracht hätte.⁸ Unter anderem sagte er am Grab seines hellsichtigen Freundes: „Die ursächliche Bedingung der geschichtlichen Begebenheiten in Vergangenheit und Zukunft war sein lebenslanges Anliegen. Er schaute den *realen* Gefahren ins Auge, er kannte und schilderte sie ... Er hat aber im Bestreben nie nachgelassen, Wege zu finden, Auswege, um zu retten, zu vermeiden, mit einer ganz seltenen Unverdrossenheit, sich die Lust an der Erkenntnis zu bewahren.“ Somary habe „an die Kräfte der Hilfe“ geglaubt. „Sein in vielen Sprachen übersetztes Buch ‚Bankpolitik‘, das 1915 erschien, ist berühmt geworden wie seine ‚Untersuchungen über die Wandlungen der Weltwirtschaft‘, die 1924 herauskamen und auf welche die Studie über die ‚Krisenwende‘ im Jahre 1932 folgte. In England wird man heute noch bisweilen an die Mitteilungen erinnert, die Somary im Sommer 1931 im ‚Royal Institute of International Affairs‘ über die politischen Konsequenzen hielt. *Damals ... malte er Hitlers Machtergreifung, den Zweiten Weltkrieg und die Allianz des künftigen deutschen Diktators mit Japan an die Wand.*“

Wir werden am Ende des 20. Jahrhunderts von allen Seiten her aufgerufen, zurück in die Vergangenheit zu schauen. Ohne Reflexionen über das falsch Geredete, Geschriebene und Gemachte steht kein würdiger Schritt ins neue Jahrtausend bevor. Selbstwahrnehmung und Wahrnehmungen angerichteter Schäden und Verbrechen sind Warnschilder für die Zukunft. Carl Jakob Burckhardt hat sich mit vielen andern im Jahr 1933 bezüglich der Gefährlichkeit des Naziregimes getäuscht. Er hat später – vielleicht zu spät – manche Korrekturen an seinem Welt- und Geschichtsbild anbringen müssen. Auch viele andere Christen und Nichtchristen ließen sich ähnlich täuschen und rutschten so in die Fänge der Mörder. Es bringt nichts ein, wenn Nachgeborene über CJB wegen seiner unklaren Sicht am Anfang der Diktatur herfallen. Sinnvoll und notwendig aber sind historische Untersuchungen über die damalige Schreckenszeit und über damals wie heute ähnlich gefährliche feindschaftliche Tendenzen gegenüber verschiedenen Menschengruppen. Noch dringender ist die Selbsterkenntnis der Intellektuellen unserer Zeit, daß Intelligenz nicht automatisch ein Erkennen menschenbedrohender Gefahren bewirkt.

7) Vgl. Somary, *Erinnerungen eines politischen Meteorologen*, München 1994, und die Rezension von O. Kopp in *FrRu* 3(1996)215-216.

8) Die Grabrede liegt in Maschinenschrift vor. Otto Kopp hat sie mir zur Verfügung gestellt.

Jüdisches Gesetz und christlich-jüdische Zusammenarbeit

Ze'ev W. Falk (aus dem Englischen von Carolin Kalbhenn)

Dieser Beitrag dient dem ehrenden Andenken an den am 19. September 1998 (28. Elul 5758) in Jerusalem verstorbenen Prof. Dr. Ze'ev Falk. 1923 in Breslau geboren, kam Falk 1939 nach Palästina. Er studierte Rechtswissenschaft und wurde 1970 Professor für Familienrecht an der Hebräischen Universität in Jerusalem. Seit 1992 war Prof. Falk Präsident der Israel Interfaith Association. Das Referat wurde anlässlich der ersten öffentlichen Veranstaltung der Organisation „Religionen für den Frieden“ (Bild) am 12. Februar 1997 in Jerusalem gehalten (vgl. FrRu4[1997]317) und in „Religionen in Israel“ 2(1997)25-31 abgedruckt.



Wenn wir von jüdischem Gesetz sprechen, so denken wir an Tora und Halacha. Dies schließt aber auch menschliche Verantwortung mit ein nach dem Prinzip von „*piquach nefesh*“ (Lebenserhaltung) und „*et laasot laShem*“ (Tun-um-Gottes-willen). Darüber hinaus gibt die Halacha Hinweise zur Handhabung interreligiöser Beziehungen.

Frühere jüdische Überlegungen über das Christentum

Die Rabbinen – sowohl im Altertum als auch im Mittelalter – sahen sich verpflichtet, die Ablehnung des messianischen Anspruchs Jesu und der christlichen Lehre im allgemeinen rechtfertigen zu müssen.¹ Der Anspruch des Apostels Paulus, daß die Gesetze der Tora nicht mehr bindend seien, wurde an „Juden-Christen“ und vielleicht auch an Juden gerichtet. So wurde das Gesetz ein Teil christlicher Polemik gegen das Judentum, die von den Rabbinen widerlegt wurde.² Andererseits muß es auch enge Beziehungen zwischen einigen der Rabbinen und Christen gegeben haben. So gibt es geteilte Meinungen über die Zulässigkeit christlicher Heilungen.³ Rabban Gamliel war den Christen als jener bekannt, der zu ihrer Verteidigung das Wort ergriff.⁴ Es mag auch Ver-

1) bSan 43a. 2) bSchab 116a-b. 3) tChul 2,22 f. 4) Apg 5,34.

bindungen zwischen Rabbi Eliezer Ben Hyrkanos (ca. 100 n. Chr.) und Christen gegeben haben, so daß man ihn beschuldigen konnte, selbst Christ zu sein.⁵ Mittelalterliche jüdische Literatur zu den Toledot Jeschu (Leben Jesu) spiegelt rabbinische Polemik, manchmal aber auch Objektivität und Empathie mit der Tochterreligion wider.

Mittelalterliche Toleranz

Heutiger Dialog zwischen Judentum und Christentum zieht seinen Nutzen aus den Einsichten großer Lehrer des Mittelalters. Mittelalterliche Rabbinen zeigten tatsächlich Verständnis für Christentum und Islam.

„Die weise Vorsehung Gottes Israel gegenüber kann mit dem Säen eines Getreidekorns verglichen werden. Es wird in die Erde gelegt, wo es scheinbar in Erde, Wasser und Fäulnis verwandelt wird, so daß der Same selbst nicht mehr zu erkennen ist. In Wirklichkeit aber ist es der Same, der Erde und Wasser in seine eigene Gestalt verwandelt hat, um sich dann selbst von einer Stufe zur anderen zu erheben, die Elemente umzuformen und Sprosse und Blätter auszustrecken. Genauso ist es mit Christen und Moslems. Das Gesetz des Mose hat sie, die in Kontakt mit ihm kommen, verändert, auch wenn sie das Gesetz scheinbar verworfen haben. Diese Religionen sind die Vorbereitung auf den Messias, den wir erwarten, der selbst die Frucht des ursprünglich gesäten Samens ist, und auch alle Menschen werden Früchte von Gottes Samen sein, wenn sie ihn erkennen und sie werden ein mächtiger Baum werden.“⁶

„Den Christen ist es erlaubt, Tora und Gebote zu lehren, den Moslimen aber nicht, weil jene nicht an die Göttlichkeit der Tora glauben, die Unbeschnittenen aber erkennen an, daß unser Text der Tora richtig ist. Sie weichen nur in ihren falschen Interpretationen und (christologischen) Bezügen ab, so daß man sie durch die Lehre der richtigen Bedeutung zur Buße führen könnte. Aber selbst wenn nicht, wird ihr Studium den Israeliten keinen Schaden zufügen, weil das christliche Verständnis der Tora nicht unserer Tora widerspricht.“⁷

Ähnlich erklärte Rabbi Menachem Ben Salomon Meiri (1249-1316), daß Christen und Moslime auf die richtige Art und Weise [Gott] verehren und deshalb frühere Regeln des unbrüderlichen Umgangs nicht auf sie anzuwenden seien.⁸

5) tChul 2, 24.

6) Judah Halevi (vor 1075-1141): Kuzari 4, 23; Fritz A. Rothschild, Jewish Perspectives on Christianity, New York 1996, 322.

7) Maimonides: Responsa, Ed. Freimann 364, 332.

8) Vgl. Jacob Katz, Exclusiveness and Tolerance, Oxford 1961, Kap. 10.

Joseph Ben Hayyim Jabez (gest. 1507) konnte, obwohl er selbst ein Opfer der spanischen Inquisition war, sagen: *„Die Christen glauben an die Schöpfung, die Größe der Patriarchen, Offenbarung, Belohnung und Auferstehung. Gesegnet sei der Herr, der Gott Israels, der diesen Rest nach der Zerstörung des zweiten Tempels übriggelassen hat. Aber um dieser christlichen Völker willen sind wir selbst unsicher geworden in unserem Glauben.“*⁹

Rabbi Moses Isserles (1525-1572) erlaubte den Verkauf von Weihrauch an Christen genauso wie „das Eintreten in eine Handelsgesellschaft mit ihnen ... weil ihre Bemühungen auf den Gott des Himmels und der Erde ausgerichtet sind. Obwohl sie eine andere Person neben ihm verehren, ist dies keine Verletzung der noachidischen Gebote.“¹⁰

Aufklärung

Wenn solcher Pluralismus schon im Mittelalter herrschte, so noch viel mehr nach Beginn der Epoche der Aufklärung. Rabbi Jacob Emden (1698-1776) meinte: *„Anders als die Karäer und die Sabbatianer gehören Christen und Muslime zur Kategorie einer Gemeinschaft, die um des Himmels willen besteht, die am Ende bestehen bleiben wird.“*¹¹ *Sie haben sich aus dem Judentum heraus entwickelt und akzeptieren die Fundamente unserer göttlichen Religion, um Gott unter den Völkern bekannt zu machen, um zu verkündigen, daß es einen Herrn des Himmels und der Erde gibt, göttliche Vorsehung, Belohnung und Bestrafung, der die Gabe der Prophetie verleiht und durch die Propheten Gesetze und Regeln vermittelt, nach denen wir leben sollen ... Deshalb wird ihre Gemeinschaft überdauern; weil ihre Bemühungen auf den Himmel ausgerichtet sind, wird ihnen die Belohnung nicht vorenthalten werden.“*¹²

In unserer Generation wurde eine solche Erklärung von Abraham Joshua Heschel (1907-1972) abgegeben: „Keine Religion ist eine Insel. Wir sind alle miteinander verbunden. Geistlicher Verrat an einem von uns greift unser aller Glauben an. Ansichten, die von einer Gemeinschaft übernommen werden, haben Einfluß auf andere Gemeinschaften. Heutzutage ist religiöser Isolatismus ein Mythos. Trotz aller tiefgehenden Unterschiede in Perspektive und Wesen wird das Judentum früher oder später von intellektuellen, moralischen und geistlichen Gegebenheiten innerhalb der christlichen Gesellschaft betref-

9) Rothschild a. a. O. 312; EJ IX, 1173. 10) Schulchan Aruch, Yore De'ea 151,1.7.

11) Vgl. mAv 4,11.

12) Responsa 1,41.

fen werden und umgekehrt ... Die bezeichnendste Basis, Menschen anderer Religionen und Traditionen zu treffen, ist die Ebene von Furcht und Zittern, von Demut und Zerknirschung, auf der unsere individuellen Augenblicke des Glaubens bloß Wellen im Ozean des menschlichen Suchens nach Gott sind, wo alle Formulierungen und Ausdrücke wie ‚understatements‘ erscheinen, wo unsere Seelen fortgespült werden vom Bewußtsein der Dringlichkeit, Gottes Gebote zu befolgen, der Anmaßung und Selbstüberschätzung beraubt, spüren wir die tragische Unzulänglichkeit menschlichen Glaubens.“¹³

Orthodoxe Reaktion

Für viele orthodoxe Juden ist das Christentum eine fremde Religion, mit der ein Jude so wenig wie möglich zu tun haben sollte. Aus der Sicht der Orthodoxie des rechten Flügels kann der Dialog mit dem Christentum nur zu einer Verwischung der Unterschiede zwischen beiden Glaubensrichtungen und zu jüdischer Konversion führen. Die erste Priorität des orthodoxen Judentums ist die Erhaltung des jüdischen Volkes als das Volk, das die Tora befolgt. In der modernen Welt erfordert dies die Abgrenzung derer, die in der Bibel als das Volk bezeichnet werden, das abgesondert wohnt.¹⁴ Wenn dies sogar Abschirmung vor nicht-orthodoxen Juden erfordert, wieviel mehr dann vor Nichtjuden. Folglich schließen sich das israelische Oberrabbinat (die Leitung der israelischen und amerikanischen Jeschiva-Welt) und andere Organisationen, die für die rechte Orthodoxie sprechen, vollständig vom jüdisch-christlichen Dialog aus.¹⁵

Der Standpunkt der sogenannten ‚linken‘ Orthodoxie ist kooperativer. Im säkularen Bereich mögen wir Positionen, Ideen und Pläne diskutieren. Religiöse Gemeinschaften können die Initiative ergreifen, damit sie später von der gesamten Gesellschaft verwirklicht werden. Es ist wichtig, daß der religiöse oder theologische ‚logos‘ nicht als Kommunikationsmittel benutzt wird zwischen zwei Glaubensgemeinschaften, deren Ausdrucksweisen so einzigartig sind wie ihre apokalyptischen Erfahrungen. Das Wort des Glaubens spiegelt das Vertraute, Private, die paradoxerweise unaussprechlichen Sehnsüchte des Einzelnen und seine Verbindung mit dem Schöpfer wider. Es spiegelt auch den lichtvollen Charakter und die Fremdheit des Glaubensaktes einer einzel-

13) Rothschild, a. a. O. 311-314. 14) Num 23,9.

15) Vgl. Michael Wyschogrod, in: Leon Klenicki (Hg.), *Toward a Theological Encounter. Jewish Understandings of Christianity*, New York 1991, 109-110; R. Moses Feinstein (1895-1986), *Iggerot Moshe*, YD 3,43.

nen Gemeinschaft wider, die für die Angehörigen einer anderen Gemeinschaft unverständlich sind. Unser gemeinsames Interesse liegt nicht im Bereich des Glaubens, sondern im Bereich der weltlichen Ordnung. Der Begriff ‚weltliche Ordnung‘ wird hier in Übereinstimmung mit seiner verbreiteten Semantik benutzt. Für einen Glaubenden ist dies eine falsche Bezeichnung. Gott beansprucht das Ganze, nicht nur einen Teil des Menschen, und was immer er als Ordnung innerhalb des Schöpfungsschemas errichtet, ist heilig.

Die Zukunft des Dialogs

Während der gesamten jüdischen Geschichte haben jüdische Kaufleute und Händler mit nicht-jüdischen Kunden zusammengearbeitet. Diese Beziehungen werden im – oft ausgrenzenden – jüdischen Gesetz sichtbar. So findet sich z. B. folgende Regel: „Bezüglich des Verbots von Wein aus nicht-jüdischen Quellen folgen wir nicht der strengen Ansicht, wie sie bezüglich anderer Verbote vorherrscht.“ Genauso hat die jüdische Geschichte als Minderheit eine lange Tradition der christlich-jüdischen Zusammenarbeit in sozio-politischen Angelegenheiten entwickelt. Interreligiöse Beziehungen wurden von den Vorsitzenden der rabbinischen Akademie, von Vertretern der jüdischen Gemeinden, den sogenannten „Hofjuden“ und den jüdischen Organisationen entwickelt. Heute schließen die Bereiche der Zusammenarbeit Antisemitismus, Bürger- und Menschenrechte mit ein.

Sogar das christliche Studium der Tora und die Befolgung bestimmter Gebote – heute von orthodoxen Rabbinern abgelehnt – bedarf des Überdenkens entsprechend der Formulierung der Tora: „Du sollst meine Satzungen halten und meine Rechte, durch deren Tun der Mensch leben wird.“¹⁶ Hiervon ist jeder angesprochen, nicht nur die Israeliten. Rabbi Meir (2. Jh. n. Chr.) lehrte tatsächlich, daß der Heide, der Tora studierte, wie der Hohepriester sei.¹⁷ Andererseits war das Volk Israel stolz, daß Mose ihnen die Tora befohlen hatte als einen Besitz für die Versammlung Jakobs.¹⁸ Dies wurde als ausschließende Haltung interpretiert: Resh Laqish (3. Jh.) sagte, daß ein Heide, der den Schabbat hält, ein Kapitalverbrechen begeht. Ebenso sagte Rabbi Jochanan (3. Jh.), daß ein Heide, der Tora studiert, ein Kapitalverbrechen begeht; aber die noachidischen Gebote durfte er studieren. Eine ähnliche Lehre ist von Rabbi Ammi Bar Nathan (3. Jh.) bekannt: Die Tora sollte den Heiden gelehrt werden. Die Menschen wurden auch unterwiesen: Wenn euch jemand sagt, es

16) Lev 18,5. 17) bSan 59a. 18) Deut 33,4.

gebe Weisheit unter den Heiden, glaubt es, es gebe Tora unter ihnen, glaubt es nicht.¹⁹ Trotzdem kennt die rabbinische Tradition einen Streit des Rabbi Ab-bahu (3. Jh.), wahrscheinlich mit Christen, über Enochs Entrückung.²⁰ Rabbi Berechiah (ca. 300) soll ebenfalls mit beschnittenen Christen diskutiert haben.²¹ Maimonides trat jeder neuen Religion jenseits des rabbinischen Konzepts der noachidischen Gebote entgegen, was auch Zurückweisung der christlichen und islamischen Kulte bedeutete, jedoch erlaubte er exegetische Zusammenarbeit mit Christen: „*Christen ist es erlaubt, Tora und Gebote zu lehren, den Moslimen jedoch nicht.*“²²

Eine andere Auffassung wurde von Rabbi Menachem Hame'iri (1249-1316) vertreten, der befürchtete, daß, wenn man einem Heiden Tora lehrt, man ihm das Auftreten eines jüdischen Lehrers verleihe und so Juden in die Irre führen könne. Andere Traditionen zeigen jüdisch-christliche Gespräche über die Einheit Gottes oder die Ablehnung der Trinität.²³ Zahlreiche Quellen erwähnen rabbinische Biegungen über die Sohnschaft Jesu.²⁴

Die Verwendung der Wunder in rechtlichen Abhandlungen durch Rabbi Eliezer ben Hyrcanos (ca. 100 n. Chr.) mag eine Widerspiegelung christlicher Ideen gewesen sein und war deshalb für die Mehrheit inakzeptabel.²⁵ Auch Rabban Gamliels (ca. 100) und Rabbi Abbahus Diskurse über die Gültigkeit des Bundes müssen sich zwischen Juden und Christen abgespielt haben.²⁶ Andere rabbinische Meinungen sprachen sich gegen den Besitz christlicher Schriften in jüdischen Haushalten aus, um ihrem missionarischen Einfluß vorzubeugen.²⁷

Liturgische Zusammenarbeit wurde allgemein als eine Gefahr angesehen. Als Simon Hapaqli (Simon der Flachsarbeiter) das Achtzehngebet (Tefilla) in der Gegenwart von Rabban Gamliel in Javne geordnet und teilweise formuliert hatte (ca. 100), fragte letzterer auch nach einer Formel des Segens gegen Ketzer (und Christen), und Samuel der Jüngere tat es.²⁸ Von da an zogen sich die Christen aus der Synagoge zurück und stellten nicht länger eine liturgische Bedrohung dar.²⁹ Andererseits fordert rabbinisches Recht die Antwort ‚Amen‘ selbst wenn ein Heide einen Segen gesprochen hat. Trotz der tiefen Trennung verspürte man die Notwendigkeit von spiritueller Teilhabe und Gemeinschaft.

19) EkhaR 13,9. 20) BerR 25,1. 21) ShemR 19,5. 22) Maimonides Melachim 10,9.

23) mSan 4,5; tSan 6,17; bChul 87a; Mekh Yitro 5(66b); SifDev ha'aazînû 329(139b); bMen 110a; yBer 9,1(12d-13a); DevR 2,33; BemR 14,14.

24) BerR 26,5; yTaan 2,1(65bl); ySchab 6,9(8d); Ex Rab 29,5.

25) bBM 59b. 26) bYev 102b; bAZ 4a. 27) mSchab 13,5(14,5); bSchab 116a; bSan 100b.

28) bBer 28b. 29) Enzyklopedja Ha-Talmûdî, Bd. 4, 511-514.

Zahlreiche biblische Autoritäten könnten zitiert werden, um zwischenmenschliche und spirituelle Beziehungen zwischen Juden und Christen anzumahnen. Zur Teilnahme am Tempelgottesdienst waren alle Gottesfürchtigen eingeladen: *„Laßt die, die den Herrn fürchten, sagen, seine unerschütterliche Liebe wird ewig andauern“* (Ps 118,4). Ein frommer Mensch sollte seine Solidarität mit allen Gottesfürchtigen ausdrücken: *„Ich bin ein Gefährte aller, die dich fürchten, die deine Gebote halten“* (Ps 119,63). Rabbi Akiba (ca. 135 n. Chr.) stellte fest: *„Jeder Mensch ist geliebt, denn er wurde im Bild Gottes geschaffen.“*³⁰ Nach Rabbi Joshua (ca. 100) *„haben die Frommen unter den Völkern Anteil an der kommenden Welt“*.³¹ Nach Rabbi Jochanan sind Heiden außerhalb des Heiligen Landes keine richtigen Götzendiener, sondern bloß Anhänger der Sitten ihrer Vorfahren. Rav Nachman (ca. 240) bestimmte, daß Heiden-Christen außerhalb des Heiligen Landes nicht wie Ketzer (Juden-Christen) behandelt werden sollen.³² Zuletzt sollte man noch Rabbi Jochanans Warnung erwähnen: *„Wenn du deine Zunge dazu gebrauchst, gegen deinen Bruder zu sprechen, der nicht deinem eigenen Volk angehört, wird sie letztlich Schlechtes über die Angehörigen deines eigenen Volkes sagen.“*³³ Jüdisch-christliche Zusammenarbeit ist deshalb ein Schritt zu jüdisch-jüdischer Zusammenarbeit.

30) mAv 3,14. 31) tSan 13,2. 32) bChul 13b. 33) DevR kî tetzê 9 zu Deut 24,9.

Der Tod des Täufers

David Flusser – für Clemens Thoma zum 65. Geburtstag.

Schon vor 50 Jahren, auf einer böhmischen Waldwiese, habe ich versucht, meine Eltern zu überzeugen, daß der Tanz des Mädchens Salome ein unschuldiges Tänzchen war. Endlich habe ich den Mann gefunden, nämlich Ernest Renan (1823-1892) in seinem „Leben Jesu“. Nachdem er im Jahre 1863 die Schleuse geöffnet hatte, konnte das schmutzige, giftige Wasser hurtig fließen. Da die Büßergestalt des Täufers auf der Brücke zwischen dem Alten und dem Neuen Bund steht, wollen wir hier in Stichwörtern den tragikomischen Gang vom „Fuchs“ Herodes Antipas zu dem problematischen Einakter „Salome“ (1905) von Richard Strauss schildern. Die erste Salome von Strauss, Rose Pauly, habe ich in Prag gehört. Und zu Strauss sei bemerkt: Das Judenquintett zu seiner Salome ist „ein Kabinetstück kreischender, talmudisch geifernder Beredsamkeit“. So aus dem Opernführer, und es stimmt!

Man weiß, daß Herodes Antipas in einer gesetzlich verbotenen Ehe Herodias, die Frau seines lebenden Bruders, geheiratet hat. Das hat ihm der Täufer vorgeworfen, und darum wurde er ins Gefängnis geworfen. Auch ist aus den Evangelien bekannt (Mt 14,3-12; Mk 6,17-29; Lk 3,19-20), wie es zum Tanz der Salome (deren Name in den Evangelien fehlt) zu Ehren des Geburtstages ihres Stiefvaters kam. Doch wir wollen uns nun wieder Renan zuwenden.

Renan sagt über Salome, daß sie, wie ihre Mutter Herodias, moralisch verdorben war (*ambitieuse et dissolue*). Zum Geburtstag des Antipas gab es ein großes Festessen. Jedoch der Tanz, den Salome aufgeführt hat, galt in Syrien für eine Standesperson nicht für unangebracht. Daß Salomes Tanz dem Stiefvater gefallen hat, steht – leider – auch in Markus (und Matthäus). Renan läßt durchblicken, daß die Aufführung von Herodias angestiftet war. Das steht *nicht* in den Evangelien. Ich meine, daß so etwas dem Sinn der historischen Anekdote in den Evangelien schaden würde.

Einiges zu der späteren modernen Entwicklung des Stoffes: Gustave Flaubert (1821-1880) war mit Ernest Renan befreundet. Seine „Herodias“ (1877) hat mir persönlich überhaupt nicht gefallen. Der Hauptgrund war nicht Salomes Tanz. Nach dem Tanz ruft Antipas Salome zu: „Komm, komm!“ Aber er ist erschüttert, als er vom gruseligen Wunsch der Tänzerin hört. Der Tanz selbst paßt zu Flauberts Erfahrung mit einer syrischen Tänzerin in Ägypten, wie man aus seinen Tagebüchern entnehmen kann. Bei der arabischen Tänzerin von Flaubert weiß man nichts ganz Genaues über deren Erotik. Anders in der „Salome“ von Oscar Wilde (1893). Die französische Fassung wurde von Lord Alfred Douglas ins Englische übersetzt. In dem Schauspiel hat sich die perverse Salome in Johannes den Täufer rasend verliebt und will ihn auf die Lippen küssen. Das erreicht sie nur mit seinem Kopf. Angeekelt befiehlt am Ende Antipas: „Tötet das Weib!“ Zugunsten von Wilde ist allerdings zu sagen, daß bei ihm der Täufer zuerst so abstoßend erscheint wie bei Flaubert. Man kann aus der Biographie Wildes verstehen, weshalb Salome sich sehnt, die Lippen des Täufers zu küssen. Sein Freund Renan hätte ihm dies wohl nicht abgenommen. Die Oper Salome nach Wilde wurde 1905 von Richard Strauss aufgeführt.

Doch genug von der modernen prickelnden Verzeichnung! Um wirkliche Geschichte zu lernen, wollen wir uns dem antiken Bericht des Josephus über den Täufer zuwenden. Josephus sieht in Johannes dem Täufer einen heiligen Mann und fährt fort: „Da die Menge bei Johannes zusammenströmte und beim Hören seiner Worte aufs höchste ergriffen wurde, fürchtete Herodes, das Ansehen des Mannes, dessen Rat allgemein befolgt zu werden schien,

könnte das Volk zum Aufstand treiben. Er hielt es daher für besser, ihn rechtzeitig aus dem Weg zu räumen, damit er nicht im Falle eines gefährlichen politischen Umschwungs in die Geschehnisse hineingezogen würde und seinen Sinn ändern müßte. Wegen dieser Befürchtung ließ ihn Herodes fassen, in die Festung Machärus führen und dort umbringen (Altertümer 18,118 f.).“

Nach Josephus gab es damals unter den Juden manche, die sicher waren, daß Gott den Antipas mit Recht für den Tod des Täufers bestraft habe, indem seine Armee vom König der Nabatäer vernichtet worden sei. Der siegreiche Feldzug des Nabatäers gegen Antipas war durch die Verstoßung der Tochter des Nabatäerkönigs zugunsten der Herodias verursacht. So ist auch bei Josephus, wie in den Evangelien, die Ehe mit Herodias mit dem Tod des Täufers in Zusammenhang gebracht. Es scheint mir noch wichtiger für die Gestalt des Täufers bei Josephus zu sein, daß er von einer göttlichen Strafe für seinen Tod spricht, wie er auch früher (Altertümer 14,25) von einer Strafe Gottes für den Mord an Choni, dem „Kreiszieher“, gesprochen hat, welcher ja auch aus dem rabbinischen Schrifttum bekannt ist. In beiden Fällen zeigt Josephus eine Vorliebe für heilige Männer.

Was den Bericht in den Evangelien anbelangt, wollen wir hier nur bemerken, daß Lk 3,19 f. leider nur eine kurze Zusammenfassung der Geschichte bringt. Matthäus ist zwar von Markus beeinflusst, aber er benutzt dabei auch eine andere, anscheinend bessere Quelle. Nach Mk 6,17 hieß der frühere Gemahl der Herodias Philippus. Das ist ein Irrtum, denn Philippus war später mit Salome verheiratet. Mt 14,3 läßt den falschen Namen weg – er fehlt unter anderem in den drei wichtigen Handschriften (Sinaiticus, Codex Bezae und Vaticanus).¹ Typisch für den schöpferischen Geschmack des Markus ist, was er über die angebliche Ambivalenz des Antipas zum Täufer zu erzählen weiß: „Herodias verzieh ihm das nicht und wollte ihn töten lassen. Sie konnte ihren Plan aber nicht durchsetzen, denn Herodes fürchtete sich vor Johannes, weil er wußte, daß dieser ein gerechter und heiliger Mann war. Darum schützte er ihn. Sooft er mit ihm sprach, wurde er unruhig und ratlos, und hörte ihm doch gerne zu (Mk 6,19-20).“² Das ist spannend und läßt die folgende Intrige dramatischer erscheinen. Dagegen ist Mt 14,5 weniger erfindungsreich, aber historisch wahrscheinlicher.

1) Das nötige Material befindet sich bei Bruce M. Metzger, A Textual Commentary on the Greek NT, London 1975, S. 35.

2) Dieses griechische Wort für „gerne“ kommt sonst in den Evangelien nur noch in Mk 12,37 vor.

Nach Matthäus wollte Herodes Antipas Johannes töten lassen, „fürchtete sich aber vor dem Volk; denn man hielt Johannes für einen Propheten“ (Mt 14,5). Dasselbe wird über die Menge und den Täufer in Mt 21,26 gesagt (ähnliches in Mk 11,32 und Lk 20,6). Was wir in Mt 14,5 lesen, scheint historisch glaubhafter zu sein, als was in Mk 6,19 f. über einen Antipas steht, eine Gestalt wie aus einem nicht gerade geschmackvollen Roman. Es ist sogar denkbar, daß Matthäus den echten Text wiedergibt, während Markus 5,20 eine problematische Verschlimmbesserung von Matthäus darstellt. Es ist auch klar, daß die Schilderung des Antipas bei Matthäus und seine Beziehung zum Täufer vielmehr dem entspricht, was Josephus darüber geschrieben hat.

Was wir bei Matthäus über das Tänzchen des Mädchens und über die Enthauptung des Täufers lesen, findet sich in gekürzter Form auch bei Markus. Vermutlich stammt Mt 14,7, wonach der Tanz Salomes dem Antipas (Mk; und den Gästen) gefallen hat, aus Mk 6,22. Es steht nirgends geschrieben, daß Herodias ihre Tochter absichtlich zu diesem Tanz angestiftet hat. Antipas hat dann geschworen, daß er Salome alles geben werde, was das Mädchen verlange.³ „Sie ging hinaus und fragte ihre Mutter: Was soll ich mir wünschen? Herodias antwortete: Den Kopf des Täufers Johannes (Mk 6,24).“ Darüber wurde Antipas sehr betrübt, aber weil er vor allen Gästen geschworen hatte, wollte er ihren Wunsch nicht ablehnen. So wurde der Täufer geköpft, und der Kopf wurde auf einer Schale dem Mädchen gegeben. Das Mädchen gab ihn seiner Mutter. Sowohl bei Markus, als auch bei Matthäus wird Salome das „Mädchen“ genannt. Für ein zwölfjähriges Kind wird das griechische Wort *korasion* benutzt (Mt 9,24 f., Mk 5,42).

Man sollte diese historische Anekdote nicht durch Anzüglichkeiten verderben! Nur wenn man die Geschichte unbefangen gelesen hat, bekommt sie den ursprünglichen Sinn zurück. Herodias hat sich die einzigartige Gelegenheit geboten, einen mörderischen Plan zu verwirklichen, als beim Geburtstag ihres Gatten ihr Töchterchen vor dem Stiefvater getanzt hat. Antipas hat dem Mädchen geschworen, ihr das zu geben, was sie sich wünsche. Herodias hat diesen Glücksfall voll ausgenützt. Der Kopf des Johannes wurde dem Mädchen wirklich gebracht, und Salome hat ihn der Mutter weitergereicht. Zu belasten ist ganz die Mutter. Sie hat ihr unwissendes Kind mißbraucht. Heute – nach Hitler und Stalin – kann man das Gespensterhafte des Geschehens wieder besser erkennen. Es gibt Geschichtsforscher, die sich ausrechnen, daß

3) Nach Mk 6,23 hat Antipas geschworen, daß er Salome alles geben wird – bis zur Hälfte seines Reiches. Diese Anspielung auf Esther 5,3 und 7,2 fehlt in Mt. Es ist der einzige Hinweis auf das Buch Esther in den Evangelien.

Salome damals fünfzehn oder achtzehn Jahre alt war, also schon heiratsfähig. Kann sein, aber in der Erzählung ist sie ein kleines Mädchen; sonst verliert das Ganze seinen eigentlichen Sinn.

Die berühmte Salome hat später den viel älteren Fürsten Philippus geheiratet, der aber bald darauf starb. Die Ehe blieb kinderlos. Sie selbst hat dann einen anderen Herodianer namens Aristobulos geheiratet, dem sie drei Söhne geboren hat: Herodes, Agrippa und Aristobulos⁴ (Josephus, *Antiquitäten* 18,137). Das ist das Ende der Familiengeschichte. Die historische Salome ist auf einer Münze zusammen mit ihrem zweiten Gatten Aristobulos abgebildet – eine Seltenheit in der jüdischen Antike. Sie wird außerhalb der Evangelien nie literarisch porträtiert. Auf der Münze ist sie bereits eine würdige Matrone. Ob sich wohl Salome als dreifache Mutter der schauderhaften Episode aus ihrer Kindheit erinnert hat?

Die Geschichte gehört zum christlich-jüdischen Dialog, weil die Personen Juden waren und weil Johannes Jesus getauft hat.

4) Damals war es nicht ungewöhnlich, daß der Sohn den Namen des lebenden Vaters bekam. Siehe z. B. Lk 1,59 usw.

„Das Alte Testament lesen“

Übersetzt aus dem Französischen von Alwin Renker.

Das Komitee der Französischen Bischofskonferenz für die Beziehungen zum Judentum stellte am 14. Mai 1997 ein pastoral veranlaßtes und theologisch geprägtes Dokument vor. Ein manchmal tiefes Unbehagen gegenüber bestimmten Passagen des Alten Testaments und ihrer Lesung in der Liturgie belastet das Verhältnis vieler Christen zum Ersten Teil der Bibel. Um die Schwierigkeiten der Schriftlesung zu klären, strittige Deutungen zu vermeiden und die Anerkennung des Alten Testaments als Juden und Christen verbindendes Wort Gottes in der Kirche zu fördern, ging das Dokument besonders auf die theologischen Fragen der Schrift und der Beziehung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament ein. Das Dokument, welches mit der Kommission der französischen Bischöfe für die Glaubenslehre beraten wurde, ist ein Text des Komitees, ohne daß es sich die Französische Bischofskonferenz formell zu eigen gemacht hat. Französischer Wortlaut in: La Documentation Catholique 94(1997)626-635. Wir bringen das Dokument in leicht gekürzter Form.

Der Impuls, den das Zweite Vatikanische Konzil der biblischen, der liturgischen und der katechetischen Bewegung gab, hat auch den Zugang zu den „Schriften“ eröffnet, deren Kenntnis und Bedeutung lange Zeit Spezialisten und Gelehrten vorbehalten war. Jeder Christ muß die Bibel lesen. Jeder Gläubige kann im Gottesdienst die Verkündigung des Wortes Gottes durch zwei oder drei Texte hören, die zunächst das Leben des jüdischen Volkes vergegenwärtigen, dann das Leben Jesu und schließlich das der ersten christlichen Gemeinden. Auf diese Weise wird die lebendige Beziehung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament hergestellt. Dieser Kontakt mit der Bibel ist von ausschlaggebender Bedeutung für die Kenntnis der Wurzeln des christlichen Lebens und für ein vom Wort Gottes inspiriertes Leben. Denn die Bibel ist das heilige Buch des jüdischen Volkes, und die Lektüre bleibt nicht ohne Folgen für unsere Kenntnis des jüdischen Volkes und für den Dialog, den wir mit ihm führen.¹ Die folgenden Überlegungen wenden sich speziell an die Priester, dann an die für Katechese Verantwortlichen und schließlich an jene, die durch Homilien, Bibelkreise usw. einen Auftrag wahrnehmen, ihre Brüder und Schwestern in die Kenntnis der Schrift einzuweihen.

I. Kommentar zur sonntäglichen Schriftlesung

Der Ausgangspunkt unserer Überlegungen ist der liturgische Gebrauch der Bibel. Im Zyklus von drei Lesejahren gibt das Lektionar für jeden Sonntag drei Texte vor. Einer davon ist ein Evangeliumstext. Ziel dieser ausgewählten Texte ist es, uns die Kenntnis der Heiligen Schrift in ihrer Gänze zu erschließen. Es ist die Zeit (im Kirchenjahr), ein Festtag oder das Evangelium selbst, welche die Auswahl des ersten Textes gebieten, der meistens ein Auszug aus dem Alten Testament ist.

Die Lesungen stellen typische Gestalten und Ereignisse vor, z. B. *Noach* (Gen 9,8-15, erster Fastensonntag, Lesejahr B), *Abraham* (Gen 15,3-9, zweiter Fastensonntag, Lesejahr C), *Mose* (Ex 3,1-15, dritter Fastensonntag, Lesejahr C), *David* (2 Sam 12,7-13, elfter Sonntag im Jahreskreis, Lesejahr C), *Elija* (1 Kön 17,17-24, zehnter Sonntag im Jahreskreis, Lesejahr C), *den Gottesknecht* (Jes 50,4-7, Palmsonntag, Lesejahr A, B, C); *Ostern* (Ex 12,1-14, Gründonnerstag). Prophetische Texte, in denen unser Glaube die Ankündigung Jesu Christi erkennt, werden in der Adventszeit (z. B. Jes 11,1-10, zweiter Ad-

1) Jesus und seine Jünger bezogen sich auf das Alte Testament (dessen Entstehung noch nicht endgültig abgeschlossen war): sie lasen es im Licht einer lebendigen Tradition. In der apostolischen Zeit kamen fortlaufend jene Schriften hinzu, die wir das Neue Testament nennen.

ventssonntag, Lesejahr A; Jes 40,1-1, Lesejahr B; Mi 5,1-4, vierter Adventssonntag, Lesejahr C), am Weihnachtsfest (z. B. Jes 9,1-6; 52,7-10), in der Fastenzeit (z. B. Jes 43,16-21, fünfter Fastensonntag, Lesejahr C), und während der gewöhnlichen Zeit im Kirchenjahr (z. B. Ez 47,22-24, elfter Sonntag, Lesejahr B) verlesen. Diese Anordnung führt natürlicherweise in der Homilie oder in der Katechese dazu, den Zusammenhang der Texte hervortreten zu lassen. Eine getroffene Auswahl steuert für gewöhnlich die Erklärung und die Auslegung. Durch die Lesung aus dem Alten Testament wird das Verständnis des Evangeliumtextes vorbereitet, anschaulich gemacht und erhellt.

II. Die Einheit der Schrift

Gott ist einer; er spricht: sein Wort ist eines. Er offenbart sich vom Anfang bis zum Ende der Bibel.² Kein einziger Vers der Bibel darf isoliert betrachtet werden, sondern muß immer im Bezug zur ganzen Schrift genommen werden. Kraft dieser Einheit bestehen bedeutsame Zusammenhänge zwischen den Ereignissen und den Personen der Geschichte Israels (die Berufung der Patriarchen, die Bindung Isaaks, der Durchzug durch das Rote Meer, der Zug durch die Wüste, das Manna) und der Geschichte von Jesus und seiner Kirche (Brotvermehrung, Ostern, Pfingsten, Taufe, Eucharistie ...). Diese Einheit begründet eine typologische Lesung der Bibel (vgl. Fußnote 8). Dieses eine Gotteswort entfaltet sich in der Zeit. Die Verlesung der Schrift läßt ihre ganze Bedeutung hervortreten und ihren immer neuen Reichtum aufscheinen. Es bedarf indessen der Dauer der Geschichte, damit der Glaube darin seine ganze Wirkungskraft (vgl. Mt 5,18) ausdrücken kann und zur vollständigen Wahrheit gelangt (Joh 16,13; vgl. Joh 2,22).

Für seine Jünger hat Jesus die ihm vorausgegangene Geschichte nicht annulliert: er konnte nur im Licht der Tora, der Propheten und der übrigen Schriften aufgenommen und verstanden werden (vgl. Lk 24). Es waren die heiligen Schriften, die Tradition und das jüdische Leben, die es den Jüngern im Heiligen Geist ermöglichten, die Person Jesu zu entdecken, zu erkennen und zu verkündigen, Jesu Lehre zu empfangen und die Berufung Israels inmitten der Völker zu begreifen. So stehen in der Szene der Verklärung Mose und Elia symbolisch für die Tora und die Propheten, die so in ihrem einzigartigen und andauernden Wert anerkannt sind. Sie bestimmen für unser Verständnis diesen Jesus, den wir ohne sie nicht erkennen könnten.

2) Vgl. Dogmatische Konstitution „Dei Verbum“ 11.

Jeder Absatz der Schrift hat seine eigene Bedeutung, die man weder entfernen noch verwerfen kann. Jedes Ereignis besitzt seinen eigenen Reichtum und seinen bleibenden Wert: die Berufung Abrahams, der Exodus, der Sinaibund, die Geschehnisse des Lebens Jesu. Das neu Hinzugekommene verdrängt nicht, was schon angekommen ist, sondern erweist darin die Fähigkeit der Erneuerung und eröffnet die Zukunft. Kein Wort entwertet das vorangegangene. Ein jedes trägt zum Verstehen des Ganzen bei.

III. Für eine positive Lektüre des Alten Testaments

Eine bestimmte Ausdrucksweise wie *ehemals, vor Zeiten, unter der Herrschaft des Gesetzes, von jetzt an, unter dem Antrieb des Heiligen Geistes* führt unmerklich zur Verneinung der Einheit von Offenbarung und der Treue Gottes – als sei das Erste Testament höchstens eine notwendige Erziehungsmaßnahme gewesen. Als Provisorium hätte es mit dem Kommen Jesu zurückzutreten wie ein Schatten, der durch das Licht ersetzt wird, wie etwas Veraltetes durch Neues, und wie überhaupt das Alte dem Neuen Platz zu machen hat. Eine solche Art und Weise, die Ankunft des Herrn zu verkünden, entleert die Geschichte, die ihm vorausgegangen ist. Sie führt weiter dazu, zwei Vorstellungen von Gott in Gegensatz zueinander zu bringen: die des gerechten und die des barmherzigen Gottes, zwei Arten von Gottesverehrung zu behaupten: die rituelle im Gegensatz zur geistigen, zwei Arten von Lebensauffassungen: ein Leben unter der Herrschaft der Angst und ein Leben, in dem nur die Liebe waltet.³ Diese Denkweise führt infolgedessen zu einem Bruch in dem einen Heilsplan Gottes.

Kann man das wahre Antlitz Gottes und des Menschen erkennen, ohne den unwiderruflichen Wert jener Worte zu beachten, die da lauten: „Ich werde mit dir sein“ (Ex 3,12); „entziehe dich ihm nicht, denn er ist dein Verwandter“ (Jes 58,7), „erschaffe mir, Gott, ein reines Herz ... und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir!“ (Ps 51,12-13), „laßt uns Menschen machen als unser Abbild“ (Gen 1,26)? Indem Jesus diese Unterweisung in Wort und in Taten mit der ihm eigenen Autorität aufgreift, heiligt er den Namen, den die Götzendienereien des Menschen, heute wie gestern, unablässig entweihen. Seit dem Alten Testament nehmen das Wirken Gottes und der Glaube des Menschen Gestalt an in

3) Eine sorgfältige Revision der unterschiedlichen liturgischen Lektionare und der Anmerkungen zu den Bibelübersetzungen, die zuweilen im Gegensatz zu dieser Verlautbarung die Theorie der „Substitution“ (Ersetzung des Alten durch das Neue Testament) einräumen, erscheint uns notwendig.

einer Geschichte, die Erfolg und Mißerfolg, Hoffnungsträume und Verzweiflung, Zärtlichkeit und Gewalt mit sich brachte.⁴ Die Bibel bezeugt das andauernde Wirken Gottes, der sein Wort zu Gehör bringt in einer Welt des Aufruhrs und der gleichzeitigen Bemühung des Menschen, Gott zu begegnen. Das Wort Gottes schreibt sich in eine sehr menschliche Geschichte ein. Die Weisungen der Tora und die Verkündigung der Propheten im Angesicht von Unterdrückung, Lüge und Korruption bleiben die Grundlage für die moralische Anstrengung des Juden wie des Christen.

IV. Die Erfüllung der Schrift gemäß dem Neuen Testament

4.1 Eine komplexe Frage

Den bleibenden Wert des Gottesworts im Alten Testament auf diese Weise stark zu betonen, führt zur Frage, wie die häufig im Neuen Testament anzutreffende Aussage „*damit die Schrift erfüllt werde*“ zu verstehen ist.⁵ Die *Erfüllung der Schrift* ist ein Schlüsselbegriff zum Verständnis der Heiligen

4) Das Problem der *Gewalt* in der Bibel kann nicht mit dem Hinweis auf den archaischen Charakter der Religion gelöst werden oder durch die Feststellung der fortschreitenden Überwindung der Gewalt im A. T. durch das Gesetz der Liebe, wie sie uns im A. T. wie im N. T. vor Augen tritt. Auch im N. T. gibt es Gewaltakte (z. B. Apg 5,1-11) und Aussprüche, deren Auslegung schwierig ist (z. B. Mt 23,13-36). Selbst der Rekurs auf die historische Bibel-Kritik, wengleich dieser Rekurs unerlässlich ist, reicht nicht, um dem gerecht zu werden, was der Text aussagt (vgl. Thomas Römer, *Dieu obscur* [Der dunkle Gott], Labor et fides 1996). Ebenso unbefriedigend ist das Weglassen gewisser Textstellen in der Verlesung. Dieses Zugeständnis mag die pädagogische Fragestellung beantworten, aber es geht nicht auf den Sachverhalt ein, daß die Religion bis in unsere Zeit eine Dimension der Gewalt mit sich führt. Gibt es demnach eine legitime Gewalt? Das Talionsgesetz, d. h. das „Gesetz der Vergeltung“, ist im Gegensatz zur geläufigen Auffassung nicht ein Gesetz der Gewalt, sondern eine Begrenzung (Beschränkung) des Kreislaufs von Gewalt und unbegrenzter Rache (vgl. Ex 21,18-36). Jesus indessen fordert im Evangelium einen noch radikaleren Bruch mit der Gewalt (Mt 5,38-42). In unserer moralischen Gewissensbildung, individuelle wie kollektive, müssen wir uns des Vorhandenseins von Gewalt bewußt sein. Gleichzeitig muß gezeigt werden, daß die Bibel selbst das Prinzip der Unterdrückung und der Ausmerzung von Gewalt vertritt. So ist die Landnahme vorgestellt als militärische Aktion, die von der göttlichen Autorität legitimiert ist. In der Tat hängt der Besitz des Landes von der Treue Israels zum Bund ab (Dtn 4,25-28; 28,47-57). Der Text präsentiert mit Nachdruck die Gewalt Israels gegen die Völker Kanaans als reine Selbstverteidigung (Jos 11,18-20). Als solche ist die Gewalt abgewertet: weil an Davids Händen Blut klebt, kann er den Tempel nicht bauen und muß diese Aufgabe seinem Sohn Salomo überlassen (1Chr 22,7-10). Schließlich ist der Besitz des Landes nur den Demütigen und Friedensstiftern zugesichert (Ps 37,11; Mt 5,4).

5) Mt 1,22; 2,15; 2,17; 2,23; 4,14; 8,17; 13,14; 13,35; 21,4; 26,56 par; 27,9; Joh 13,18; 15,25; 17,12; 18,9; 19,28; 19,36.

Schrift und der Tragweite der Sendung und des Lebens Jesu. Nehmen wir zunächst zur Kenntnis, daß im griechischen Wort *pleroô*, welches das Neue Testament oft verwendet, um auf die Erfüllung der Schrift zu verweisen, der Gedanke der „Erfüllung“ als vom „Ende der Geschichte“ nicht enthalten ist. Der Ausdruck „Erfüllung der Schrift“ steht für mehrere Bedeutungen.

Es gibt den Begriff des Gehorsams, und von daher bedeutet Gehorsam Erfüllung der Tora als Lebensweg. Ein solches Beachten und Erfüllen der Gebote setzt eine geistige Vertiefung voraus, die das Judentum vor Jesus, während der Zeit Jesu und auch danach kannte und entwickelte. Alles spricht dafür, daß Jesus sorgfältig bemüht war, die Gebote einzuhalten. Kardinal Ratzinger bestätigte dies am 2. Febr. 1994 in Jerusalem, als er den Katechismus der Katholischen Kirche zitierte: „Jesus mußte das Gesetz erfüllen, wobei er es in seiner Vollständigkeit befolgte bis hin zu den kleinsten Geboten.“⁶ Der Begriff *Erfüllung* ist auch mit dem Wort *Verheißung* verbunden. Die Jünger haben das Geheimnis Christi verstanden und weitervermittelt. In Jesus erkannten sie die Erfüllung des Heilsplans und in der Gabe des Heiligen Geistes die Erfüllung der Verheißung vom Vater. In der Tora, den Propheten und den Psalmen haben sie nach dem Sinn des Lebens und Sterbens Jesu geforscht. Das Licht der Auferstehung und die Ankunft des Heiligen Geistes ließen sie in diesen Ereignissen die Erfüllung der Schriften erkennen. Diese Erfahrung ist dann zur sicheren Erkenntnis geworden, daß alles, was Jesus in ihrer Mitte gelebt hatte, durch die Propheten vorherverkündet war (Apg 3,18).

Indessen sprechen die Verfasser der Evangelien im voraus davon. Ihnen zufolge hat Jesus selbst erklärt, daß er gekommen sei, die Schriften zu erfüllen (Mt 5,17; 26,54 par, Lk 24,44). Indem er sich dergestalt ausdrückt, enthüllt Jesus die Übereinstimmung seiner Taten mit dem Plan Gottes: er demonstriert selbst, wie er auf Gottes Wort hört und ihm gehorcht. Aufgrund des Zeugnisses der Jünger ist uns aus dem Mund Jesu die Gültigkeit dieser Schriften bestätigt, die wir als Wort Gottes erhalten haben (Joh 10,35). Jesus öffnet uns das Verständnis für sie. Er interpretiert sie, er schafft sie nicht ab. Er verwirklicht sie.

4.2 Die Schwierigkeiten der Interpretation

Mit der Entwicklung der ersten christlichen Gemeinden tauchte eine neue Frage auf. Wir erkennen den Konflikt zwischen denen, die Juden geblieben

6) Kardinal Joseph Ratzinger, „Israel, die Kirche und die Welt. Ihre Sendungen und ihre Beziehungen nach dem Katechismus der Katholischen Kirche“, französisch in: *La Documentation Catholique*, Nr. 2091 vom 3. April 1994, 326.

sind, und denjenigen, die den (neuen) „Weg“ (Apg 9,2) beschritten haben. In diesem Kontext entstand eine Divergenz in der Interpretation der Schrift. Die Jünger Jesu – und an ihrer Seite die Kirche des Anfangs – und später die Kirchenväter machten sich stark für den Beweis, daß die Gesamtheit der Schriften in Christus und seiner Kirche konvergierte. Es handelt sich dabei um eine im eigentlichen Sinn christliche Interpretation (Röm 10,4). Die Juden, die dem „Weg“ der Jünger nicht gefolgt sind, haben sich dieser Interpretation widersetzt. Mit der Zeit und unter dem Einfluß der Ereignisse verhärtete sich diese Divergenz zur Polemik. Man hat sich nicht zufriedengegeben, bestimmte Verse der Schrift als apologetisches Argument zu benutzen, man hat zu oft den Ausdruck *Erfüllung* und den Ausdruck *Vollendung* zusammengeworfen. Gleicherweise hat man unterstellt, daß der Heilsplan Gottes vollendet worden sei in der Zeit Jesu und daß nichts mehr zu erwarten sei, da ja die Schriften in Jesus ihre Erfüllung gefunden hatten. Diese Vision von einer „realisierten Eschatologie“ hat oft die Lektüre des Alten Testaments festgelegt. Im Extremfall konnte die Interpretation des Begriffs von der *Erfüllung der Schrift* zu ihrer Ablehnung führen, wie bei gewissen gnostischen Irrlehrern und bei Markion. Aber das christliche Glaubensbewußtsein hat mit aller Kraft darauf reagiert. Die Kirchenväter haben eine Bibellektüre gelehrt, welche die „Übereinstimmungen“ zwischen den beiden Testamenten unterstreicht. Sie haben dies bekanntlich mit Hilfe der „Typologie“ getan (vgl. Fußnote 8). Aber diese Bibellektüre wurde gelegentlich in einem Sinn ausgenutzt, der die jüdische Tradition abwertete und, auf leicht ins Auge springende Gegensätze reduziert, das gemeinsame moralische und geistige Erbe verdunkelte. Ein sachgerechter Gebrauch der Typologie schenkt seine Aufmerksamkeit der Anerkennung des Alten Testaments als Wort Gottes.

Die jüdische Tradition hat sich in ihrer Gesamtheit geweigert, das Jesus-Ereignis im Licht der Schrift zu interpretieren. Auf Grund dieser Weigerung haben Christen oft vergessen, daß die Bibel das Wort Gottes für das jüdische Volk bleibt. Viele haben gedacht, daß die Judenheit nach der Zeit Jesu jegliche geschichtliche und religiöse Bedeutung verloren habe, so als hätte ihr Christus ein Ende gesetzt.

Wenn Jesus sagt: „Alles ist vollbracht“ (Joh 19,30), spricht er das im Alten Testament offenbarte Vorhaben Gottes an, und wir erkennen seinen einzigartigen Platz in der Erfüllung der Verheißungen und als Geschenk des Heils. Jesus erscheint uns als der Sohn, den der Vater „zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat“ (Hebr 1,2) und als das „Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende“ (Offb 21,6). Aber dieses Glau-

bensbekenntnis ist Ausdruck einer Hoffnung, die sich nur in der Endzeit voll realisieren wird. Der Heilsplan Gottes mit der Menschheit ist weder vollständig enthüllt noch vollständig abgeschlossen. Gegenwärtig befinden wir uns noch in der Zeit der Erfüllung. Es gibt ein „Schon da“, das im Christusereignis definitiv erfüllt ist; aber es bleibt ein „Noch nicht“, auf das es in der Zeit der Kirche, die auch die Zeit der Menschheitsgeschichte ist, zu warten gilt. Das „Noch nicht“ betrifft die messianischen Zeiten. Mit anderen Worten: Das Gottesreich hat sich genäht, es ist angebrochen, die Kirche ist unterwegs zu ihm, es kommt an in der Zeit der Kirche, aber die Kirche ist nicht das Reich Gottes auf Erden.⁷ Das Reich Gottes ist nicht identisch mit der Kirche. Die Kirche ruft die Menschen zur Umkehr. Sie antizipiert das Gottesreich in den Sakramenten. Sie betet, daß das Gottesreich komme. Aber das Gottesreich kommt durch Gott, es ist ein Gnadengeschenk. Es kann nicht von Menschen errichtet werden (vgl. Lk 12,32; 22,29).

Die Lesung des Alten Testaments, selbst wenn sie im Licht des Christusb Glaubens erfolgt, erinnert noch immer an die Hoffnung der Anfänge, sie bewahrt einen sich entfaltenden Aspekt, sie erschöpft nicht den Sinn der Schrift, denn der Heilsplan Gottes, der jede Erwartung übersteigt, ist noch nicht abgeschlossen.⁸ Wir sind noch immer auf der Suche seines Sinns, und das werden wir bleiben, solange die Geschichte nicht abgeschlossen ist und solange sich die Parusie nicht ereignet hat.

7) „Israel und die Kirche sind nicht zwei Institutionen, die einander ergänzen. Das permanente Gegenüber Israels und der Kirche ist das Zeichen für den noch unvollendeten Plan Gottes. Das jüdische und das christliche Volk befinden sich so in einem Zustand gegenseitigen Sich-in-Frage-Stellens oder, wie der Apostel Paulus sagt, in gegenseitiger ‚Eifersucht‘ im Hinblick auf die Einheit“ (Röm 11,14; vgl. Dtn 32,21). Französische Bischofskonferenz, „Die Haltung der Christen gegenüber dem Judentum. Pastorale Handreichungen“ vom 16. April 1973, § VIIb, zitiert nach: R. Rendtorff/H. H. Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn/München 1988, 155. Vgl. auch Johannes Paul II., Ansprache an die Delegierten nationaler Bischofskonferenzen für die Beziehungen mit dem Judentum am 6. März 1982: „Auf verschiedenen, aber letzten Endes dem gleichen Ziel zustrebenden Wegen werden wir – mit Hilfe des Herrn, der niemals aufgehört hat, sein Volk zu lieben (Röm 11,1) – zu dieser wahren Brüderlichkeit in der Versöhnung, der Achtung und vollen Verwirklichung des Planes Gottes in der Geschichte gelangen.“ Ebd. 79.

8) In den „Hinweisen für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche“ (Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum) vom 24. Juni 1985 heißt es: „Die typologische Lektüre zeigt erst recht die unergründlichen Schätze des Alten Testaments, seinen unerschöpflichen Inhalt und das Geheimnis, dessen es voll ist. Diese Leseweise darf nicht vergessen lassen, daß das Alte Testament seinen Eigenwert als Offenbarung behält, die das Neue Testament oft nur wieder aufnimmt (vgl. Mk 12,29-31). Die Typologie bedeutet ferner die Projektion auf die Vollendung des göttlichen Plans, wenn ‚Gott alles in allem ist‘ (1 Kor 15,28).“ Ebd. 96 f.

4.3 Gültigkeit des Alten Testaments

Welchen Wert hat der Rückgriff auf das Alte Testament in der Zeit, die auf die Ankunft Jesu folgt? Zunächst erinnert er uns daran, daß der Zugang zu den Worten Jesu durch das Hören auf das Gotteswort in seiner Gesamtheit und durch eine persönliche Erfahrung des Christusgeheimnisses geschieht. Diese Wegführung im Begreifen seines Geheimnisses ist uns durch Jesus selbst nach seiner Auferstehung im Bericht der Emmausjünger angezeigt (Lk 24,13-49).⁹ Er sagt uns auch, daß das Hören auf das Alte Testament nicht nur der Bericht einer Geschichte ist, die Jesus vorausging, wie Israel der Kirche vorausgegangen ist. Es handelt sich darum, die Aktualität des Gotteswortes zu erkennen. Aus eben diesem Grund erklärt die Kirche, daß sie die Tora und die Propheten empfangen hat (Mt 5,17; 7,12; 22,40; Lk 16,16-17; Apg 13,15; 24,14; 28,23; Röm 3,21). Jesus selbst weist den Gesetzeslehrer darauf hin: „Handle danach und du wirst leben“ (Lk 10,25-28; vgl. Mt 22,34-40; Mk 12,28-31).

Die Lesung des Alten Testaments lädt uns schließlich ein, offen zu bleiben für die Unabgeschlossenheit des göttlichen Heilsplans innerhalb der Menschheitsgeschichte, denn das Wachstum des Leibes Christi ist noch nicht abgeschlossen (Kol 2,19). Indem wir uns einer erneuerten Lektüre des Alten Testaments öffnen, achten wir auf die Worte Jesu in ihrer eschatologischen Dimension, und auf das Neue Testament in seinem Geheimnis. Paulus hat diese Worte der Verwunderung ausgesprochen: „O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege ...“ (Röm 11,33-34). Wir haben nicht das Recht, die Frage nach dem Schicksal des jüdischen Volkes abzuschließen. Der hl. Paulus läßt diese Frage offen, wenn er über Israels Geheimnis meditiert.

Diese Besinnung auf die bleibende Bedeutung des Alten Testaments öffnet uns auch für die jüdische Lektüre der Schrift. Diese Lektüre ist belangvoll für die Bedeutung und die Fragen über den Sinn der Geschichte. In ihren jüngsten Verlautbarungen lädt die Kirche die Christen ein, „die grundlegenden Komponenten der religiösen Tradition des Judentums“ besser kennenzulernen und zu erfahren, „welche Grundzüge für die gelebte religiöse Wirklichkeit der Juden nach ihrem eigenen Verständnis wesentlich sind“.¹⁰

9) Die Liturgie der Osternacht beginnt mit der Lesung des Schöpfungsberichts und schließt mit der Feier der Auferstehung Christi, „des Erstgeborenen der Toten“ (Kol 1,18). Die Liturgie reiht die Auferstehung Christi ein in das Schöpfungsvorhaben des Vaters.

10) Vgl. *Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung „Nostra aetate“*, Artikel 4, Einführung, in: R. Rendtorff/H. H. Henrix, a. a. O., 48 f.

V. Der Neue und ewige Bund

„Bund“ ist eine zentrale Kategorie der gesamten Heiligen Schrift. Diese Feststellung ist so wahr, daß seit den Anfängen der Kirche die christliche Lesung der Schrift mit der Erkenntnis von Jesus als dem Messias verbunden ist. Das bedeutet, daß das Neue Testament sich im Sinn des jüdischen Verständnisses von Bund, so wie es uns durch das Alte Testament überliefert ist, begriffen hat. Dies kann nicht ohne Konsequenz sein für unser Verständnis des heutigen jüdischen Volkes und seiner Art und Weise, wie es vom Gotteswort lebt. Um aufrichtig zu sein: Würden wir, die wir gänzlich aufgrund des Christus-Ereignisses einer offenen Schriftlektüre treu bleiben, einer derartigen Bedeutung des Alten Testaments zustimmen, wenn das jüdische Volk aufgehört hätte zu existieren?

5.1 Der Bund: Ausdruck von göttlicher Initiative und Treue

Indem Gott den Mensch zum Leben, zur hegenden Herrschaft über die Erde aufruft und ihn zu seinem Partner macht: „Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich“ (Gen 1,26), gibt er den Sinn der Schöpfung an und enthüllt er das Ziel der menschlichen Geschichte.

Durch die Bundestheologie drückt die Bibel die göttliche Initiative und Treue aus (vgl. Dtn 7,7-9). Gott wendet sich nicht von seinem Heilsplan des Anfangs ab, selbst wenn die menschliche Bosheit ihn erschüttern wollte (Gen 6,5; 8,21; 9,12-17; Jes 54,10; Jer 31,3). Aber der Bund legt gleichermaßen das freie Engagement des menschlichen Partners zugrunde, der sich eingeladen weiß, die Bundesweisungen, die Gesetze und Sitten zu beachten (Dtn 7,11ff; Jos 24).

5.2 Der Bund mit Israel

Israel ist inmitten der Völker das Bundesvolk, weil es auf das göttliche Wort gehört und es angenommen hat: „Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun; wir wollen gehorchen“ (Ex 24,7). Diese Annahme konstituiert es von da an als ein (von anderen) unterschiedenes Volk. Es wurde erwählt wegen dieses Hörens und dieses Gehorchens. Die Sendung Israels ist es, den Heilsplan Gottes zu bezeugen, der sich auf alle Völker erstreckt: „Durch deine Nachkommenschaft sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen“ (Gen 12,3)¹¹. Durch die Erwählung und durch den Bund existiert Israel als (Gottes) Volk (Dtn 4,20; 4,37-38).

11) Zitiert nach: ebd. 49.

5.3 Ein Bund oder mehrere Bünde?

Die Liturgie der katholischen Kirche verwendet das Wort *Bund* in der Einzahl und in der Mehrzahl: „Sieh gnädig, o Herr, auf das Opfer deiner Kirche und erkenne in ihm das Opfer deines Sohnes, der uns wiederhergestellt hat in deinem Bund“ (Eucharistisches Hochgebet Nr. 3); „Du hast vermehrt die Bünde mit ihnen“ (Eucharistisches Hochgebet Nr. 4). Wie kann man diesen Gebrauch des Terminus *Bund* verstehen? Es gibt in der Bibel nur eine Auffassung vom ewigen *Bund* (Gen 9,16; Ez 16,60). Aber die Bibel spricht auch von *Bünden* (Röm 9,4; Eph 2,12): den Bund mit Noach (Gen 9,12), den Bund mit Abraham (Gen 17,2), den Sinaibund (Ex 24,8). In der Eucharistiefeier begehen wir das Gedächtnis „des neuen und ewigen Bundes“. Papst Johannes Paul II. hat am 17. November 1980 bei der Begegnung mit Vertretern der Juden in Mainz erklärt: „Die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11,29) Alten Bundes und dem des Neuen Bundes ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil unserer Bibel.“ Der Papst fügte noch hinzu: „Eine zweite Dimension unseres Dialogs – die eigentliche und zentrale – ist die Begegnung zwischen den heutigen christlichen Kirchen und dem heutigen Volk des mit Mose geschlossenen Bundes.“¹² Wie ist dieser Unterschied im Zugang zu verstehen?

5.4. Die prophetische Verkündigung

Wenn die Schrift von mehreren Bünden spricht, macht sie die Notwendigkeit evident, Vertiefungen und Erneuerungen im Laufe der Zeit vorzunehmen. Sie bestätigt damit nicht die Vorstellung der Ersetzung eines Bundes durch einen anderen, sie unterstreicht im Gegenteil die Treue und die Fortdauer der einmal begonnenen Initiative Gottes.

Der einmal mit dem Volk geschlossene Bund konnte durch die Verfehlungen der Menschen gebrochen sein. Dies ist das Thema der Verkündigung der Propheten (Hos 2,4; Jer 11,10; Ez 16,59; 17,19). Aber nach den Zeiten des Bruchs

12) Zitiert nach: ebd. 75 f. Diese Formulierung wurde wiederholt in den „Hinweisen für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche“ vom 24. Juni 1985, Kap. 1,3: „Der Papst hat diese bleibende Wirklichkeit des jüdischen Volkes hervorgehoben in seiner Ansprache an die Vertreter der jüdischen Gemeinschaft der Bundesrepublik Deutschland am 17. November 1980 in Mainz und mit einer bemerkenswerten theologischen Formulierung dargestellt: ‚das Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes ...‘“ (zitiert nach: ebd. 94).

war der neu von den Propheten angesagte Bund gegenüber dem vorhergegangenen nicht von unterschiedlicher Art; es handelt sich immer um den gleichen Bund. Das Neue besteht nicht darin, daß es eine Korrektur oder eine unerläßliche Verwerfung der ursprünglichen Initiative wäre, sondern in der Wiederaufnahme und im Verfolgen des gleichen göttlichen Heilsplans, wie es übrigens das Ziel von Kapitel 31 bei Jeremia ist: „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt, darum habe ich dir so lange die Treue bewahrt“ (Jer 31,3), wie der Herr so oft in seinem Erbarmen seinem Volk gegenüber das Versprechen gab (Jer 3,22; Hos 14,5).

5.5 Der Neue Bund in Jesus Christus

An diesen Hinweis der Fortdauer des Bundes schließt sich die Bedeutung an, die durch den Bericht der Evangelien von der Geburt Jesu im Schoß des jüdischen Volkes gegeben ist. Jesus wurde beschnitten, als Erstgeborener ausgelöst, er hat mit seinen Jüngern den Tempel und die Synagogen besucht, er nahm mit ihnen an den jüdischen Festen teil. Sein Wort ist durchtränkt von Sätzen der Propheten und von Bezügen zur Tora. Schlußendlich war er Jude bis in seinen Tod.¹³ Der hl. Paulus bekräftigt dieses Eingebundensein Jesu in den Bund. Jesus „stellte sich unter das Gesetz“ (Gal 4,4). Er schrieb sein Leben, seine Taten, seine Worte und seine Sendung in das Innere des Gesetzes ein, das dem Volk Israel gegeben worden war. Entsprechend dem Leben nach dem Gesetz hat er seine Unterweisungen an die Fortdauer des Gesetzes und seine Geltung gebunden. Tatsächlich hat er in seiner öffentlichen Lehre sich auf das Gesetz bezogen, das er beobachtet und erfüllt hat, aber gleichzeitig hat er gewisse Interpretationen bestritten im Namen eben dieses Gesetzes und der Propheten.¹⁴ Zum Zeitpunkt seines Prozesses und seines Todes hat der Bezug auf die Tora und auf den Bund eine entscheidende und kritische Bedeutung bekommen.

13) „Jesus war Jude und ist es immer geblieben“ (Hinweise für eine richtige Darstellung, Kap. 3, § 12, zitiert nach: ebd. 98).

14) Jesu Gesetzestreue ist im doppelten Liebesgebot zusammengefaßt: der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Dennoch befindet er sich am Anfang einer neuen Sicht des Gesetzes. Es sind nicht allein die pharisäischen Gesetzesbeobachtungen, die ins Visier genommen sind, sondern es ist eine andere Art von Gesetzesgehorsam, die von Jesus angezielt ist. Es ist zweifelsohne von dieser (jesuanischen) Unterweisung her zu verstehen, daß die erste christliche Gemeinde, nicht ohne schmerzliche Debatten (Apg 7; 10; 11; 15) und mit Rücksicht auf den gewaltigen Zustrom von Heiden in die Kirche, zunehmend eine entschiedene Distanz zu den Ritualgesetzen einnahm.

In den letzten Stunden seines Lebens wurde Jesus im Namen des Gesetzes verurteilt (Joh 19,7). Dieser Widerspruch wird besonders im Evangelium des Johannes ins Relief gerückt, aber er erscheint auch bei den synoptischen Evangelien (vgl. Mt 26,65; Mk 14,63; Lk 22,71). Die gleichen synoptischen Evangelien bestätigen außerdem klar, daß Jesus am Abend vor seinem Sterben mit seinen Jüngern das Pascha seines Volkes feiern wollte (Lk 22,15). Jesus fügt sich so in das Gebot ein, das mehrmals in der Schrift gegeben wurde. Die Feier dieses Festes ist nicht nur eine Erinnerung, eine Hervorholung oder ein ritueller Rahmen für die Einsetzung der Eucharistie. Durch dieses Gedächtnis der jüdischen Tradition bestätigt Jesus die Gültigkeit des Sinaibundes im Einklang mit der Schrift: „Nicht mit unseren Vätern hat der Herr diesen Bund geschlossen, sondern mit uns, die wir heute hier stehen, mit uns allen, mit den Lebenden“ (Dtn 5,3). Dieser Vers stellt das Herzstück der jüdischen Pesachliturgie dar. Indem Jesus erklärt: „Ich habe mich sehr danach gesehnt, vor meinem Leiden dieses Paschamahl mit euch zu essen“ (Lk 22,15), stellt er sein Leben und Sterben in den Heilsplan Gottes, wie es im liturgischen Gebet der Osternacht zum Ausdruck kommt. Auf diese Weise zeigt sich Jesus bis zu seinem letzten Atemzug der Tora (dem Gesetz) treu.¹⁵

Jesus hatte schon vorher diesen Weg gewählt, als er nach der Taufe (vom Teufel) versucht wurde. In Gethsemani hat er ausdrücklich sein Verharren im Willen des Vaters wieder versichert. Es handelt sich nicht um eine Ersetzung (Substitution), wie man es mit Bezug auf eine Auslegung des Hebräerbriefs¹⁶

15) Vgl. Anmerkung 6.

16) Hebr 8,7.13 hat oft zur These der Hinfälligkeit des Ersten Bundes geführt. Der Brief an die Hebräer – er hat seinen Titel nicht vor der Mitte des 2. Jahrhunderts bekommen – ist eine Darlegung über das Priestertum Christi. Die Adressaten sind, wie sein unbekannter Verfasser, Judenchristen. Datiert ist der Brief nach dem Jahr 70, als die Zerstörung des Tempels zu einer Neuordnung des jüdischen Kultes führte. Kapitel 11 enthält ein bemerkenswertes Lob auf den jüdischen Glauben durch die Jahrhunderte hindurch. Den Judenchristen, die nach der Gültigkeit des Ritualgesetzes fragen, setzt der Brief auseinander, daß die neue Heilsökonomie, die Christus ins Leben rief, in Kontinuität mit der alten steht. Durch seine Himmelfahrt ist Jesus ins himmlische Heiligtum eingetreten, das der Archetyp des Tempels in Jerusalem war, und für immer bleibt. Die Tieropfer sowie die Funktion des Hohenpriesters sind auch nicht mehr erforderlich, seit das Opfer Christi am Kreuz dargebracht worden war und seit Christus der alleinige Priester ist. Die Vollendung des Opfers Christi liegt in dessen Gehorsam: „Ja, ich komme, um deinen Willen zu tun“ (Hebr 10,9). Der Brief an die Hebräer sucht den Vollsinn der Schrift („sensus plenior“), um die neue Heilsordnung zu erklären, die durch die Auferstehung Jesu inauguriert wurde. Aber der Brief enthält sich jeglichen Urteils über die Bedeutung des jüdischen Kultus, wie er sich in der Synagogenliturgie vollzieht.

behauptet hat, sondern um ein neues Ereignis, die Danksagung des Sohnes, der sein Leben hingibt – eingebunden ins Herz des Bundes. In diesem Sinn bedeuten die Zwölf die Anwesenheit des Israels der Väter, zu der Stunde, da sich die Sündenvergebung vollzieht und sich das ewige Hochzeitsmahl ankündigt. Diese Beziehung zum Bund im Augenblick, als Jesus die Eucharistie einsetzt, hat eine hochwichtige Bedeutung für das Verständnis der Beziehung zwischen Altem und Neuem Bund.

Die Eucharistie wiederholt die Lebenszusage, wie sie in der Tora zum Ausdruck kommt¹⁷, und die prophetische Ankündigung einer neuen Zeit für Israel und die Völker.¹⁸ Die vier Berichte, die sich auf das Mahl Jesu beziehen¹⁹, bestehen auf dem Neuen des Bundes, wie bei Paulus und Lukas, oder auf der Kontinuität, wie bei Matthäus und Markus. Sie bestätigen den endgültigen Charakter einer Handlung, die eine neue Ära einleitet und einen Ausblick auf das noch kommende Gottesreich (Lk 22,16) beinhaltet. Es scheint, daß man sich von dieser Zweiteilung folgendermaßen eine Vorstellung machen kann: Den ersten judenchristlichen Gemeinden ist die Erinnerung wichtig, daß Jesus sein Blut vergoß „für viele“; den ersten heidenchristlichen Gemeinden ist geradewegs angezeigt, daß sie mit dem „für euch“ (1 Kor 11,24) jetzt zum Bund zugelassen sind. In beiden Traditionen findet sich das Beharren auf etwas Neuem.

Aber warum mußte das Ereignis des Neuen das Leiden und den Tod Jesu einschließen? Dieser Widerspruch zwischen der Verheißung des Lebens und dem Tod am Kreuz, den Paulus als „Skandal“ für die Juden bezeichnet (1 Kor 1,23), hat die Jünger – ohne Zweifel genau wie Jesus selbst – zu einer „relecture“ der Schrifttexte gezwungen, insbesondere der Gestalt des leidenden Gottesknechts bei Jesaja, „durch dessen Wunden“ wir geheilt sind (Jes 53,5). „Gehorsam bis zum Tod“ (Phil 2,8) nimmt Jesus bis zuletzt die Rolle des „Gottesknechts“ auf sich und „macht er die vielen gerecht“ (Jes 53,11).

5.6 Die Beziehung zwischen Altem und Neuem Bund

Auf solche Weise ist eine neue Beziehung zwischen Israel und den Völkern entstanden. Paulus schreibt an die Epheser (2,13-14): „Jetzt aber seid ihr, die

17) Vgl. Dtn 30,15-20 und Ex 12,12-13.

18) Vgl. Jes 42,6: „Ich habe dich geschaffen und dazu bestimmt, der Bund für mein Volk und das Licht für die Völker zu sein“; Jes 49,6: „Es ist zu wenig, daß du mein Knecht bist, nur um die Stämme Jakobs wieder aufzurichten und die Verschonten Israels heimzuführen. Ich mache dich zum Licht für die Völker, damit mein Heil bis an das Ende der Erde reicht.“

19) 1 Kor 11,23-25; Mt 26,26-29; Mk 14,22-25; Lk 22,19 f.

ihr einst in der Ferne wart, durch Jesus Christus, nämlich durch sein Blut, in die Nähe gekommen. Denn er ist unser Friede. Er vereinigte die beiden Teile (Juden und Heiden).“ Eine solche Auffassung der Beziehung zwischen dem Alten und dem Neuen Bund zwingt in keiner Weise, das, was neu ist, durch die Abschaffung des Alten zu begründen.

Der Bund ist alt, insofern er sich auf die Verheißung Gottes gründet. Das jüdische Volk bleibt immer dessen Zeuge.²⁰ Das (Letzte) Mahl Jesu vollzieht sich nicht lediglich im Rahmen des jüdischen Pesach, es ist auf das Pesachgeschehen bezogen. Der alte Bund ist indessen ein neuer im eigentlichen und spezifischen Sinn in betreff der Völker: sie sind schon eingeschlossen in die Segensverheißung an Abraham (Gen 12,3), haben aber jetzt direkten Zugang zum Bund erhalten (Eph 2,18; vgl. Eph 4,5-6). Vom christlichen Glauben her gesehen, ist der Bund auch für das Volk Israel neu, das von Anfang an zur endzeitlichen Erneuerung aufgerufen ist.

Es wäre ein Irrtum, den Charakter des neuen und ewigen Bundes, der durch die Tat Jesu manifest wurde, derart zu begreifen, als würde alles, was vorher war, damit seinen Sinn verlieren. Das Alte Testament bleibt „Wort Gottes“, sowohl für das jüdische Volk als auch für die christliche Kirche.

Schluß

Wir nehmen die Bibel als den Grund und die Inspiration unseres heutigen Lebens an. „Durch die Betrachtung des unermesslichen Reichtums der hl. Schrift schließen wir uns dem Volk an, dem die Zusage des Heils von Anfang an offenbart wurde, nämlich dem jüdischen Volk.“²¹ Den bleibenden Wert des Alten Testaments zu erkennen, bedeutet die Chance, den Dialog zwischen Juden und Christen zu eröffnen.

20) Johannes Paul II. hat gegenüber der jüdischen Gemeinde von Straßburg am 9. Oktober 1988 erklärt, „Ja, durch meine Worte anerkennt die katholische Kirche, in Treue zu den Erklärungen des II. Vatikanischen Konzils, den Wert des religiösen Zeugnisses Ihres von Gott auserwählten Volkes, wie der hl. Paulus schreibt: ‚Von ihrer Erwählung her gesehen sind sie von Gott geliebt, und das um der Väter willen.‘ Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung“ (Röm 11,28-29), zitiert nach: Der Apostolische Stuhl 1988. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation, Bachem Verlag, Vatikan/Köln o. J., 835.

21) Johannes Paul II., Ansprache zum 25. Jahrestag von „Dei Verbum“ am 14. Dez. 1990, DC Nr. 2021, 3. Febr. 1991, 115.

Karl Siegfried Bader zum Gedenken (1905-1998)

Hans-Josef Wollasch*

Karl Siegfried Bader wurde am 27. August 1905 als Sohn eines Lehrers in Waldau bei St. Märgen auf dem Schwarzwald geboren. Hier und später in Gutmadingen bei Geisingen sowie in Donaueschingen verbrachte er seine Jugendjahre, die Ferienzeiten oft in der Heimat seiner Mutter in Aach bei Engen. Daraus erwuchs seine Liebe zu der herben Landschaft der Baar und der heiteren des Hegaus. Nach dem Abitur in Donaueschingen 1924 studierte er in Tübingen, Wien und Heidelberg und promovierte 1928 zum Doktor der Rechte. Nur kurze Zeit war der Jurist im Staatsdienst tätig: 1933 wurde er entlassen, und diese Tatsache, verbunden mit der jüdischen Abstammung seiner Frau Eva, bewog das Gaupersonalamt, ihm als politisch nicht tragfähig die Aufnahme in die Badische Historische Kommission zu verweigern. Daraus wieder leitete sich eine weitere Zurücksetzung ab, und zwar beim Direktoren-Wettbewerb für das Badische Generallandesarchiv in Karlsruhe im Sommer 1938, als Bader, der „ohne Einschränkung als der Geeignetste und wissenschaftlich Fähigste galt“, nicht berücksichtigt wurde.

1933 eröffnete Karl Siegfried Bader in Freiburg eine Anwaltskanzlei und übernahm parallel dazu im wissenschaftlichen Bereich von 1936 bis 1945 die Leitung des Fürstlich-Fürstenbergischen Archivs in Donaueschingen. 1942 habilitierte er sich in Rechtsgeschichte und Kirchenrecht, obwohl er ein Jahr zuvor schon einberufen worden war; im Juli 1945 kehrte er aus amerikanischer Kriegsgefangenschaft heim. Als Rechtsanwalt hatte sich Dr. Bader vieler jüdischer Mandanten angenommen, solange Juden oder sogenannte jüdische Mischlinge in der Stadt noch leben durften. Mit dem Eintreten für vom NS-Staat Entrechtete und Verfolgte traf er mit der gleichgesinnten Gertrud Luckner zusammen. Im Auto, bis dieses von der Wehrmacht beschlagnahmt wurde, und hinter den gepolsterten Doppeltüren des auch über eine Hintertreppe erreichbaren Büros, besprachen die beiden die schwindenden Möglichkeiten des Helfens, wissend, daß sie auf einer vom Überflutetwerden bedrohten Insel arbeiteten. In einer ausführlichen Rückschau im „Freiburger Rundbrief“¹ zum 60. Geburtstag von Gertrud Luckner hat Karl Siegfried Ba-

* Dr. Hans-Josef Wollasch ist Leiter des Archivs des Deutschen Caritasverbandes in Freiburg.

1) XIII, Nr. 49, 26. September 1960.

der dieses Zusammengehen lebendig geschildert, das beendet wurde, als er eingezogen und Gertrud Luckner im März 1943 verhaftet wurde; zu diesem Zeitpunkt waren die meisten der badischen Juden längst deportiert. Wie Bader, so kam auch Gertrud Luckner im Juli 1945, nach ihrer KZ-Haft und einer abenteuerlichen Reise durch Nachkriegsdeutschland, wieder nach Freiburg. Während sie unverzüglich im Werthmannhaus mit dem vom Deutschen Caritasverband eingerichteten Referat „Verfolgtenfürsorge“ Hilfe für NS-Opfer anbahnte und vermittelte, engagierte er sich als politisch nicht belasteter und deshalb von der französischen Besatzungsmacht beauftragter „kommissarischer Oberstaatsanwalt“, dann als Generalstaatsanwalt in Freiburg in Prozessen gegen NS-Verbrecher, unter anderem gegen die Brandstifter an der Freiburger Synagoge.

Zu dieser politischen und sozialen „Aufräumarbeit“ rechnete er auch die Aufhellung der Umstände, die zu Gertrud Luckners Entdeckung und Verhaftung durch die Gestapo geführt hatten. Im August 1947 fuhren beide nach Düsseldorf, um aus den erhaltenen Ermittlungsakten der Gestapo Erkenntnisse und Belege für das Handeln von Gestapo-Akteuren und Caritas-Informant(inn)en zu gewinnen. Zwar gelang es dem Freiburger Generalstaatsanwalt nicht, Ermittlungsverfahren gegen von ihm Beschuldigte in Gang zu bringen. Doch verdanken wir es Karl Siegfried Bader, daß er durch die Anfertigung von Fotokopien aus den drei umfänglichen Original-Aktenbänden, die heute als verschollen gelten, der Nachwelt eine unschätzbare Quelle gesichert hat, die uns berichtet, was Gertrud Luckner im Dritten Reich für die Juden getan hat, und wie die damaligen Machthaber ihr und ihrer zahlreichen Helfer(innen) menschliches Tun bewerteten. Ein „*testimonium caritatis*“ nannte der Mitstreiter Bader, was Gertrud Luckner unter Lebensbedrohung geleistet hatte.

Die erschreckenden und bedrückenden Erfahrungen mit Antisemitismus und Judenhaß in der nationalsozialistischen Zeit führten Gertrud Luckner zu der Überzeugung, daß nur die Versöhnung und Verständigung zwischen Christen und Juden die Hoffnung auf ein friedliches Nebeneinander der Menschen zuließ. Bei ihrem konsequenten Aktivwerden in diese Richtung wußte sie sich von Freunden unterstützt. Das erste Treffen eines kleinen Kreises in Freiburg, am 16. März 1948 im Hause des Pathologen Franz Büchner (vgl. FrRu 4[1997]186,191), war dem Thema gewidmet: „Wie kann ein Gespräch im kirchlichen Raum zur Frage ‚Christentum und Judentum‘ begonnen werden?“ Es vereinte neben der Initiatorin die Teilnehmer Karl Otto Thieme, Clemens Bauer, Alois Eckert, Emil Eiffler, Bernhard Welte, Rupert Giessler,

Robert Scherer, Edith Reiß und Karl Siegfried Bader. Der dabei entwickelte Plan, eine periodische Publikation als Forum für Katholiken, Protestanten und Juden zu schaffen, wurde fünf Monate später mit der Startnummer des *„Rundbrief zur Förderung der Freundschaft zwischen dem alten und neuen Gottesvolk – im Geiste der beiden Testamente“* verwirklicht.

Bader blieb diesem Gesprächskreis um Gertrud Luckner und ihren Anliegen treu; im März 1949 prägte er die Diskussion, wie anhand der von ihm referierten Gestapo-Akten G. Luckners der „Liebeswiderstand“ dokumentiert und ein Stück Humanität durch Weiterüberlieferung festgehalten werden könne. In seinem schon erwähnten Rückblick von 1960 rechnete er es zu seinen „schönsten Erinnerungen an die überwiegend böse Zeit dieser Nachkriegsjahre“, Gertrud Luckner zu manchen Kongressen und Besprechungen begleitet haben zu dürfen. Enttäuscht durch Schwierigkeiten und Mißerfolge bei Verfahren gegen Mittäter des NS-Systems, legte Karl Siegfried Bader 1951 das Amt des Generalstaatsanwalts nieder und folgte einem Ruf als Ordinarius für Rechtsgeschichte nach Mainz. 1953 übernahm er den Lehrstuhl für schweizerische und deutsche Rechtsgeschichte an der Universität Zürich. 22 Jahre lang, bis zu seiner Emeritierung 1975, hat er dort einen Forschungsschwerpunkt der Rechts- und Landesgeschichte gestaltet, der international Ansehen genoß. Bader selbst, der über 1100 Veröffentlichungen zum Strafrecht, zur Verfassungsgeschichte, zur Rechts- und Landesgeschichte besonders des alemannischen Raumes als Lebenswerk vorzuweisen hat, erfuhr dieses Anerkanntsein nicht minder. Er war geschätztes Mitglied im Bodensee-, Breisgau-, Hegau- und hohenzollerischen Geschichtsverein, im Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte Konstanz und im Alemannischen Institut Freiburg. Die Fürstlich-Fürstenbergische Familie stützte sich auf seine Dienste als wissenschaftlicher Berater und Gutachter noch bis 1982. Die Stadt Singen am Hohentwiel, in deren Archiv er seine wissenschaftliche Korrespondenz hinterlegte, verlieh ihm die Goldene Ehrenmedaille. Für seine grundlegenden Forschungen über die Geschichte des Elztals erhielt er die Ehrenbürgerwürde der Stadt Elzach. Das Bundesverdienstkreuz 1. Klasse nahm er erst im zweiten Anlauf an, seine „Abneigung gegen durchstochene Revers“ überwindend.

Von Zürich aus hat Karl Siegfried Bader noch über viele Jahre hinweg mit Gertrud Luckner korrespondiert, bis dann die natürlichen Beeinträchtigungen der um fünf Jahre älteren Kampfgefährtin gegen Unrecht und Unmenschlichkeit auch diese Gemeinsamkeit neutralisierten. Der Informationsaustausch mit dem Archiv des Deutschen Caritasverbandes über das Wohlergehen von „Lucki“ und das Schicksal der historischen Quellen zu ih-

rer Tätigkeit während der Nazizeit begann 1987 und verdichtete sich freundschaftlich. Prof. Baders ausgeprägtes Interesse an diesen selbst erlebten Zusammenhängen von Verfolgung, Widerstand und „Wiedergutmachung“ ließ ihn noch in den ersten Septembertagen 1998 die für den Druck vorbereitete Dokumentation der Gestapo-Akten Gertrud Luckners kritisch gelesen². Am 13. September 1998 ist Prof. Dr. Karl Siegfried Bader in Zürich gestorben, zwei Jahre nach seiner Gattin, die er lange Zeit noch gepflegt hatte. Im Familiengrab in Geisingen ist er, Ehrenbürger auch dieser Gemeinde, beigesetzt. Sein unbestechliches Eintreten für Verfolgte und Opfer von Unrecht, über lange Wegstrecken an der Seite Gertrud Luckners, soll nicht vergessen sein.

- 2) H.-J. Wollasch: „Betrifft: Nachrichtenzentrale des Erzbischofs Gröber in Freiburg“. Die Ermittlungsakten der Geheimen Staatspolizei gegen Gertrud Luckner 1942-1944. (Karlsruher Beiträge zur Geschichte des Nationalsozialismus, Bd. 4, Konstanz 1999.)

Kritische Bemerkungen zu einem Schreiben der deutschen Bischöfe zum Religionsunterricht

Werner Trutwin*

Am 27. September 1996 haben die deutschen Bischöfe das Schreiben „Die bildende Kraft des Religionsunterrichts“¹ veröffentlicht, in dem es vor allem um die „Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts“ geht. In diesem Hirtenwort werden wichtige Aufgaben des Religionsunterrichts beschrieben, das Bildungspotential des Religionsunterrichts aufgezeigt, die konkreten Schwierigkeiten nicht geleugnet und die Beibehaltung der Konfessionalität des Religionsunterrichts erneut gefordert. Wenn man von der umstrittenen Frage der Konfessionalität absieht, erscheint im Grundduktus das Bild eines anspruchsvollen und zeitgemäßen Religionsunterrichts. Einzelne Passagen, z. B. zur Zivilreligion, eignen sich durchaus sogar für eine Auseinandersetzung in der Sekundarstufe II. Das bischöfliche Wort wird zur Zeit unter

* Werner Trutwin, Oberstudiendirektor a. D., Verfasser von zahlreichen Schulbüchern für den Religionsunterricht und Werken über Christentum und Weltreligionen, ist Mitglied der Arbeitsgruppe „Fragen des Judentums“ der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz sowie des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken.

1) Zitiert nach: Die bildende Kraft des Religionsunterrichts, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1996.

katholischen Religionspädagogen, Religionslehrerinnen und Religionslehrern studiert, diskutiert und in der Frage der Konfessionalität auch kritisiert. Trotz des beachtlichen Umfangs von über 80 Seiten ist erstaunlich wenig vom Judentum die Rede. Jüdisches kommt insgesamt viermal in den Blick, zweimal eher en passant, zweimal etwas ausführlicher. Der jüdische Religionsunterricht für jüdische Kinder ist einmal eher beiläufig erwähnt (21). Ein anderes Mal wird zu Recht betont, daß der konfessionelle Religionsunterricht „in ökumenischem Geist“ erteilt werden muß. Damit ist zunächst eine Öffnung zu den anderen christlichen Konfessionen gemeint. Dann heißt es: „Analoges gilt für das Gespräch mit dem Judentum und den nicht-christlichen Religionen“ (76). Hier ist ein richtiges und wichtiges Unterrichtsprinzip formuliert, das in der heutigen Schule nicht unberücksichtigt bleiben darf.

Relativ ausführlich wird als ein biblisches Beispiel für die Bildungsrelevanz des Religionsunterrichts ein Hinweis auf Jes 43,1b-3a und 49,15-16a gegeben (35). Hier ist ausdrücklich von „Israel“ und dem „Volk“ die Rede. Wie dies geschieht, läßt allerdings ratlos. Zitiert wird das Prophetenwort „Fürchte dich nicht, denn ich habe dich ausgelöst, ich habe dich beim Namen gerufen, du gehörst mir. Wenn du durchs Wasser schreitest, bin ich bei dir, wenn durch Ströme, dann reißen sie dich nicht fort. Wenn du durchs Feuer gehst, wirst du nicht versengt, keine Flamme wird dich verbrennen, denn ich, der Herr, bin dein Gott, ich, der Heilige Israels, bin dein Retter“ (Jes 43, 1b-3a). Der Kommentar dazu lautet: „Das ist unverfälscht die Stimme des Evangeliums. Sie gilt auch angesichts der Katastrophen dieses Jahrhunderts.“ Daß das Jesajawort ein ergreifendes Wort des Trostes sein kann, darf gewiß nicht bestritten werden. Aber es kann jemanden, der sich – wie Ijob – weitere Fragen nicht verbieten lassen will, auch zutiefst beunruhigen. Er wird wissen wollen, wie sich das Wort vom Feuer, das nicht verbrennt, und von der Flamme, die nicht versengt, angesichts der Schoa, in der im Feuer und in den Flammen mehrere Millionen Juden, darunter eine Million Kinder, umkamen, als Evangelium bewährt und gerade auch für das 20. Jahrhundert gilt. Eine Antwort auf diese naheliegende Frage wird mit keinem Wort angedeutet. Das furchtbare Problem scheint nicht einmal wahrgenommen zu sein. Dabei berührt es das Selbstverständnis des Judentums, wie die vielen Versuche einer jüdischen Theologie zur Schoa zeigen. Es wirft auch grundsätzliche, die Fundamente des christlichen Glaubens berührende Fragen für den katholischen Religionsunterricht auf. Es genügt nicht, das schreckliche Geschehen und das ermutigende Bibelwort nur gegenüberzustellen. In der schulischen Praxis kann sich dies nicht bewähren.

Die umfangreichste Äußerung zum Judentum erfolgt unter der Überschrift „Konfession und Ökumene“ (47). Dort heißt es: *„Wenn von Ökumene die Rede ist, dann denken wir Katholiken in Mitteleuropa zuerst an die Einheit mit den Kirchen der Reformation, erst später an die Kirchen der Orthodoxie. Selten aber denken wir an den ersten und radikalsten Bruch, der der Kirche in die Wiege gelegt ist: die Spaltung von der Synagoge. Diese Trennung aber kennzeichnet die Kirche am fundamentalsten und läßt die späteren Spaltungen erst verstehen. Auf diese offene Wunde hinzuweisen, ist deshalb notwendig, weil alle Kirchen lernen müssen, mit dieser schmerzhaften Wunde zu leben. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist auch im Religionsunterricht diesbezüglich eine Empfindsamkeit gewachsen, die für ein ökumenisches Bewußtsein außerordentlich wichtig ist. Es war eine geschichtlich umwälzende und in ihrer Bedeutung bis heute noch nicht zureichend gewürdigte Tat, als Papst Johannes Paul II. 1986 den Weg vom Vatikan zur Großen Synagoge Roms ging.“*

Erfreulich ist dieser Passus zunächst einmal deshalb, weil er anzeigt, daß Ökumene nicht auf die christlichen Kirchen begrenzt werden darf, sondern aus christlicher Perspektive auch das Judentum (hier wird nur „die Synagoge“ genannt) umfaßt. Ob die Aussage umgekehrt auch aus der Sicht des Judentums akzeptiert werden kann, sei hier dahingestellt. Bemerkenswert ist auch, daß diese Trennung als der „erste und radikalste Bruch“ in der Geschichte der Kirche bezeichnet und als „offene“ und „schmerzhaft Wunde“ empfunden wird. Sprachlich mißglückt ist sicher die Wendung von dem Bruch, „der der Kirche in die Wiege gelegt ist“. Mit keinem Wort wird darauf eingegangen, in welchen Punkten sich das Verhältnis der Kirchen zu Israel vom Verhältnis der Kirchen untereinander unterscheidet. Darum werden aus dieser jüdisch-christlichen Trennung, die zu Recht als die „am fundamentalsten“ genannt wird, keine Schlußfolgerungen für die Praxis des Religionsunterrichts gezogen, wie das im Blick auf die anderen Kirchen geschieht. Wohl wird an das Zweite Vatikanische Konzil – gemeint ist „Nostra aetate“ 4 – und an den Besuch des Papstes in der Großen Synagoge Roms erinnert. In der Tat sind beide Ereignisse Meilensteine in der langen Geschichte der Kirche mit dem Judentum, die auch den Religionsunterricht, dem dankenswerterweise eine wachsende „Empfindsamkeit“ für diese Thematik bescheinigt wird, nachhaltig beeinflusst haben.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß man froh sein muß, daß das Judentum in diesem wichtigen bischöflichen Schreiben überhaupt vorkommt. Richtige Grundprinzipien für die Behandlung des Judentums lassen sich aus diesem

Text ableiten. Aber alles in allem hat das Judentum doch nicht die Beachtung gefunden, die es haben muß, wenn die Trennung von der Synagoge als die „fundamentalste Trennung“ bezeichnet wird, welche die Kirche erfahren hat und die „die späteren Spaltungen erst verstehen“ läßt. Nicht einmal im Anhang, der wichtige offizielle Erklärungen zum Religionsunterricht nennt, sind die „Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche“² erwähnt, die am 24. Juni 1985 von der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum veröffentlicht wurden. So läßt das Schreiben bei allem guten Willen die wachsende „Empfindsamkeit“ der Kirche für das Judentum eher nur von Ferne ahnen.

2) Vgl. R. Rendtorff/H. H. Henrix (Hg.), Die Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945-1985. Paderborn ²1989, 92-103.

Die Reichspogromnacht

Erfahrungen mit einem Unterrichtsprojekt

Hans-Jürgen Zacher*

„Es geht auch nicht um Schuldzuweisung, sondern um Verantwortung für die Vergangenheit und die Zukunft.“ (Martin Stöhr)

Das Gedenken an die Reichspogromnacht vom 9. November bietet die Möglichkeit, auch Jugendliche für die Thematik dieses schrecklichen Tages zu sensibilisieren. Projekttage oder Projektwochen zu diesem Thema stehen daher in vielen Schulen auf der Tagesordnung. Junge Menschen werden angeregt und aufgefordert, durch Gespräche mit ihren Großeltern herauszufinden, was diese in der Zeit des Nationalsozialismus erlebt haben. Die zum Teil unbequemen Fragen der Jugendlichen werden jedoch nicht in allen Familien beantwortet. Dies kann, wie der folgende Beitrag zeigt, zu Ängsten, Unsicherheiten und tiefen Krisen bei den jungen Menschen führen. Daher sollten Jugendliche äußerst sensibel auf diese Thematik und das zu erwartende Schweigen vorbereitet werden. Im Folgenden werden die Erfahrungen mit einem Kurzprojekt, das im November 1997 an einer Schule durchgeführt wurde, beschrieben.

* Dr. phil. Hans-Jürgen Zacher, Dipl. Päd. für Ev. Religionslehre, Geschichte und Sport, unterrichtet an einem Gymnasium in Nordrhein-Westfalen und ist Lehrbeauftragter an der Universität Dortmund.

Zu viele haben geschwiegen ...

Als Vorbereitung wurden elementare Grundkenntnisse über das Judentum, die Geschichte der Juden sowie gemeinsame Wurzeln jüdischen und christlichen Glaubens erarbeitet. Textgrundlage der Abschlußstunde waren folgende Auszüge einer Rede von Prof. Dr. Johann Friedrich Konrad zum 50. Jahrestag der Pogromnacht. „Der Jude Jesus von Nazaret lehrte in sinngemäßer Übereinstimmung mit anderen jüdischen Meistern: Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht töten; wer aber tötet, der muß vors Gericht. Ich aber sage euch: Schon wer mit seinem Bruder zürnt, der muß vors Gericht! Wer zu seinem Bruder sagt – ‚Du Hohlkopf‘, der muß vor den Hohen Rat, und wer sagt: ‚Du Idiot‘, der muß ins höllische Feuer (Mt 5,21 f.). Das bedeutet: Diffamierung ist so schlimm wie Mord, Diskriminierung ist der Anfang des Tötens. Diese Wahrheit steht uns deutlich vor Augen, wenn wir heute an die Verbrechen vor sechzig Jahren in Deutschland denken. Jahrhunderte-lange religiöse Diffamierung und gesellschaftliche Diskriminierung, verschärft durch einen im 19. Jahrhundert einwirkenden idiotischen Rassismus, bereiteten die Untaten an den Juden vor, die zum ersten Male in ihrer ganzen Unmenschlichkeit am 9./10. November 1938 grell aufloderten. Die Verbrennungen von Synagogen und Tora-Rollen, die Entwürdigung und Mißhandlung von Menschen, das Sich-Vergreifen an fremdem Gut, waren nicht zu übersehen.“

... und schweigen immer noch

Schnell kam es zu einem lebhaften Gespräch unter den Schülern, und es wurde festgestellt, daß zwar viele Menschen die brennenden Synagogen und die gewalttätigen Ausschreitungen gegen die Juden in der Pogromnacht 1938 gesehen haben müssen, hierüber aber, aus welchen Gründen auch immer, geschwiegen haben. Gemeinsam wurde von den Jugendlichen beschlossen, „Gedanken zur Pogromnacht“ schriftlich festzuhalten, sie in einer Kleingruppe zu überarbeiten und die Arbeitsergebnisse in einem Sammelband zu dokumentieren. Die Arbeiten zeigen zum einen, daß Jugendliche sehr wohl ein Interesse an diesem Teil deutscher Geschichte haben und auch sensibel ihre Gedanken formulieren können. Im Verlauf des Projektes wurde deutlich, daß auch heute zu diesem heiklen Thema in vielen Familien immer noch geschwiegen wird. Die Erfahrungen zeigten auch, daß dieses Schweigen für die

jungen Menschen sehr belastend sein kann. So sagte ein Schüler, daß er große Probleme habe, seine Gedanken über die Pogromnacht „aufs Papier zu bringen“. Er habe sich intensiv damit auseinandergesetzt, viel gelesen und Dokumentationen im Fernsehen verfolgt. Aber je mehr er sich damit beschäftige, desto mehr beunruhigen ihn dieses Datum und die damit verbundenen Ereignisse. Schließlich erfuhr ich, daß der Großvater des Schülers bei der SS war. „Deshalb wird dieses Thema in unserer Familie auch totgeschwiegen. Mein Problem ist, daß er zur SS gehörte und diese zusammen mit der SA verantwortlich für die Verbrechen an den Juden sind. Obwohl mein Vater mir versicherte, daß mein Großvater nicht an den Verbrechen beteiligt war, wirft sich für mich die Frage auf, inwiefern er davon wußte. Mit meinem Großvater kann ich darüber nicht sprechen ...“ Wie mir der Schüler erklärte, verfolgte ihn die Unsicherheit über die Vergangenheit seines Großvaters, seit er vor einigen Jahren davon erfahren hatte. Es wurde für ihn immer dann fast unerträglich, wenn der Jahrestag sich näherte oder dieses Thema in den Medien oder der Schule behandelt wurde. Die Arbeit an dem Projekt „Reichspogromnacht“ habe ihn interessiert, aber auch sehr beunruhigt: „Ich weiß recht gut über die Pogromnacht Bescheid und, obwohl ich mir keiner Schuld bewußt sein muß, habe ich Probleme, mit diesem Thema umzugehen.“

Chance des Gespräches nutzen

Die Erfahrungen, die Jugendliche bei Gesprächen über die Zeit des Nationalsozialismus in der Familie machen, sind unterschiedlich. Besonders Männer scheinen eher Schwierigkeiten zu haben über dieses Thema zu sprechen. Eine Schülerin berichtete von ihrem Gespräch mit den Großeltern. „Meine Großmutter erzählte mir sehr viel.“ So erfuhr die Enkeltochter auch, daß die Großmutter im Zweiten Weltkrieg vergewaltigt worden sei. Von der Großmutter wurde die Chance genutzt, das generationsübergreifende Miteinander zu vertiefen und eine leidvolle Geschichte für die nachwachsende Generation persönlich erlebbar zu machen. Der Gedankenaustausch war schmerzhaft, weil die „alten Wunden wieder aufgerissen wurden“, aber es war wohl auch hilfreich und eine Erleichterung für die Großmutter, nach vielen Jahren über diese „Schattenseite“ ihrer Lebensgeschichte reden zu können. Vielleicht wurde damit auch ein Selbstheilungsprozeß in Gang gesetzt. Zumindest fand ein befreiendes Anvertrauen statt, welches die Beziehung der beiden weiter vertiefte und eine neue, bisher nicht gekannte Nähe brachte. Beim Großvater dagegen machte die Schülerin, wie auch der bereits erwähnte

Schüler, eine negative Erfahrung. Er war zu keinem Gespräch bereit, blockte ab und wollte „alles mit ins Grab nehmen“. Die Enkel können nur über die unausgesprochene Vergangenheit ihrer Großväter spekulieren. Diese beiden Großväter sind keine Einzelfälle. Das Schweigen in den Familien bewirkt eine Bruchstelle zwischen alt und jung. Das Unausgesprochene wird zumindest von der emotionalen Wirkung her an die nächste Generation weitergegeben. Die Unterlassung der Versprachlichung eines wesentlichen Teils der eigenen Lebensgeschichte kann, wie in dem o. a. Beispiel deutlich wird, zu Unsicherheit und Angst bei der jüngeren Generation führen und sogar Neurosen und psychosomatische Störungen mitbedingen. Trotz Interesse an den persönlichen Erlebnissen und Erfahrungen der Großväter, wird von vielen Jugendlichen nicht mehr nachgefragt, „... da ich mir nicht sicher bin, wie er (der Großvater) das verarbeiten würde und welche Erinnerungen ich bei ihm hervorrufen würde“. Somit schützt der Enkel den Großvater vor unangenehmen, vielleicht schmerzhaften Erinnerungen und entschuldigt dies mit der Begründung, „denn er (der Großvater) hat damals auch viel Grauen erleben müssen“. Die psychischen Auswirkungen auf den Enkel dagegen werden von dem schweigenden Großvater gar nicht oder nur unzureichend bedacht. Solange dieser „psychische Knacks“ der älteren Generation nicht geglättet ist, bleibt ein zwischenmenschlicher Riß, der auch die künftigen Lebensbereiche und die Entwicklung der jungen Menschen negativ beeinträchtigen und belasten kann.

Darüber hinaus bleibt ein entscheidendes Problempotential der deutschen Geschichte ungeklärt. Das Fehlen dieser „Alltagsgeschichten“ über die Pogromnacht und die Zeit des Nationalsozialismus ist ein großer Verlust für die Geschichtsaufarbeitung. Jedes noch so kleine „Körnchen“, jedes vermeintlich unspektakuläre Erlebnis muß zusammengetragen werden, damit aus vielen Einzelteilen das Mosaik „Geschichte des Nationalsozialismus“ gefertigt werden kann. Hierzu müssen auch unbequeme, kritische Fragen der nachfolgenden Generation erlaubt sein.

Jugend vor rechtsextremen Strömungen schützen

Die Auswirkungen des Nationalsozialismus stecken auch in der Gegenwart, häufig getarnt und für junge Menschen nicht immer leicht zu erkennen. Nicht nur eine umfassende Schul- und Bildungspolitik kann den Jugendlichen helfen, „platte Ideologien“ und geistlose Parolen zu entlarven, sie zu benennen und Gegenstrategien aufzubauen. Neben der historischen und politischen Bildung müssen die individuellen Erfahrungen der älteren Generation mit

dem Nationalsozialismus, mit dem eigenen Leid und der jeweils persönlich erlebten Geschichte dazu beitragen, die nachfolgenden Generationen vor rechtsradikalen Gefahren zu warnen und zu schützen. Ansonsten besteht die Gefahr, daß eine zur Zeit gefährliche Mischung aus Arbeitslosigkeit, Ohnmacht, Politikverdrossenheit, Orientierungslosigkeit und Zukunftsangst die Jugendlichen in die Arme rechtsextremer Strömungen treibt. Es gilt, fatale „Heilsbotschaften“ wie falsch verstandene Solidarität, schlichte und undifferenzierte Erklärungen und angebliche Lösungen bei existentiellen Lebensfragen zu demaskieren.

Die Jugendlichen haben keinen lebensgeschichtlichen Bezug zum Nationalsozialismus. Daher hat die Generation, die diese Zeit erlebt hat, die moralische Verpflichtung, ihre persönliche Geschichte, auch wenn sie noch so belastend war, zumindest ihren Kindern und Enkeln zu erzählen und auf die Gefahren des Nationalismus und deren aktuelle Auswirkungen hinzuweisen, um so präventiv einer erneuten Ansteckung entgegenzuwirken.

Juden in Ungarn

Mark Zonis*

In Ungarn hat es zu jeder Zeit Juden gegeben, aber erst mit der Erwerbung Ungarns durch die Habsburger stand ihnen der Weg dorthin offen. Laut Statistik lebten im Jahre 1735 etwa 11 600 Juden in Ungarn. 1787 waren es an die 81 000, im Jahre 1850 bereits über 340 000.¹ In seiner Reichstagsrede am 30. Januar 1939 sagte Hitler: „In der Weltstatistik des Judentums nimmt Ungarn nach den Ergebnissen der Volkszählung von 1930 mit seinen 440 000 Juden, die 5,1 % der Gesamtbevölkerung entsprechen, den vierten Platz ein. Die Verjudung der Städte erfolgte erst in den letzten 100 Jahren. Die liberalen Ideen der dreißiger und vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts zwangen jedoch die Städte, ihre Tore dem Judentum zu öffnen, das nun in Scharen dort seinen Einzug hielt. Die Folge dieser Entwicklung ist die starke Position, die das Judentum heute im Handel aller Städte inne hat. Aktuell beträgt in den Städten, Budapest ausgenommen, die Zahl der Handeltreibenden insgesamt 54 000, wovon ca. 20 000 Juden sind. Von entscheidender Bedeutung für das Juden-

* 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 lehrt er an der VHS Frankfurt.

1) EJ VIII,1089-1090.

tum und für die Judenfrage ist die Hauptstadt Budapest, wo heute mehr als 50% des Judentums lebt ... Ich will heute wieder ein Prophet sein: Wenn es dem internationalen Finanzjudentum in- und außerhalb Europas gelingen sollte, die Völker noch einmal in einen Weltkrieg zu stürzen, dann wird das Ergebnis nicht die Bolschewisierung der Erde und damit der Sieg des Judentums sein, sondern die Vernichtung der jüdischen Rasse in Europa.“² Damit hat Hitler vor der Welt die völlige Auslöschung des europäischen Judentums angekündigt. Die Vernichtungsaktionen in den okkupierten und den verbündeten Ländern waren inzwischen in vollem Gang. Bis 1945 starben ca. 565 000 ungarische Juden in deutschen Konzentrationslagern, im Arbeitsdienst oder als Opfer von Terrorkommandos. Etwa 260 000 überlebten.³ In der Folge des Aufstandes im November 1956 verließen wiederum an die 20 000 Juden das Land aus Angst vor Pogromen und neuen antisemitischen Übergriffen. Heute leben ca. 100 000 Juden in Ungarn. Die Verantwortung für die Judenverfolgung kann nicht auf die Kriegsverbrecher beschränkt werden. Ihre Last trägt die ganze Gesellschaft.

Ein schwedischer Held in Budapest

Der schlanke, etwa dreißigjährige Mann, der am 9. Juli 1944 in Budapest aus dem Berliner Zug sprang, wurde von Mitgliedern der schwedischen Delegation als Attaché Raoul Wallenberg begrüßt. Der junge Diplomat entstammte einer reichen Bankiersfamilie. Die Besorgnis der Ungarn um die von der Deportation bedrohten Juden war akut geworden. Im März 1944 hatte Hitler mit der Judenverfolgung in Ungarn begonnen und Tausende von Juden in die Vernichtungslager abtransportiert. Damit begann die zügig durchgeführte Liquidation des ungarischen Judentums. Auf Befehl von Adolf Eichmann traten Zehntausende den 240 Kilometer langen Fußmarsch in den Tod an. Wallenberg fuhr den Todgeweihten nach und konnte viertausend Personen befreien. Für die anderen Unglücklichen organisierte er mit dem Roten Kreuz Lebensmittel, warme Kleidung und Medikamente. Als die Deutschen beschlossen, sich des unbequemen Schweden zu entledigen, tauchte er unter und wirkte fortan im Geheimen. Zehntausenden von Juden rettete er das Leben. Nach 1945 verschwand er unter nach wie vor ungeklärten Umständen in der Sowjetunion.

2) Dokument 2663-PS. Hitlers Reichstagsrede vom 30. Januar 1939. Beweisstück US-268, Staatsarchiv Nürnberg. Aus: Völkischer Beobachter, Münchener Ausgabe, 1. Februar 1939, 32. Jg., S. 6. Rede Hitlers vor dem Reichstag am 30. Januar 1939. Staatsarchiv Nürnberg.

3) EJ VIII, 1105.

Das Budapester Rabbinerseminar

Der sich zuspitzende Antisemitismus war an der Rabbinerschule besonders deutlich zu spüren. Schon in den zwanziger Jahren war unter dem Horthy-Regime⁴ erstmals in Europa ein Numerus clausus für jüdische Studenten eingeführt worden. Mit der „Operation Margaret“ und der Besetzung Ungarns am 19. März 1944 wurde das Seminar konfisziert. Heute stehen die alte Rabbinerschule in der József-Körut-Straße 27, dem einstmaligen jüdischen Viertel in Budapest, und ihr Rektor, Oberrabbiner József Schweitzer⁵, vor vielfältigen Aufgaben. Auf dem Lehrplan des Seminars stehen jüdische Geschichte, biblische Geschichte, Bibelexegese, Talmud und Schulchan Aruch (Religionskodex mit Ritual- und Zivilgesetzen). Es werden wieder Rabbiner und Kantoren aus Ungarn und aus den osteuropäischen Ländern ausgebildet. Vor der Gründung der Hebräischen Universität in Jerusalem (1918) war das Budapester Rabbinerseminar die bedeutendste jüdische Hochschule Europas. Sogar Studenten aus Israel studieren dort jüdisches Recht, und Lehramtskandidaten jüdischer Abkunft erhalten eine Ausbildung als jüdische Religionslehrer.

Die Synagogen und die Gemeinden

Drei Viertel der ungarischen Juden leben in Budapest. Darüber hinaus bestehen jüdische Gemeinden in größeren Städten wie Pécs, Szeged, Győr, Miskolc und Debrecen. Es gibt mehr als 25 Synagogen mit einer entsprechenden Zahl von amtierenden Rabbinern, eine Rabbinerversammlung sowie ein orthodoxes und ein konservatives Rabbinatsgericht (Beth-Din). Über das Leben der ungarischen Juden berichtet die Zeitung „Üj Elet“ (Neues Leben) und seit kurzem ein eigener jüdischer Verlag.

Die Große Synagoge von Budapest – sie faßt 3000 Personen – wurde 1854–1859 vom Wiener Ludwig Förster im romantischen Stil errichtet. Damals diente sie einer lebendigen jüdischen Glaubensgemeinschaft. Die Mauern sind aus roten und weißen Ziegeln, die Verzierung aus Keramik. Farbige Fenster verstärken im Inneren die Raumwirkung. Neben dem Hauptgebäude befindet sich ein von Arkaden umgebenes Mausoleum, erbaut 1929–1931. Es ist die Gedenkstätte für die im Ersten Weltkrieg gefallenen zehntausend ungarischen Juden. Hier sind auch die Toten des Gettos, das nach der deutschen Okkupation 1944 eingerichtet wurde, beigesetzt. In einem weiteren Gebäude ist seit

4) Nikolaus Horthy von Nagybánya (1868–1957), ungarischer Reichsverweser von 1920–1944.

5) A. d. R.: vgl. Bericht des Oberrabbiners in d. Heft, 150 f.

1932 das Landesmuseum für jüdischen Glauben und jüdische Geschichte untergebracht. Nun gilt es, einerseits die dem Glauben der Väter entfremdeten Juden in Ungarn wieder in die Tradition einzuführen und andererseits, der Judenheit des ehemaligen Ostblocks eine Ausbildungsstätte für künftige Rabbiner zu sichern. Aber die Jahrzehnte der Nachkriegszeit haben die ungarischen Synagogen vernichtet. Die noch funktionierenden oder bereits verlassen Gebetshäuser verkünden mit ihrer Trostlosigkeit das Erlöschen einer Kultur.

Zeit zur Umkehr – Die Evangelischen Kirchen in Österreich und die Juden

Die Generalsynode der Evangelischen Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses (A. u. H. B.) in Österreich hat am 29. Oktober 1998 in Wien folgende Erklärung zum christlich-jüdischen Verhältnis veröffentlicht:

I

Am 9. November dieses Jahres jährt sich das Pogrom von 1938 gegen Juden zum 60. Mal. Dieses Ereignis veranlaßt uns evangelische Christen und Kirchen in Österreich, uns erneut mit der furchtbaren Geschichte der gezielten Vernichtung der Juden in Europa in diesem Jahrhundert auseinanderzusetzen. Der Anteil und die Mitschuld von Christen und Kirchen am Leiden und Elend von Juden ist nicht länger zu leugnen. Es ist zu erinnern an das Wort der Generalsynode aus dem Jahre 1965 und an die Grundsatzerklärung der Evangelischen Kirche H. B. aus dem Jahr 1996.

II

Mit Scham stellen wir fest, daß sich unsere Kirchen für das Schicksal der Juden und ungezählter anderer Verfolgter unempfindlich zeigten. Dies ist um so unverständlicher, als evangelische Christen in ihrer eigenen Geschichte, zumal in der Gegenreformation, selbst diskriminiert und verfolgt worden waren. Die Kirchen haben gegen sichtbares Unrecht nicht protestiert, sie haben geschwiegen und weggeschaut, sie sind „dem Rad nicht in die Speichen gefallen“ (Bonhoeffer). Deshalb sind nicht nur einzelne Christinnen und Christen, sondern auch unsere Kirchen am Holocaust/an der Schoa mitschuldig geworden. Wir gedenken in Trauer aller Verfolgten, die ihrer bürgerlichen Rechte und ihrer Menschenwürde beraubt, einer rücksichtslosen Nachstellung preisgegeben und in Konzentrationslagern ermordet wurden.

III

Die Generalsynode bittet die Israelitischen Kultusgemeinden und die Juden in Österreich, folgende Versicherung entgegenzunehmen:

- Die Evangelischen Kirchen wissen sich verpflichtet, die Erinnerung an die Leidensgeschichte des jüdischen Volkes und an die Schoa stets wachzuhalten.
- Die Evangelischen Kirchen wissen sich verpflichtet, Lehre, Predigt, Unterricht, Liturgie und Praxis der Kirche auf Antisemitismen zu überprüfen und auch über ihre Medien Vorurteilen entgegenzutreten.
- Die Evangelischen Kirchen wissen sich verpflichtet, jeglichem gesellschaftlichen und persönlichen Antisemitismus zu wehren.
- Die Evangelischen Kirchen wollen in der Beziehung zu Juden und Kultusgemeinden einen gemeinsamen Weg in eine neue Zukunft gehen.

Wir bemühen uns daher, das Verhältnis von evangelischen Christen und Juden entsprechend zu überdenken und zu gestalten.

IV

Die Entwicklung des Antisemitismus bis in die Schoa hinein stellt für uns als Evangelische Kirchen und evangelische Christen eine Herausforderung dar, die bis in die Wurzeln unseres Glaubens reicht. Der Christen Gott ist kein anderer als der Gott Israels, der Abraham in den Glauben gerufen und die versklavten Israeliten zu seinem Volk erwählt hat. Wir bekennen uns zur bleibenden Erwählung Israels als Gottes Volk. Diesen „Bund hat Gott nicht gekündigt“ (Martin Buber). Er besteht bis ans Ende der Zeit. Im Johannes-evangelium lesen wir als Gottes Wort: „Das Heil kommt von den Juden“ (Joh 4,22). Gott selbst ist das Heil, das er seinem Volk gegeben hat und das er im Juden Jesus, den wir als den Christus bekennen, über alle ausbreitet. Denn Gott „will, daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (1 Tim 2,4). Die Auseinandersetzungen über die Bedeutung Jesu und des Evangeliums im Neuen Testament dürfen nicht antijüdisch mißbraucht werden. Die Tatsache, daß sie unter Juden ausgetragen worden sind, wurde durch die heidenchristliche Gemeinde verdrängt. Die Kirche fühlte sich allein zum Gottesvolk erwählt und behauptete die Verwerfung Israels. Seither durchziehen antijüdische Ausschreitungen die gesamte Kirchengeschichte. Uns evangelische Christen belasten in diesem Zusammenhang die Spätschriften Luthers und ihre Forderung nach Vertreibung und Verfolgung der Juden. Wir verwerfen den Inhalt dieser Schriften.

Der biologische und politische Rassismus des 19. und 20. Jahrhunderts konnte sich des christlichen Antijudaismus als religiös-ideologischer Bestäti-

gung bedienen. Dagegen gab es in unseren Kirchen kaum Widerstand. Es haben sich vielmehr auch evangelische Christen und Pfarrer an der antisemitischen Propaganda beteiligt. Nahmen sich die Kirchen verfolgter Juden an, dann vorwiegend der getauften. Diese unsere belastete Vergangenheit verlangt nach einer Umkehr, die die Auslegung der Heiligen Schrift, die Theologie, die Lehre und die Praxis der Kirche umfaßt.

V

Wenn wir Christen die Bibel beider Testamente als Einheit lesen, ist die jüdische Auslegung der Hebräischen Bibel, unseres Alten Testaments, mitzuhören, wohl wissend, daß für Juden das Neue Testament keine Heilige Schrift ist. Unterschiede des Schriftverständnisses können in gegenseitiger Achtung ausgehalten werden. „Die biblischen Hoffnungssymbole sind ein Anstoß zum gemeinsamen Bemühen um die Gestaltung einer Welt in Gerechtigkeit und Frieden“ (Ökumenische Versammlung Erfurt 1996). Es ist zu bedenken, daß das Neue Testament – das Jesus Christus als den Erlöser der Welt verkündet – vor allem von Juden geschrieben worden ist. Unser Herr Jesus Christus war nach Herkunft, Bildung und seinem Glauben an Gott Jude und ist als Jude zu verstehen. (A. d. R.: vgl. FrRu 3 [1996] 296-274.)

Laut Beschluß der Ökumenischen Versammlung in Erfurt 1996 muß die christliche Verkündigung lernen, „das Judentum als eine dem Christentum bereits vorauslaufende und mit ihm gleichzeitig existierende lebendige und vielfältige Größe zu erkennen. Das verbietet jede triumphalistische Überheblichkeit.“ In der „Erklärung zur Begegnung zwischen lutherischen Christen und Juden“ aus dem Jahre 1990 wird die Einsicht gefordert, daß Gott selbst seine Menschen sendet. Diese „missio dei“ lehrt die eigenen Möglichkeiten und Aufgaben zu verstehen. „Gott ermächtigt zum gegenseitigen Bezeugen des Glaubens im Vertrauen auf das freie Wirken des Geistes Gottes; denn er entscheidet über die Wirkung des Glaubenszeugnisses und über das ewige Heil aller Menschen. Er befreit von dem Zwang, alles selbst bewirken zu müssen. Aus dieser Einsicht heraus sind Christen verpflichtet, ihr Zeugnis und ihren Dienst in Achtung vor der Überzeugung und dem Glauben der jüdischen Gesprächspartner wahrzunehmen.“

Da der Bund Gottes mit seinem Volk Israel aus lauter Gnade bis ans Ende der Zeit besteht, ist Mission unter den Juden theologisch nicht gerechtfertigt und als kirchliches Programm abzulehnen. Der Dialog der Christen mit dem Judentum, in dem sie wurzeln, ist grundsätzlich zu unterscheiden von einem Dialog der Christen mit anderen Religionen.

Vor 50 Jahren wurde der Staat Israel gegründet. Wir wünschen ihm Gerechtigkeit und Frieden. Wir hoffen und beten, daß dieser Staat mit seinen Nachbarn – insbesondere mit dem palästinensischen Volk – in gegenseitiger Achtung des Heimatrechtes einen sicheren Frieden findet, so daß Juden, Christen und Muslime friedlich zusammenleben können. Wir schließen uns bewußt der Empfehlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich an, den 17. Januar, den Tag vor dem Beginn der Weltgebetswoche für die Einheit der Christen, als Tag der Verbundenheit mit dem Judentum zu begehen und dabei das jüdische Volk in die Fürbitte einzuschließen.

Das besondere Buch

Michael Wise/Martin Abegg (Jr.)/Edward Cook, **Die Schriftrollen von Qumran**. Hg. A. Läßle. Pattloch-Verlag, Augsburg 1997. 544 Seiten.

In 149 Texten ist das Arsenal der nichtbiblischen Qumran-Schriften erschlossen. Es ist eine verdienstliche und finanziell erschwingliche Edition dessen, was aus ehemals wahrscheinlich 800 Schriftrollen übrigblieb. Der durch zahlreiche Publikationen, zumal in der Religionslehrerschaft bekannte Herausgeber Läßle hat selbst einen Beitrag verfaßt (Christliches in Höhle 7?). Wer die drei Taschenbücher von Johann Maier (1995-96) (vgl. FrRu 4[1997]57-59) oder den umfassenden Qumran-Schriftenband (englisch) von F. García Martínez (1994) zur Hand hat, ist gut beraten, gelegentlich einen Blick in diese Parallel-Editionen zu tun. Wenn auch die unübertroffene Edition von Maier den obersten Platz einnimmt, so müssen an dem Patmos-Buch besonders die Einleitungen und Zwischengliederungen zu den Texten gelobt werden. In dieser Ausführlichkeit, in der Sicherheit, wie die Bezüge zur Bibel und zur Zeitgeschichte hergestellt sind, gibt es m. E. noch nichts Vergleichbares. Das Buch wird wohl auf lange Zeit ein Hand- und Nachschlagbuch zum Thema Qumran bleiben.

In der neuen These der Verfasser wird vertreten, die Lobrede auf König Jonathan (4Q 448, Text 106) und besonders der Pescher Nahum (Text 25) sowie das Sektierer-Manifest (Text 94) bewiesen, daß der Gegensatz zwischen Qumran und Jerusalem mit den dort als Könige und Hohepriester regierenden Has-

monäern im Fall von Alexander Jannai (103-76 v. Chr.) nicht bestand. Jedenfalls lieferte Alexander Jannai nicht den Grund zur Abtrennung/Absetzung. Aber: die Abtrennung ist dokumentiert (Text 94,14Q MMT,373), sie weist freilich in eine andere Richtung. Der Grund seien die Pharisäer unter Salome Alexandra (76-67 v. Chr.) bzw. unter ihren Söhnen in den Wirren des Bürgerkriegs bis zur Besetzung Jerusalems durch die Römer (63 v. Chr.). Die Pharisäer wären also die eigentlichen Gegenspieler der Qumran-Leute! Der „Frevelpriester“ (Hyrkan II.) und auch der „Lehrer der Gerechtigkeit“ (1QpHab 5,10 u. 8 f.) würden demnach ins 1. Jh. v. Chr. gehören (49). Die Kittim (Römer) vollziehen das Strafgericht an Efraim; Israel wird übergeben. So 4Qp-Nah Fragm. 3-4, Kol 1,12.¹

Die neue Sicht der Dinge bräuchte an den bisherigen, zumal theologischen, Einblicken in die Frömmigkeit der Qumran-Leute nichts zu ändern. Sie besitzen einen vom üblichen abweichenden 364-Tage-Kalender, organisieren sich gemäß dem im Pattloch-Buch sogenannten „Grundgesetz einer Sektengemeinschaft“ (säräk ha-jachad Text 5). Ihre Psalmen (hodayot Text 3), worunter Klaus Berger auch Abschnitte aus anderen Texten, z. B. aus der Kriegsrolle (Text 8) faßt, wurden bereits 1994 in einer ansprechenden Übersetzung publiziert (vgl. FrRu 2[1995]214-216). Die Eschatologie von Qumran, u. a. greifbar in Text 8, ist gekennzeichnet durch die Erwartung eines Messias aus Aaron (priesterlich) und eines Messias aus David (königlich). Wie der Anhang zum Grundgesetz, die „Gemeindeordnung für das Israel der Endzeit“ (Text 6) belegt, wird die Ankunft des „Messias von Israel“ aber erst noch erfolgen (1Q 28a II 12). Die eine Übersetzungsvariante von M. Wise, daß Gott den Messias zeugt (163), ist von J. Maier zugunsten der zweiten Variante verworfen worden. Maier übersetzt: „Wenn sich zusammenfindet (nicht: Gott geboren werden läßt) der Gesalbte mit ihnen.“ Die in diesem Zusammenhang noch vor drei Jahren ventilierte These vom tötenden oder getöteten (!) Messias (4Q 285 Text 59), (vgl. FrRu 2[1995]118) ist somit vom Tisch. In der Erläuterung zum Text 59 (Krieg des Messias) liest man, daß „der führende Vertreter der Interpretation vom sterbenden Messias, Robert Eisenman(n), öffentlich widerrufen und erklärt hat, er habe eigentlich nie wirklich daran geglaubt“ (308). Es bleibt dabei, daß der Messias, entsprechend dem Zitat aus Jes 11,4, „den Gewalttäter ... den Schuldigen mit dem Hauch seines Mundes“ tötet (1Q 285 Fragm. 5,4).

Zur Gesamtanlage der Texte kann hier nur ein begrenztes Urteil abgegeben werden. In jedem Fall ist der Bestand an Dokumenten mit den 149 Texten zur

1) Vgl. auch Text 26 sowie die Damaskusschrift (Text 1).

praktischen Arbeit erfaßt.² Es war wohl da und dort ein Ermessensurteil, den einen oder anderen Text, trotz seiner fragmentarischen Gestalt, ins Buch aufzunehmen. So sind z. B. die Loblieder, gerade wenn die 27 Kolumnen durch Fragmente aus 4Q 427-432 ergänzt sind, teilweise verstümmelt. Übrigens ist die Kolumnen-Anordnung der Loblieder im Buch nicht mehr die der Ausgabe von Eduard Lohse (1986), was das Auffinden des Originaltextes erschwert. Eine Synopse der deutschsprachigen Übersetzungen, etwa der Loblieder, zeigt, wie weit wir noch von einem Standard-Text entfernt sind.

Die Tempelrolle aus Höhle 11 nimmt in der Übersetzung 32 Seiten ein. Auch Maier hat seine erste Ausgabe der Tempelrolle (1978) jetzt verbessert (Bd. I). Die Umdeutung der Vorschrift über das „ans Holz hängen“ (Dtn 21,22 f.) im Fall des Volksverrätters ist festzuhalten (Kol 64,10 f.). Bei der Übersetzung, so gelungen sie im allgemeinen ist, findet sich manchmal der gravierende Mangel, daß die theologisch erforderte Kompetenz z. B. in der Opferterminologie nicht vorhanden ist. Bei dem Opferritual des Versöhnungstages (Lev 16) kommen bei der entsprechenden Stelle in der Tempelrolle unpräzise Ausdrücke vor wie Ziege statt Ziegenbock (Kol 26,11), obwohl der Terminus Ziegenbock in Kol 17,14 richtig verwendet ist. Das „Wedeln“ der Gerstengabe (480, Einl. zu Kol 18) und „Getreideopfer“ (statt Speiseopfer) sind nicht geläufige Termini. Die „Schandtaten“ der Kinder Israels (485) gehen wohl auch auf die nicht fachmännische Übersetzung zurück – es muß „Verschuldungen“ heißen oder „Freveltaten/Sünden“. Die Liste der Korrekturen kann in der Hinsicht noch angereichert werden: Alexander Jannai wird einmal mit Alexander dem Großen (45) verwechselt, es muß Rabbinen, nicht Rabbiner heißen (z. B. 52), das Gesetz lag nicht in der Arche (sic!), sondern in der (Bundes-)Lade (73). Ein Neuling ist ein Novize (140 u. ö.), eine Zeit der Anwartschaft ist besser mit „Noviziat“ übersetzt. Turnus (Turnusse) ist im Deutschen eher als Dienstabteilung (so Maier) zu verstehen (169). Der Wiederaufbau des Tempels war im 6. Jh., nicht im 5. Jh. (197). Daß Jesus von Nazaret Ansprüche auf eine „über-menschliche“ Herkunft von seinen Zeitgenossen abgelehnt hätte, müßte das Vorhandensein der Ansprüche erst beweisen. Der Verweis auf Joh 10,33 kann den Beweis nicht erbringen (286). Salome

2) Die Texte aus Höhle 4 sind bei Maier in einem Extraband mit 741 Seiten untergebracht. Bei dem Dokument 4Q 521 (messianische Apokalypse) Text 122 wurde der Streit, ob das Wort „Messias“ singularisch oder pluralisch zu lesen ist, von den Amerikanern unter sich ausgemacht. Es ist singularisch zu lesen. Vgl. dagegen H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1996, 50 und J. Maier, *die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*, Bd. II. München 1995, 683 und FrRu 2 [1995] 114-117. Vgl. auch S. 136 f. i. d. Heft.

Alexandra starb nicht 63, sondern 67 v. Chr. (332). Text Nr. 48 und Text Nr. 80 sind gleich betitelt. Diese Korrekturen sollen freilich den Glanz dieses Buches nicht trüben.

Alwin Renker

Bücherschau

Wolfgang Benz (Hg.), **Jahrbuch für Antisemitismusforschung** 4. Herausgegeben für das Zentrum für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin. Campus-Verlag, Frankfurt/New York 1995. 360 Seiten.

Dieser 4. Band bietet, wie seine Vorgänger, ein breites Spektrum von Beiträgen. Der umfangreichste Teil „Antisemitismus und Rechtsextremismus“, enthält sieben Einzeldarstellungen. Drei davon sind historisch orientiert. Die kanadische Historikerin *Mary Minty* untersucht in *Responses to Medieval Ashkenazi Martyrdom (Kiddush ha-Schem) in late Medieval German Christian Sources* anhand mittelalterlicher deutscher Quellen, wie christlicherseits das Phänomen des „Kiddush ha-Schem“ wahrgenommen wurde und wie dies die Vorstellung vom Judentum beeinflusst hat. *Mona Körte* befaßt sich mit der „literarischen Obsession“ der Ahasverdichtungen in der Literatur des 19. Jahrhunderts zur Gestalt des „ewigen Juden“. *Axel Schildt* untersucht in *Radikale Antworten von rechts auf die Kulturkrise der Jahrhundertwende* die Entstehung einer „Neuen Rechten“ in der Gesellschaft des Kaiserreichs bis in die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg. Die Darstellung hätte noch schärfere Konturen durch die Beiziehung zeitgenössischer jüdischer Literatur erhalten können. Zwei empirische Sozialstudien vermitteln Einblicke in die Situation der neuen Bundesländer: *Struktur und Ausmaß des Antisemitismus in der ehemaligen DDR* und *Wie sympathisch sind uns die Juden?*, eine Untersuchung der Einstellung deutscher Studenten in West und Ost. Dem sozialpsychologischen Phänomen des „demonstrativen Nationalstolzes“ widmet *Michael Kohlstruck* die Abhandlung *Ich bin stolz, ein Deutscher zu sein*. Die Untersuchung von *Juliane Wetzels* über *Antisemitismus und Rechtsextremismus in Italien* weist auf Unterschiede, Analogien und Beziehungen des „Movimento Sociale Italiano“ und der „Neuen Rechten“ zur deutschen Szene hin.

Der zweite Abschnitt, „Minoritätenkonflikte“, bringt mit dem Aufsatz *Polizei und Presse* eine Untersuchung zum Antiziganismus am Beispiel der Berichterstattung über Roma und Sinti. Die Verarbeitung von Polizeipressemitteilungen in lokalen Tageszeitungen in den Regionen Dortmund, Köln, Mainz/Wiesbaden und Darmstadt gibt *Irina Bohn*, *Franz Hamburger* und

Kerstin Rock Anlaß zu der Schlußfolgerung, daß die „tatsächliche Durchsetzung des verfassungsmäßigen Diskriminierungsverbots mehr als überfällig“ ist. Den umfassenden Komplex des deutschen Staatsbürgerrechts und Ausländerrechts untersucht der Staats- und Verwaltungsrechtler Professor *Hans-Peter Schneider* in *Rechtsprobleme des solidarischen Zusammenlebens mit Ausländerinnen und Ausländern*. Schneider spricht sich darin für grundlegende Reformen aus und bemerkt abschließend, daß rechtliche Regelungen zwar wenig an der tatsächlichen Einstellung der Bevölkerung ändern könnten, aber doch „nicht unerheblich zur Bewußtseinsbildung und Bewußtseinsveränderung“ beitragen.

Der dritte Abschnitt, „Nationalsozialismus, Verfolgung, Holocaust“, umfaßt drei Beiträge, von denen besonders die Untersuchung von *Cornelia Esser* über *Die Alchemie des Rassenbegriffs und die Nürnberger Gesetze* Beachtung verdient. Er dekuviert nachhaltig den wissenschaftlichen Obskurantismus rasenbiologischer Denkmuster. Ein bisher kaum wahrgenommenes Phänomen, wie der nationalsozialistische Justizapparat auf Äußerungen der Bevölkerung über Kenntnisse vom Genozid an den Juden reagiert hat, wird mit aufschlußreichen Fallbeispielen von *Bernward Dörner* in der Abhandlung *Justiz und Judenmord* dargestellt. Den Einsatz deutscher Polizeikräfte untersucht *Jürgen Matthäus* in seinem Beitrag *Reibungslos und planmäßig: Die zweite Welle der Judenvernichtung im Generalkommissariat Weißruthenien (1942-1944)*. Drei Buchbesprechungen stellen neuere Arbeiten zur Geschichte des amerikanischen Antisemitismus, neuere Literatur zum Thema „Revisionismus“ und ein Lesebuch zum jüdischen Widerstand vor. Schließlich dokumentiert der Band die *Denkschrift über die Behandlung der Juden in der Reichshauptstadt auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens* vom Mai 1938, die von der Berliner Gestapo für Goebbels ausgearbeitet worden war. Der Band schließt mit einem Bericht über *Anti-Semitism in Hungary 1990-1994*.

Gottfried Mehnert

Hedwig Brenner, **Jüdische Frauen in der bildenden Kunst**. Ein biographisches Verzeichnis. Herausgegeben von Erhard Roy Wiehn. Hartung-Gorre-Verlag, Konstanz 1998. 236 Seiten.

Zum 50-Jahr-Jubiläum des Staates Israel hat Hedwig Brenner zeitgerecht ein Verzeichnis von 199 jüdischen Künstlerinnen herausgegeben, kurze Biographien bekannter und unbekannter jüdischer Malerinnen, Bildhauerinnen und Textilkünstlerinnen, mit einer allerdings sehr kursorischen Erwähnung von Arbeitsweise und Stilrichtung. Die einzige Gemeinsamkeit dieser Frauen –

ihre Zugehörigkeit zum Judentum – ist sehr unterschiedlich. Manche sind religiös, viele gleichgültig, einige von anderen Religionen (Zen, Christentum) angezogen. Sie stammen zum größten Teil aus Osteuropa. Viele leben in den Vereinigten Staaten, wohin ihre Eltern oder sie selber geflohen waren.

Mädchen und Frauen hatten es in Osteuropa im Shtetl und in orthodoxen Familien schwer, ihr Talent wahrzunehmen und zu entfalten. Einmal aufgrund der Tradition, daß Frauen sich nur um Haus und Kinder zu kümmern hatten und zum anderen auch wegen des biblischen Bilderverbots. Doch der Drang, sich malerisch auszudrücken, war oft so stark, daß diese begabten Frauen nicht widerstehen konnten. Einige von ihnen, besonders in Westeuropa und den USA, wurden von ihren Eltern auch gefördert und erhielten hochkarätigen Unterricht bei großen Meisten wie Matisse und Chagall, so z. B. Anna Andersch-Marcus (Yeruham, Israel), die dann auch bereits in Deutschland bekannt wurde. Nach dem Krieg erhielt sie Aufträge der britischen Besatzungsmacht und hatte mit ihren Kirchen- und Synagogenfenstern Erfolg. Sie war auch auf vielen namhaften Ausstellungen in Europa und seit 1986 in Israel vertreten. Andere versuchten von Freunden zu lernen oder durch „learning-by-doing“. Die Holocaust-Überlebenden fanden später weltweit Anerkennung, vor allem natürlich in Israel. Ihre Werke haben in Museen und Privatsammlungen Eingang gefunden. Die Stilrichtung der Künstlerinnen ist überaus verschieden und eigenwillig und zeugt von der Individualität der Persönlichkeiten.

Das Vorwort (Margarita Pazi s. A.), die kurze Einführung in die „Charakteristika jüdischer Künstlerinnen“ (H. Brenner) und die „Pionierarbeit für jüdische Künstlerinnen“ (E. R. Wiehn) sind aufschlußreich. Das Nachwort (Pnina Navè Levinson s. A., vgl. FrRu 6[1999]67) geht auf das „Bilderverbot“ in der Bibel ein. Leider enthält das Buch nur wenige Abbildungen, wo doch gerade Bildmaterial in einem Buch über Malerinnen wichtig wäre.

Eva Auf der Maur

Ignatz Bubis/Peter Sichrovsky, **„Damit bin ich noch längst nicht fertig“**. Autobiographie. Campus Verlag, Frankfurt/Main 1996. 292 Seiten.

Spannend und interessant ist, was diese Biographie von anderen Biographien unterscheidet, die von Juden in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts verfaßt wurden. Ignatz Bubis, geboren in Breslau, aufgewachsen in Polen, überlebte die Verfolgung der NS-Diktatur und entschied sich dann – trotz allem – in Deutschland, dem Land der Mörder beinahe seiner gesamten Familie, zu bleiben, als Deutscher in Deutschland. Bubis schreibt allerdings auch, daß das gar

nicht so einfach war und ist. Seine Schilderungen von Begebenheiten, in denen er sogar von hochrangigen Politikern nach „seinem israelischen Botschafter in Bonn“ befragt wurde, oder wo man sich bei ihm nach „seinem Staat Israel“ erkundigte, sind nur kleine Beispiele dafür. Bubis reagiert darauf stets mit Humor, die ernste Tatsache aber läßt sich nicht verleugnen: Es wird noch einige Zeit vergehen, bis jüdische Deutsche wirklich voll und ganz und in aller Normalität als Deutsche gelten werden, nach der Formel: „*Wir sind deutsche Staatsbürger mit allen Rechten und Pflichten – und jüdischem Glauben.*“ Das ist das Anliegen dieser Biographie: einen Beitrag zur Normalität der deutschen Juden zu leisten, gerade auch für jene, die nach dem Holocaust mit schlechtem Gewissen in Deutschland geblieben sind. Natürlich geht es Bubis auch darum, seine durchaus bewegte Lebensgeschichte zu erzählen: seine Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus, sein Überleben nach dem Überleben, seine berufliche Karriere, sein Protest gegen das Fassbinder-Stück *Der Müll, die Stadt und der Tod*, schließlich sein Engagement in der F.D.P., für die Frankfurter jüdische Gemeinde und dem Zentralrat der Juden in Deutschland. In dem Abschnitt *Fremdenfeindlichkeit und Antisemitismus* setzt sich Bubis mit seiner ihm eigenen Sensibilität mit den Phänomenen der Ausländerfeindlichkeit, des Antisemitismus und der Fremdenfeindlichkeit auseinander. Seine zentrale Aussage lautet: „Nach meiner Auffassung gibt es in Deutschland kaum ... Ausländerfeindlichkeit: Niemand ist einem Schweizer, Österreicher oder Australier gegenüber feindlich eingestellt. Das, was als ‚Ausländerfeindlichkeit‘ bezeichnet wird, ist genau genommen eine Fremdenfeindlichkeit, die sich gegen Menschen richtet, die uns fremd vorkommen, sei es, weil sie einer fremden Kultur angehören, eine fremde Sprache sprechen oder sich äußerlich unterscheiden. Ob es sich hier um Deutsche oder Ausländer handelt, spielt überhaupt keine Rolle. Für einen Teil der Gesellschaft zählen auch Behinderte zu den ‚Fremden‘, die man nicht mag, weil sie anders sind.“

Herbert Winklehner

Lena Cansdale, **Qumran and the Essenes**. A Re-Evaluation of the Evidence, TSAJ 60. Mohr, Tübingen 1997. 232 Seiten.

Seit den Anfängen der Qumranforschung haben die Wissenschaftler die Texte aus den Höhlen am Toten Meer einerseits mit der Siedlung von Qumran verbunden, in deren unmittelbarer Nähe die meisten der Höhlen liegen. Andererseits entstand bald ein Konsens unter den Gelehrten, daß Schriften und Siedlungen mit den *Essenern* zu tun haben mußten. Vom römischen Gelehrten Plinius, dem jüdischen Philosophen Philon und dem jüdischen Historiker Jo-

sephus wurden die Essener in recht unterschiedlicher Weise beschrieben. Lena Cansdale versucht im vorliegenden Buch die Gründe, die zu diesen Schlüssen geführt hatten, einer Prüfung zu unterziehen und der These vom essenischen Ursprung der Schriften in Qumran eine eigene gegenüberzustellen. Ihre Argumentation ist dabei in zwei Teile gegliedert.

Im ersten Teil ihrer Arbeit befaßt sie sich mit dem Befund der antiken Texte bezüglich der Essener, den sie mit dem Inhalt der Schriftrollen von Qumran vergleicht. Dann unterzieht sie vor allem die archäologischen Forschungen von Roland de Vaux einer eingehenden Analyse. Cansdale kommt dabei zu dem Schluß, daß die Schriftrollen selbst ein weites Spektrum von Vorstellungen verraten, die nicht mit dem übereinstimmen, was die antiken Autoren den Essenern zuschreiben. Zudem verweist sie auch auf die Inhomogenität der Texte selbst. Daraus schließt sie, daß die Schriftrollen nicht von den Essenern stammen können. Dieser Befund wird für Cansdale aus der Bewertung der archäologischen Funde bestätigt. Danach ist es unwahrscheinlich, daß die Siedlung von Qumran eine monastische Siedlung zölibatärer und monastisch lebender ‚Essener‘ war. Vielmehr legen neue Forschungen die Vermutung nahe, daß die Siedlung zunächst eine Festung war, die in den letzten Jh. v. Chr. und im ersten Jh. n. Chr. als Handels-, Gewerbezentrum und möglicherweise als Spital gedient hat, das wahrscheinlich vom priesterlichen Jericho aus geleitet wurde. Diese engen Kontakte zur Priesterschaft von Jericho und vermutlich auch von Jerusalem war der Grund dafür, daß hier ein Teil der Bestände priesterlicher Bibliotheken in Sicherheit gebracht wurden.

Das Buch bietet einen informativen Einblick in die Diskussion um die Funde in Qumran und in die Probleme der Zuordnung der Texte vom Toten Meer. Es leidet aber vor allem im ersten literarischen Teil daran, daß es die Berichte Plinius', Philo und Josephus' als Augenzeugenberichte deutet. Roland Bergmeier hat dies in seiner Studie von 1993 zu den Essener-Berichten des Josephus widerlegt. Er hat gezeigt, daß Josephus' Texte zu den Essenern auf teilweise hellenistisch geprägten Quellen beruhen. Auch Hartmut Stegemanns Aufsatz zu einer modifizierten Essener-Theorie sollte in einer solchen Revision nicht fehlen. Ich hätte mir auch eine differenziertere Analyse der Texte aus Qumran erwartet, die in ihrer literarischen Eigenart nicht gewürdigt werden. Es herrscht ja seit längerer Zeit ein Konsens in der Forschung, daß die Bibliothek von Qumran auch ältere Literatur enthielt, die nicht von den Verfassern der ‚Sektenschriften‘ stammten. Diese Texte hatten aber offensichtlich für die Gemeinschaft, die sie später tradierte, eine hohe Autorität. Differenzen in den Texten können deshalb auch historisch begriffen werden.

Hans A. Rapp

Edith-Stein-Jahrbuch 1995, Band 1. **Die menschliche Gewalt.** Echter-Verlag, Würzburg 1995. 368 Seiten.

Der vorliegende Band offenbart die Crux von Jahrbüchern: sie wollen zuviel und scheitern an der mangelnden Stringenz der eigenen Konzeption. Heraus kommt schließlich ein ‚Gemischtwarenangebot‘, das bezeichnenderweise Hochwertiges neben Fragwürdigem und Tiefgehendes neben Zufälligem zu vereinen scheint.

In dem mit neun Beiträgen umfangreichsten Teil des Jahrbuches wird das Schwerpunktthema der Gewalt aus der Sicht unterschiedlicher Disziplinen zu beleuchten versucht. *Jean Sleiman* schreitet in seinem Beitrag den Weg vom „gewaltigen Heiligen zur geheiligten Gewalt im Koran“ ab und unterstreicht die seines Erachtens im Islam eher überwiegenden Aspekte Gewalt fördern-der oder zumindest sie rechtfertigender Tendenzen. Dem Verhältnis von „Gewalt und Friede im Buddhismus“ widmet sich *Erhard Meier*. Völlig unverständlich und eine im Grunde unentschuldbare Schieflage ergibt sich jedoch durch die Tatsache, daß zwar das Verhältnis von Gewalt und Religion im Islam und Buddhismus beleuchtet wird, nicht jedoch im Christentum, in dessen europäisch-abendländischem Kontext immerhin die in Quantität und Qualität schlimmsten Gewaltexzesse der Menschheitsgeschichte zu verzeichnen sind. Verstärkt wird diese Schieflage noch durch den Umstand, daß der einzige das Christentum tangierende Beitrag in diesem Zusammenhang das christliche Martyrium behandelt, womit das Christliche allein als Opfer von Gewalt, nicht aber als Ausübende von Gewalt ins Blickfeld gerät. Unabhängig davon stellt der Beitrag von *Camilo Maccise* „Gewalt und martyriales Zeugnis“ einen der Höhepunkte des Bandes dar, indem er faszinierend und eindrucklich das christliche Verständnis vom Martyrium im Sinne einer politischen Theologie und Theologie der Befreiung neu interpretiert.

In einem sehr lesenswerten Beitrag arbeitet *Dieter Ulich* die äußerst fragwürdigen Legitimierungsversuche gewalttätigen Handelns in der modernen Soziobiologie und Verhaltensforschung heraus, während die bekannte Islamforscherin *Annemarie Pieper* „Utopien der Gewaltlosigkeit“ nachgeht und *Bettina Meier-Kaiser* Konzeptionen einer „Erziehung zum Frieden“ unter „Rückbesinnung auf Maria Montessori und Rudolf Steiner“ vorstellt. In seiner philosophischen Redseligkeit eher ärgerlich ist der Beitrag von *José Sanchez de Murillo*, der eine an Edith Stein anknüpfende „Tiefenphänomenologie der menschlichen Gewalt“ zu entwickeln sucht. Insbesondere aus christlich-jüdischer Perspektive betrachtet findet man hier Bemerkungen, die mehr als fragwürdig sind. Wenn Murillo Auschwitz vornehmlich als „symbo-

lischen Namen“ betrachtet, der die „Tragödie des sich selbst kreuzigenden Menschen vor Augen ruft“ (79), anstatt sehr genau zu unterscheiden, wer – wenn überhaupt – hier „gekreuzigt“ wurde und wer „gekreuzigt“ hat; wenn er Edith Stein vornehmlich als „Herausforderung des Judentums“ benennt, ihr Lebensschicksal aber nicht ebenso sehr als Herausforderung des Christentums begreift; und wenn er schließlich meint, kritisch fragen zu müssen: „Verdrängen viele der jetzigen Opfer nicht aber auch, daß sie einst kriminelle Machthaber waren?“, um daraus zu folgern: „Wir sind alle gleich ohnmächtig angesichts der tiefen Wurzeln der Unberechenbarkeit unseres Daseins“ (82) – so bereitet er in pseudophilosophischem Gestus einer Philosophie den Weg, die ihre letzte Weisheit darin zu finden scheint, daß nachts alle Katzen grau sind.

Neben dem erwähnten Beitrag von Maccise liegen die Stärken und Höhepunkte des vorliegenden Bandes zweifellos in jenen Beiträgen, die sich unmittelbar auf Edith Stein konzentrieren. Dies gilt für *Elisabeth Ströker*, die in ihrem umfangreichen und informativen Aufsatz das Bild Edith Steins als Phänomenologin, als „Schülerin, Mitstreiterin und Interpretin Edmund Husserls“ nachzeichnet, wie auch für vier weitere Beiträge aus der Edith-Stein-Forschung, von denen wiederum das von *John Sullivan* hier erstmals publizierte, bislang „noch unveröffentlichte Übertrittsgesuch Edith Steins an den Hl. Stuhl“ von besonderem Interesse sein dürfte.

Der spannendste und ertragreichste Beitrag des Jahrbuches ist die von *Reinhard Körner* vorgelegte, glänzende Dokumentation „Sag mir, was mich leiden läßt! Der Streit um das Karmelitinnenkloster in Auschwitz“. Unter anderem auf der Grundlage des bisher unveröffentlichten Schriftverkehrs jüdischer und kirchlicher Organisationen und Persönlichkeiten mit dem Generalat des Teresianischen Karmel in Rom, entfaltet Körner Genese und Verlauf dieser über Jahre hinweg den christlich-jüdischen, insbesondere katholisch-jüdischen Dialog belastende Auseinandersetzung. Im Grunde handelt es sich hier um den eigentlichen Hauptbeitrag zum Thema „Gewalt“, zeigt doch der von Körner mustergültig dokumentierte Verlauf dieses Konflikts und die von ihm zitierten Stellungnahmen christlicher und jüdischer Persönlichkeiten und Institutionen exemplarisch auf, wie grundverschieden die Sichtweisen, das Verständnis und der Umgang mit Auschwitz – und mithin das Verständnis und der Umgang mit der bislang extremsten Ausformung von Gewalt – von christlicher und jüdischer Perspektive aus gesehen wird. Im Guten wie im Schlechten zweifellos ein Lehrstück christlich-jüdischer Begegnung und ‚Vergegnung‘.

Christoph Münz

Roland Gradwohl/Dieter Petri/Jörg Thierfelder/Rolf Wertz, **Grundkurs Judentum**. Materialien und Kopiervorlagen für Schule und Gemeinde. Calwer Verlag, Stuttgart 1998. 107 + 100 Seiten.

Der neue „Grundkurs Judentum“ läßt sich von der Überzeugung leiten, daß das von allen christlichen Kirchen angestrebte neue Verhältnis zum Judentum nur auf der Grundlage von Kenntnis und Verständnis gedeihen kann. Diesem Ziel dient zunächst die kompakte Einführung „*Der jüdische Glaube*“ durch Rabbiner R. Gradwohl s. A. (vgl. FrRu 5[1998]315); darauf aufbauend werden (für Christen wichtige) Zusatzinformationen, Vorschläge für Tafelbilder und Arbeitsblätter, Erläuterungen des reichhaltigen Anschauungsmaterials sowie differenzierte methodische Hinweise zur Erarbeitung mit den Schülern gegeben. Große Bedeutung wird der Geschichte der Juden bis in die Gegenwart beigemessen, und das mit guten Gründen: einerseits gehört sie zu den unverzichtbaren Elementen jüdischer Identität, andererseits wurde jüdische Geschichte allzu oft zur Leidensgeschichte verengt, in der Juden ausschließlich als Opfer, als Objekte erschienen; demgegenüber verdeutlicht der „Grundkurs“ auch die vielfältigen positiven Rollen, in denen Juden als Kulturträger, als Ärzte und Wissenschaftler ihre jeweilige Umgebung bereichert haben.

Daß hier nicht nur sachkundige, sondern auch pädagogisch kompetente Autoren am Werk sind, zeigt sich in der verständlichen Sprache und übersichtlichen Darstellung, in der Gleichgewichtung von Sachinformation und Unterrichtshilfen (ca. 100 Kopiervorlagen), in der Konkretisierung von Pauschalaussagen wie „Jesus war Jude“ anhand neutestamentlicher Texte sowie in der Thematisierung von Vorurteilen und Mißverständnissen (z. B. in bezug auf das Schächten, auf die Verantwortlichkeit für den Tod Jesu, auf das im christlichen Religionsunterricht so beliebte „Nachspielen“ der Sederfeier, aber auch auf den Einsatz antisemitischer Bilder und Texte, die oft das Gegenteil der intendierten Ziele bewirken).

Trotz aller Sorgfalt seitens der Autoren wie des Verlags könnten einige Details für eine Neuauflage korrigiert bzw. überdacht werden: Die Schreibweise Ibn Gabriol (richtig: Gabirol) geht wohl ebenso auf einen Druckfehler zurück wie die Datierung der Römerherrschaft ab 163 v. Chr. (richtig: 63 v. Chr.). Die Reduzierung des nachexilischen Judentums auf die „Jerusalemener Kultgemeinde“ ist zwar ein geläufiger Topos in der evangelischen Theologie, greift jedoch in der Sache zu kurz. Obwohl in der Sachinformation (99) wie in der zugehörigen Kopiervorlage (73) korrekt vermerkt ist, daß das Land erst nach dem Bar-Kochba-Aufstand (132-135 n. Chr.) von den Römern in „Palästina = Phili-

sterland“ umbenannt wurde, wird diese Bezeichnung diffus verwendet (z. B. S. 49 schon für die Zeit Esras und Nehemias); damit wird die polemische Zielsetzung der römischen Umbenennung – die Verbindung der Juden zu ihrem Land zu tilgen – verwischt. Auch das ist gängiger Brauch in christlichen Unterrichtsmaterialien; angesichts aktueller politischer Implikationen des Begriffs „Palästina“ sollte das Land jedoch historisch korrekt benannt werden. Diese kritischen Anmerkungen schmälern die Qualität des Werkes nicht. Wer sich über das Judentum zur eigenen Information oder zur Weitervermittlung kundig machen will, findet hier eine kompetente, praxisnahe Hilfe auf aktuellem Kenntnisstand, die sich dank des differenzierten Niveaus der Medien gleichermaßen für Schule wie Erwachsenenbildung empfiehlt.

Hildegard Gollinger

Herbert Jochum, **Kirche und Synagoge**. Im Dialog. Kurs Religion. Für die Sekundarstufe II. Hg. von Gebhard Neumüller. Band 4: Kösel Verlag, München 1996. 123 Seiten.

Mit diesem Band setzt der bekannte Religionspädagoge Herbert Jochum seine jahrelange Arbeit für eine sachgemäße Darstellung des Judentums im Religionsunterricht fort. Das umfangreiche Arbeitsbuch geht dem belasteten Verhältnis des Christentums zum Judentum von den Anfängen der Geschichte bis zur Schoa nach und postuliert die Gegenwart als Zeit der Umkehr. Religionslehrer/innen erhalten hier eine klare Legitimation der Thematik und nützliche didaktische und methodische Anregungen für ihre Arbeit. Die vielen Übersichten sind prägnant und hilfreich, die kenntnisreich ausgewählten Materialien führen in die thematischen Schwerpunkte bestens ein, die Bilder der Ecclesia und Synagoge erschließen die Dimensionen des kirchlichen Antijudaismus. Wahrscheinlich betritt dieser Band in vielen Einzelheiten auch für die meisten Religionslehrer/innen Neuland.

Trotzdem erheben sich einige Fragen grundsätzlicher Art. Der Autor will durch eine Darstellung der historischen Wirklichkeit einen Läuterungsprozeß der Kirche in Gang bringen. Am Ende muß dann eine Kirche stehen, die sich im Verhältnis zum Judentum neu definiert und aus dem Bekenntnis ihrer langen Schuldgeschichte lebendige Impulse für die Zukunft gewinnt. Die Thematisierung ekklesiologischer Fragen findet im Unterricht oft überhaupt nicht mehr statt oder stößt auf die allergrößten Schwierigkeiten. Die Ablehnung der Kirche wird durch eine Betrachtung der christlich-jüdischen Vergangenheit eher noch bestärkt.

Zweifellos ist das Thema „Monotheismus“ bei der Verhältnisbestimmung beider Größen zentral. Aber man müßte den entsprechenden Abschnitt (14 f.) um eine Diskussion erweitern, wie sie jüngst von Jan Assmann in seinem Buch „Moses der Ägypter“ angestoßen wurde. Er wirft dem jüdischen Monotheismus – ähnlich wie dem ägyptischen unter Echnaton – vor, erstmals die verhängnisvolle Unterscheidung zwischen „wahrer“ und „falscher“ Religion zu machen und nicht sehen zu wollen, daß die vielen Götter („Götzen“) der antiken Religionen oft nichts anderes waren als Manifestationen der einen Gottheit. Diese Religionen ließen grundsätzlich die Möglichkeit zu, ihre Gottheiten in die Gottheiten anderer Völker zu „übersetzen“, vor allem wenn sie zu einer Kosmotheologie gehörten. Damit haben sie eine große kulturelle Leistung vollbracht und eine beispielhafte Toleranz gezeigt. Auch die biblische Diffamierung der Bilder als Idolatrie beruhe eher auf einem Mißverständnis der ägyptischen Bilder.

Die Probleme der Schüler/innen mit beiden Religionen sind kaum bedacht. Die Fragen nach „Gott“, „göttlicher Leitung der Geschichte“, „Erwählung“, „Bund“ oder „Erlösung“ lassen sich nicht nur in ihrer christlich-jüdischen Gemeinsamkeit oder Differenz behandeln. Sie sind eher grundsätzlicher Art. So sehr in diesem Band eine notwendige Korrektur im christlichen Verständnis des Judentums geleistet wird, so wenig sind die kritischen Anfragen der Schüler/innen an den theologischen Grundbestand beider Religionen bedacht. Als nächsten religionspädagogischen Schritt bräuchten wir eine fundamentaltheologisch neu reflektierte Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum, die den Abbruch religiöser Traditionen einbezieht. Kirchenkrise, Synagogenkrise, Glaubenskrise, Menschenkrise, Ethikkrise und Gotteskrise müßten darin ständig als unser gegenwärtiger Verständnishorizont mitbedacht werden, damit die Schüler/innen nicht den (falschen) Eindruck gewinnen, wir arbeiten bei diesem Thema zwar die Vergangenheit auf, beachten aber nicht ihre Probleme mit Religion und Glauben.

Werner Trutwin

Reinhold Mayer, Mitarbeit Inken Rühle, **War Jesus der Messias?** Geschichte der Messiasse Israels in drei Jahrtausenden. Bilam Verlag, Tübingen 1998. 436 Seiten.

Dem Tübinger Judaisten geht es „um eine konkret-historische und nicht um eine theologische Fragestellung, um messianische Erfüllung und nicht um messianische Verheißung“ (1). Er will zum einen „anhand einer Auswahl von

messianischen Persönlichkeiten Grundstrukturen allen Messiasiums darstellen“ (3): Die Unterdrückung Israels; der Messias und (häufig) sein Prophet; der „Geistüberschwang“, der die Handlungen des Messias und seiner Anhänger/innen motiviert; die Ablehnung durch die (meisten) Herrschenden sowie durch diejenigen, die das „nüchtern Toramäßige“ bevorzugen; schließlich das Scheitern des Messias und (nicht selten) die Transformation der mit ihm verbundenen Erwartungen. Zum anderen will Mayer mit der Vorlage der Quellen sowohl über „Fakten“ als auch „von deren wunderbarer Ausschmückung in Geschichten, Legenden und Gerüchten“ berichten, ist er sich doch bewußt: „auch die Wirkungsgeschichte bildet eine Realität“ (3).

Mayer definiert als Aufgabe der Messiasse „... nicht Umkehrpredigt, Sündenvergebung und Krankenheilung, nicht Traum vom Paradies, sondern Aufstand, Befreiung von als untragbar empfundenen Verhältnissen“ (6) mit dem Ziel der Sammlung der Zerstreuten im Land Israel. Mayer erzählt nicht nur von bekannten Messiasen wie Serubbabel, Jesus, Bar Kochba, Schabtai Zwi und Raw Schneerson, sondern auch von den weniger bekannten. Auch geht er auf „christlich-messianische Bewegungen“ und auf „moderne messianische Bewegungen ohne Messias: Aufklärung, Sozialismus, Zionismus“ ein. Er läßt auch jene zu Wort kommen, die dem Messianischen bzw. konkreten Messiasprätendenten gegenüber kritisch eingestellt waren. Mayer selbst zieht augenscheinlich diese ‚Nüchternen‘ den Messiasen vor. An einer einzigen Stelle schreibt er „von der Vitalität, dem frischen Wind, den Messiasse immer wieder in die Judenheit gebracht haben“ (413), nicht ohne fortzufahren „trotz des zerstörerischen Potentials, das jedem Messias eben auch innewohnt“. Auf diese Weise ist eine kenntnisreiche Geschichte Israels bzw. des Judentums und seiner Messiasse entstanden, die spannend zu lesen ist. Pädagogisch geschickt macht Mayer immer wieder auf die „Grundstrukturen“ aufmerksam; die Anmerkungen, die sich auf Querverweise innerhalb des Buches beschränken, helfen, Zusammenhänge zu erkennen. Auch der zweite Teil des Buches (die Quellen) liest sich gut; die Texte sind klug ausgewählt, flüssig übersetzt und hilfreich kommentiert.

Bei der Bearbeitung eines solch umfassenden Themas kommt es verständlicherweise zu ein paar inhaltlichen Ungenauigkeiten. Das gleiche gilt von den Quellennachweisen und vom Literaturverzeichnis. Mehr Auseinandersetzung mit weiterer Sekundärliteratur wäre zu wünschen. Gleichwohl ist das Werk sehr zu empfehlen, nicht zuletzt, weil Mayer sich den historischen, ethischen und systematischen Implikationen seiner Arbeit stellt.

Lothar Triebel

Isaak Leib Perez, **Leben sollst du**. Ostjüdische Erzählungen mit Bildern von Marc Chagall. Hg. von Annette Weber. Edition Herder Band 10, Freiburg 1995. 120 Seiten. – Isaak Leib Perez/Scholem Alejchem, **Ein Lied der Liebe**. Ostjüdische Erzählungen mit Bildern von Marc Chagall. Edition Herder Band 17, Freiburg 1995. 120 Seiten.

Sie leben in Osteuropa, sind Lastenträger oder Kürschner, Musiker oder Rabbiner, glückliche oder unglückliche Eheleute. Aber eines ist den Gestalten von Isaak Leib Perez (1852-1915) gemeinsam: Sie sind tiefgläubige Juden. In diesem Glauben nehmen sie das Leben an, vertrauen auf eine bessere Zukunft, auch wenn es ihnen schlecht geht. „*Leben sollst du*“ beschreibt eindrucksvoll in sieben Erzählungen das jüdische Leben auf den Dörfern des Ostens anfangs dieses Jahrhunderts. Die Geschichten erzählen vom Eheglück des Lastenträgers Chaim, der seine Frau so sehr liebt, daß er – entgegen rabbinischer Lehre – nicht will, daß sie ihm im Paradies als Schemel dient. Wir lernen den demütigen Bonze Schweig kennen, der auf Erden verachtet, im Himmel belohnt wird, sich aber auch dort trotz Ruhm und Ehre seine Bescheidenheit bewahrt. Dann begegnen wir auf frostiger Straße dem Sendboten Schmarje, der über seine verstorbene Gattin nachdenkt – eine boshafte, aber doch liebenswerte Frau – und dann selbst, erschöpft in der Erfüllung seiner Pflicht, den Geist aufgibt. Wie ein Lied durch die jüdische Welt geht und dabei immer wieder seinen Charakter verändert, schildert die Geschichte von Berl Kolbas, dem stolzen Streilmacher, der überzeugt ist, durch seine Arbeit das Schicksal der Menschen zu bestimmen. Dann sind da die unglückliche Sore Riwke und ihr Gemahl Chaim Boruch, denen die türkische Tabakpfeife des Rebbe zu Glück und Geld verhilft. Am Ende steht die Geschichte vom glückseligen Tod des Talmudschülers Lemech, der nach mehrtägigem Fasten der Herrlichkeit himmlischer Melodien gewahr wird und dann in die Ewigkeit eintritt. Teils lustig, teils besinnlich sind die Geschichten. Liebevoll zeigen sie auch allzu menschliche Schwächen auf, und immer wieder wird deutlich, daß es letztlich doch Gott ist, der des Menschen Leben in der Hand hat.

Wie fremd die Welt der Juden aus Osteuropa für die Menschen im Westen ist, wird augenfällig deutlich in „*Ein Lied der Liebe*“, ebenfalls illustriert mit Bildern von Marc Chagall. Wir lesen von der geheimnisvollen Heiratsvermittlerin Ssore bas-Tewim und machen die Bekanntschaft mit dem Aufschneider Schimek, der mit kindlichem Gemüt um die kleine Busla wirbt. Dann taucht der Milchmann Tevje auf, der seiner Tochter Zeitel zu dem richtigen Ehemann verhelfen will und dazu auf originelle Weise seine Frau hinters Licht führt.

Von dem Holzhändler Schmu'el ist die Rede, dem der Baal-Schem-Tov über Umwege zum wahren Glück verhilft. Und schließlich lernen wir den Asketen Chelmer Melamed kennen, der der verbannten Fleischeslust zur Rückkehr in die Welt verhilft, auf daß die Menschen wieder fruchtbar sind und sich mehrten. Es sind Geschichten, die Freude machen, weil sie von der Lebenskunst von Menschen Zeugnis geben, die nicht auf der Sonnenseite des Daseins stehen und doch das Leben mit Humor und Gottvertrauen meistern. Deutlich wird in diesen liebevollen Erzählungen allemal, daß eine solche Haltung ein Königsweg zu einem gelungenen Leben ist. Raymund Fobes

Sergio Quinzio, **Die Niederlage Gottes**. Aus dem Italienischen von Ulrich Hausmann. Mit einem Nachwort von Otto Kallscheuer. Rotbuch, Hamburg 1996. 120 Seiten.

Sergio Quinzio (1927-1996), ein theologischer Autodidakt, hat, wie vielleicht kein zweiter moderner Theologe, die Identität von jüdischem und christlichem Glauben durchgehalten. Seine Sicht der Geschichte Gottes mit den Menschen ist in wenigen Sätzen wiederzugeben: Grundlage der hebräischen Bibel sind die „Versprechen Gottes“, daß er denen, die an ihn glauben, eine heile Zukunft schenken wird. Was Abraham versprochen wird, was Hiob als Belohnung erhält, ist ganz und gar konkret und materiell. Nun mußten aber die Frommen erleben, daß die Erfüllung der Versprechen sich immer wieder verzögerte. So wurde – um die Gerechtigkeit Gottes wahren zu können – die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten entwickelt: Das scheinbar siegreiche Unrecht sollte doch nicht das letzte Wort behalten. Die Botschaft von der leiblichen Auferstehung Jesu als seiner Rechtfertigung durch Gott gehört unmittelbar in den Kontext dieser Sehnsucht hinein. Untrennbar zur Auferstehungsbotschaft gehört die Naherwartung, die Hoffnung auf die baldige Auferstehung aller Toten und den Anbruch des Reiches Gottes. In der Verzögerung erkannten die Gläubigen Gottes Schwäche: Gott kann nicht zugleich verstehbar, gütig und allmächtig sein. Also wird seine Allmacht geopfert, um an den beiden wichtigeren Attributen festhalten zu können. Gott befindet sich in einer Auseinandersetzung mit offenem Ausgang; und der Lauf der Geschichte hat gezeigt, daß er diesen Krieg verloren hat. Die Folge der Niederlage Gottes ist ganz offensichtlich: Gott spielt für die Welt keine Rolle mehr. Universale Bedeutung gewinnen dagegen die Pseudo-Messiasse und der Antichrist – heute vielleicht am deutlichsten das Heilsversprechen, das von der Technik auszugehen scheint. Den wenigen Gläubigen bleibt in dieser

Situation nur noch „ein Leben über dem Abgrund“ (84) und die Klage über den „Verlust Gottes“, dessen Anwesenheit den Sinn der Welt ausmachen würde.

Quinzio hält an der Kontinuität der messianischen Hoffnungen energisch fest, durch beide Testamente, durch jüdische wie christliche Geschichte hindurch. Es gelingt ihm, christliche Denkfiguren mit jüdischen Vorbildern zu verbinden (so wird der Glaube an die Trinität, als Überzeugung vom Wirken des göttlichen Geistes in den Gläubigen, mit der Schechinah verglichen, die mit Gottes Volk ins Exil gegangen ist); Materialität und Leiblichkeit der Glaubenshoffnung werden – ein jüdisches Erbe – gegen spiritualisierende Tendenzen im Christentum festgehalten. Damit ist freilich auch schon benannt, wogegen sich Quinzio unerbittlich wendet: gegen die hellenisierende, Gottes Reich vergeistigende und verjenseitigende Tradition, gegen jeden Versuch der Harmonisierung zwischen dem realen Verlauf der Geschichte und der messianischen Utopie. G. W. Fr. Hegel kann so nur als „christlicher Philosoph“ gelten, in Wahrheit formuliert er „die Logik des Antichrist“ (89). Quinzios Buch ist höchst verdienstvoll und formuliert jedenfalls eine äußerst drängende Anfrage an die Theologie, die sich allzu bequem einrichtet in dem, was ist. Ob man die radikale Absage an die Philosophie mitmachen kann und will, bleibe jedem einzelnen überlassen. Mir scheint symptomatisch, wie souverän sich Quinzio über die historisch-kritische Exegese als unnütze Erbsenzählerei hinwegsetzt. Mag es noch mit einem Lächeln zu quittieren sein, daß er Differenzen zwischen den Paulusbriefen und dem 1. Timotheusbrief als eine Entwicklung in Paulus deutet (28) – die lakonische Kürze, mit der er der „Textkritik“ unterstellt, sie erhebe sich rationalistisch über die Bibel und werte nach eigenen Vernunftgesichtspunkten innerhalb ihrer Überlieferung (80), ist ein ärgerlicher Unfug. Otto Kallscheuer hat ein schönes und erhellendes Nachwort geschrieben.

Horst Gorbauch

Seffi Rachlevsky, **Chamoro schel Maschiach**. (Der Esel des Messias). Yediot Ahronot, Tel Aviv 1998. 510 Seiten.

„Siehe, dein König kommt zu dir, er ist gerecht und hilft; er ist demütig und reitet auf einem Esel, auf einem Fohlen, dem Jungen einer Eselin“ (Sach 9,9). Dieser Vers ist der Ursprung der jüdischen Tradition, nach welcher der Messias auf einem Esel erscheinen wird und auf den sich auch die Evangelien bei der Erzählung des Einzugs Jesu nach Jerusalem beziehen (Mt 21,5, Mk 11,1-7, Lk 19,28-38, Joh 12,15). Rachlevsky sieht in diesem Esel ein Symbol der aktuellen israelischen Politik. So soll der Mord an Itzhak Rabin im November 1995 auf

Grund messianischer Hoffnungen geschehen sein. Messianismus brachte für das Judentum immer Schaden mit sich. Die Beispiele, die Rachlevsky aufzählt, sind bekannt: Jesus und die Entstehung des Christentums, der Bar-Kochba-Aufstand (2. Jh.), Schabtai Zwi (17. Jh.) und andere, weniger bekannte, spätere „Messias Figuren“. Der ‚israelische Messias‘ des 20. Jahrhunderts stammt aus dem rechtsextrem-religiösen Kreis. Der symbolische Esel, auf dem er reitet, ist der linke, nicht religiöse Kreis. Ausgangspunkt des Buches sind die Pistolenschüsse, die aus der „rechten“ Hand des Mörders Yigal Amir ihr „*mystisches Ziel*“ erreicht hatten, d. h. Sieg der Rechten (mystisch ‚gut‘) über die Linken (mystisch ‚böse‘).

Was „*mystisches Ziel*“ bedeutet, wird in einem langen historischen Ablauf erklärt. Die Erklärung führt durch Zionismus, Messianismus, jüdische Mystik (Kabbala) und die israelische Politik hindurch. Rachlevsky berichtet zwar faktisch richtig über die israelische Realität, aber die „Tatsachen“, die zu dieser Realität führten, sind entstellt durch aus dem Kontext gerissene Teilzitate. Damit stellt er sich auf die Linie der größten antisemitischen Schriften des frühen 20. Jahrhunderts. Der Jude, laut halachischen Quellen, die Rachlevsky unvollständig oder falsch zitiert, „haßt die nichtjüdischen Bürger und ist sogar bereit, sie zu töten“. Er ist überheblich und nur er kann als Menschensohn („Ben Adam“) definiert werden. Nicht-Juden und nicht-religiöse Juden sind dieser Bezeichnung nicht würdig. Die Frage, ob laut Maimonides „die Rettung von Feinden“ erforderlich ist, beantwortet Rachlevsky mit einem Teilzitat (99) aus den Schriften Maimonides', unterschlägt aber den nächsten Satz im gleichen Abschnitt, der den Unterschied zwischen Rettung und ‚Nicht-Rettung‘ klar macht, entsprechend dem jeweiligen Kriegs- oder Friedenszustand. Töten aus Gottes Hand (*Mitah be-jedei shamaim*) ist bei Rachlevsky (101) durch ein Gericht, dem laut jüdischem Gesetz verboten ist, „*Tod aus Gottes Hand*“ auszuführen, zu einem klaren Todesurteil umgewandelt. Der Nichtjude darf keinen anderen Ruhetag als den Schabbat beanspruchen (101). Gleichzeitig darf er, laut Rachlevsky, zum Tode verurteilt werden, wenn er den Schabbat hält. Rachlevsky hat auch Schwierigkeiten bei der Interpretation des Neuen Testaments. Im Zitat „... *gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört*“ (Mt 22,21) sieht er eine ‚typisch jüdische Charaktereigenschaft der Wankelmütigkeit‘ (245). Wer so über seine Religion oder andere Religionen denkt, sollte wenigstens seine Worte mit etwas Feingefühl und Achtung wählen. Daß am Ende des 20. Jahrhunderts Judenhaß aus den eigenen Reihen kommt, ist besonders schmerzhaft.

Richard Breslauer

Heinz Scheible, **Melanchthon**. Eine Biographie. Verlag C. H. Beck, München 1997. 294 Seiten. – Jörg Haustein (Hg.), **Philipp Melanchthon**. Ein Wegbereiter für die Ökumene. Bensheimer Hefte 82. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997. 256 Seiten. – Stefan Rhein/Johannes Weiß (Hg.), **Melanchthon – neu entdeckt**. Quell Verlag, Stuttgart 1997. 243 Seiten.

Von den hier vorgestellten Veröffentlichungen zum Melanchthonjahr 1997 bewegen sich die beiden ersten im wissenschaftlichen Kontext, die dritte eher im kulturell-öffentlichen Bereich. In 13 Kapiteln zeichnet Scheible die faszinierende, aber auch schwierige Lebens- und Wirkungsgeschichte des humanistischen Reformators oder reformatorischen Humanisten Philipp Melanchthon (1497-1560) erzählend nach. Der Sprache dieser Biographie merkt man den wissenschaftlichen Ernst und Kontext des Autors an. Auf der einen Seite wird so gewährleistet, daß Fakten präzise herausgearbeitet, die Fülle historischer Informationen fein aufeinander abgestimmt und das Verhältnis der handelnden Personen in einen Bezug und Rahmen gesetzt werden. Andererseits erschwert dieses Verfahren die Auseinandersetzung mit Melanchthon bei jenen, die den protestantisch-wissenschaftlichen Diskurs nicht gewöhnt sind. Das Lebensmotto Melanchthons „*Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren*“ sollte als Einladung und nicht als Adiaphoron verstanden werden. Melanchthons Leben und Werk (vgl. FrRu 4[1997]172-176) lassen sich in sehr verschiedene Dimensionen aufschlüsseln: als Professor für Griechisch und als Lehrer der Bibel; als Schüler Luthers in theologischen Grundfragen, später als eigenständiger Theologe, der sich in Fragen, wie z. B. der Willensfreiheit, von Luther unterschied und zu eigenen Antworten fand. Auch das Projekt der Bibelübersetzung Luthers war wesentlich auf die Kompetenz des großen Philologen angewiesen. Eine zweite tragende Säule im Leben Melanchthons stellte die Schulreform in Deutschland dar. Unser modernes gegliedertes Schulwesen wäre ohne die inhaltlichen und organisatorischen Vorarbeiten Melanchthons nicht vorstellbar. Auch die Anfänge einer modernen Didaktik und Schulleitung sind auf ihn zurückführbar. Die dritte Dimension wird von Scheible zu Recht herausragend dargestellt: Melanchthon der Diplomat und Politiker der evangelischen Sache auf Reichstagen und Religionstreffen, der, um den Frieden zu bewahren, mit den Mächtigen seiner Zeit einen umfangreichen Briefwechsel führte. Aus einer deutschen Angelegenheit wurde eine europäische, in der Melanchthon die Rolle des Dirigenten zufiel. Scheible ist großer Respekt zu zollen, daß er jegliche Heroisierung Luthers und auch Melanchthons vermieden und einiges zurechtgerückt hat. Ein ausführlicher Index zu Personen und Namen rundet das Buch ab. Die Auswahl von Sekundärliteratur

hätte m. E. breiter sein können. Eine übersichtliche Chronologie wäre zudem hilfreich gewesen.

Jörg Haustein versammelt in seinem Werk namhafte Autoren und eine Autorin, die eine lang ausgeblendete Dimension im Wirken Melanchthons wieder zurück ins Bewußtsein holen. Dem Vater der Ökumene mit den Katholiken (und nach Slenczka auch mit den orthodoxen Ostkirchen) blieb seit 1555 ein konfessioneller Scherbenhaufen, d. h. ein in Konfessionen zerteiltes Deutschland. Trotzdem muß sein ökumenischer Einsatz bedacht und gewürdigt werden. Melanchthons Aktualität, aber auch Schärfe, was Ökumene angeht, werden in den Aufsätzen von Heinz Scheible, Stefan Rhein, Siegfried Wiedenhofer, Jörg Haustein, Reinhard Slenczka, Irene Dingel, Rolf Schäfer und Walter Fleischmann-Bisten hervorragend herausgearbeitet. Trotz seiner Bemühungen um die Einheit der christlichen Kirchen und trotz vieler Anfeindungen blieb Melanchthon der Reformation treu und hat auch die Hoffnung auf theologisches Denken nicht aufgegeben. So schrieb er in seinem Testament: „Du entkommst den Sünden. Du wirst befreit von aller Mühsal und der Wut der Theologen. Du wirst ins Licht kommen, Gott schauen, Gottes Sohn betrachten. Du wirst jene wunderbaren Geheimnisse lernen, die du in diesem Leben nicht verstehen konntest: warum wir so erschaffen sind, wie wir sind, und worin die Vereinigung der beiden Naturen in Christus besteht.“ Eine Auswahl wesentlicher Texte, Bilder und eine Zeittafel runden dieses wichtige Büchlein ab.

Stefan Rhein und Johannes Weiß bringen die Vorträge einer Gemeinschaftsveranstaltung des Süddeutschen Rundfunks zusammen mit dem Brettener Melanchthonhaus im Jubiläumsjahr 1997. Die Autoren geben einen facettenreichen Einblick in das Leben und Wirken Philipp Melanchthons. In ihrer Sicht gilt Melanchthon als der eigentliche Vermittler, Didaktiker und Systematiker lutherischer Theologie von der *Wahrheit des Evangeliums von Gottes freier Gnade*. Nicht zuletzt erkannte er den Wert einer Streitkultur um die Wahrheit von Religion. Was ihn heute so interessant erscheinen läßt, ist die ausgeprägte Kommunikationskompetenz: „*Wir sind zum Gespräch geboren*“, wobei dieses Gespräch Einfühlungsvermögen in den anderen voraussetzt. Humanistische Bildungsideale und kommunikativ-philologische Kompetenz wuchsen in Melanchthons Person zusammen zu einer eigenständigen reformatorischen Theologie. Melanchthon hat die Sache der Reformation nicht nur öffentlich vertreten, sondern sie auch kommunikabel gemacht und formuliert. Die Vorträge sind kurzweilig gehalten und erleichtern so die Rezeption der sperrigen Biographie Melanchthons.

Wilhelm Schwendemann

Ungarische Überlegungen zur Schoa

Vom vierten zum fünften November 1998 war auf Initiative von *Asztrik Várszegi*, Erzabt von Pannonhalma, das tausendjährige Kloster, dieser *mons sacer*, der weit über den Katholizismus hinaus ein historisches Zentrum der ungarischen Wissenschaft, des geistigen Lebens und der Pädagogik darstellt, Schauplatz einer mutigen Initiative. Erzabt Várszegi hatte Angehörige verschiedener Konfessionen, Theologen, Historiker, Soziologen, Schriftsteller und Journalisten zu einem gemeinsamen Austausch über die Schoa eingeladen. Die Gespräche wurden vornehmlich unter Bezugnahme auf den christlich-jüdischen Dialog geführt. Besondere Bedeutung erhielt die Konferenz durch die Teilnahme von *P. Remi Hoeckmann O.P.*, Sekretär des vatikanischen Komitees für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum und durch den Einführungsvortrag des Historikers *Ferenc Glatz*, Präsident der Ungarischen Akademie der Wissenschaften. „Es ist Aufgabe der Geschichtswissenschaft“, führte Ferenc Glatz aus, „die Fakten der Vergangenheit aufzudecken und zu beurteilen.“ Glatz wies unter anderem auf die Erklärung des Landesoberrabbiners *József Schweitzer* hin, die am Morgen des Eröffnungstages der Konferenz in der „*Népszabadság*“ erschienen war, daß die Tragödie der Juden in Ungarn nicht nur als ein schmerzlicher Teil der ungarischen Opfer des Zweiten Weltkrieges zu betrachten sei. Während ein Teil der ungarischen Landsleute zu Kriegsopfern wurden, sind hunderttausende jüdischer Landsleute Opfer einer unmenschlichen Ideologie geworden.

Der Kongreß behandelte vier Problembereiche. Es wurde über die Psychologie und Soziologie der gegenseitigen Vorurteile, über die Judenverfolgung und den Holocaust in Ungarn, über den gegenwärtigen Stand im jüdisch-christlichen Dialog und über die Chancen der Toleranz diskutiert. Grundton und Zielstellung des Kongresses bestimmte Erzabt Asztrik Várszegi in seiner Eröffnungsrede. Den Anstoß zur Einberufung dieser Beratung hatte, neben dem bekannten vatikanischen Dokument „Wir erinnern uns: Nachdenken über die Schoa“ (Vgl. FrRu 5[1998]161-177, Anm. d. Red.) die Rede von Papst Johannes Paul II. während seines Besuches in Pannonhalma vom 6. bis 7. September 1996 gegeben, in der er zum Dialog ermunterte. Nach Überzeugung des Erzabtes muß dieser Dialog dem Ziel dienen, einen Weg zu finden, der emporführt, der uns letztendlich zum gemeinsamen Gott führt. In den Vor-

trägen sind diese Zielsetzungen in großen Zügen wissenschaftlich dargelegt worden. Es gab strittige Punkte in der Frage der Verantwortung der Kirche, aber auch diese wurden, abgesehen von einzelnen lauten Stimmen, einer akademischen Beratung gemäß vorgetragen. Im Hinblick auf die allgemeine Zielsetzung kann der jüdische Standpunkt dahingehend zusammengefaßt werden, daß wir den gemeinsamen Weg suchen müssen, indem wir die Vergangenheit nicht vergessen, Unschuldigen gegenüber keinen Zorn hegen und das Verzeihen in die Macht der göttlichen Gnade verweisen. In diesem Sinne sollten Juden und Christen im Interesse der Gegenwart und der Zukunft einander die Hand reichen.

József Schweitzer

Jüdische Kinderärzte als NS-Opfer

Anläßlich der Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Kinderheilkunde und Jugendmedizin im Dresdner Schauspielhaus (Anfang Oktober 1998) gedachten die Kinderärzte ihrer von 1933 bis 1945 verfolgten, emigrierten und ermordeten Kolleginnen und Kollegen. Der Präsident der Gesellschaft, *Lothar Pelz*, bekannte sich zur Schuld seiner Organisation in der NS-Zeit:

„Die Deutsche Gesellschaft für Kinderheilkunde hat in der Zeit des Nationalsozialismus Schuld auf sich geladen. Herausragende Fachvertreter haben sich der politisch verhängnisvollen Doktrin der Rassereinheit und der völkischen Gesundheitspolitik der nationalsozialistischen Jugendführung zur Verfügung gestellt. Die Mehrheit der deutschen Kinderärztinnen und Kinderärzte jener Generation hat die Zerstörung der Existenz von über 700 jüdischen oder politisch mißliebigen Kolleginnen und Kollegen widerstandslos geduldet. Sie und auch die Angehörigen der unmittelbaren Nachkriegsgeneration haben dazu geschwiegen.“

Eine Studie des Medizinhistorikers *Eduard Seidler* zeigt, daß mehr als die Hälfte der rund 1300 Kinderärzte deutscher Sprache jüdischer Herkunft waren. Nach 1933 wurden ihnen zunächst ihre Stellen, Titel und Einkünfte weggenommen, dann alle anderen Rechte und wer blieb, kam ums Leben. In der politischen Situation der zwanziger Jahre mit ihrem wachsenden Antisemitismus hatte sich die aufstrebende Pädiatrie, deren akademische Entwicklung schon seit dem 19. Jahrhundert jüdisch geprägt war, zum besonderen Fachgebiet jüdischer Ärzte entwickelt, vor allem auch wegen ihres bemerkenswerten sozialen Engagements. 1933 wurden alle Ärzte aus den öffentlichen Positionen entlassen. Als Folge von Praxisboykott, Verlust der Kassenzulassung und anderer Demütigungen emigrierten mehr als 60 Prozent der jüdischen Kinderärztinnen und -ärzte. Andere entgingen der Deportation durch Suizid.

Das Schicksal von 708 Opfern soll demnächst ausführlich dokumentiert werden. Bei der Gedenkstunde warnte *Alfred Grosser*, Sohn des emigrierten jüdischen Kinderarztes Paul Grosser, niemand sei davor gefeit, selbst zum Täter zu werden und bezog sich dabei ausdrücklich auf den Staat Israel. *Paul Oestreicher*, Sohn des emigrierten jüdischen Kinderarztes Paul Oestreicher, fügte hinzu, ein Gedenken der Opfer des Nationalsozialismus sei nur sinnvoll, wenn dies zugleich eine Kampfansage gegen alles sei, was Mitmenschen ausgrenzt.

(Nach einem Bericht von *Caroline Möhring*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 5. Oktober 1998.)

Ostkirche und Judentum im Gespräch

Vom 13. bis 16. Dezember 1998 fand im Kibbuz Ma'ale Ha'Hamischa bei Jerusalem die vierte theologische Begegnung zwischen Judentum und christlicher Orthodoxie statt. Der Dialog entstand Anfang der siebziger Jahre aus dem Kontakt zwischen dem stellvertretenden Ehrenpräsidenten des „World Jewish Congress“, Riegner, und dem Metropoliten der Schweiz, Damaskinos, und wird bis heute von diesen betreut. Die Schirmherrschaft haben das Internationale Jüdische Komitee für Interreligiöse Begegnungen sowie das Orthodoxe Zentrum in Chambésy bei Genf übernommen.

Das theologische Gespräch der Juden mit den Ostkirchen geht weiter als mit den Kirchen des Westens. Das kann daran liegen, daß sich die griechische Kirche ihrer jüdischen Wurzeln stärker bewußt geblieben ist als die Kirchen des Westens, die sich dem Antijudaismus öffneten. Dennoch war der Antijudaismus ein Thema der Tagung. Die Delegierten aus den ost- und mitteleuropäischen Ländern waren sich in ihrer Sorge über die stärker werdenden antisemitischen Ausfälle von Politikern einig. In der Abschlusserklärung wurden Glaubenstexte und Hymnen der orthodoxen Liturgie diskutiert. Die orthodoxen Christen meinten, diese müßten aus einer nicht antijudaistischen Tradition verstanden werden. Durch die Gespräche habe sich der gegenseitige Respekt vertieft. In seinem Schlußwort sagte Riegner, oft „waren wir nicht ausreichend vorbereitet, um uns ohne Zurückhaltung und Vorurteil anzuerkennen“. Dabei denke er vor allem an Rußland, wo die stärkste orthodoxe Kirche und eine große jüdische Gemeinde zu einer konkreten Zusammenarbeit finden müßten. Damaskinos wies darauf hin, daß Judentum und Ostkirche seit 2000 Jahren in einem Dialog stünden. Nationalismus, Politik und Ideologie hätten die Religion zu ihrem Untertan gemacht. Der religiöse Dialog sei marginalisiert worden, um den „autonomen Menschen“ in einer „säkularisierten Gesellschaft“ zu schaffen. In seinem Grußwort hatte Patriarch Bar-

tholomäus geschrieben: „Dieser Dialog soll nicht die je eine Seite vom Übertritt zur anderen überzeugen, sondern er soll die stille und friedliche Zusammenarbeit zwischen Menschen stärken.“ Auch die jüdische Seite machte deutlich, daß man *gegen* Mission sein könne und zugleich *für* den theologischen Diskurs zwischen Religionen.

(Nach einem Bericht von Jörg Bremer, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 21. Dezember 1998.)

Schutz der Menschenrechte – Gemeinsame Herausforderung für Christen und Juden

Dazu bekannten sich *Bischof Dr. Hermann Josef Spital*, Trier, und der amerikanische *Rabbiner A. James Rudin*, Direktor für Interreligiöse Angelegenheiten des American Jewish Committee in New York, bei einem Treffen am 8. Dezember 1998 in Trier im Rahmen der vom Emil-Frank-Institut (vgl. FrRu 5[1998]232-233) und dem Berliner Büro des American Jewish Committee durchgeführten Veranstaltungsreihe „Amerikanisches Judentum heute“. Spital erklärte, daß Christen und Juden durch ihren Dialog in einer säkularisierten Welt den „notwendigen prophetischen Stachel im Fleisch“ bilden könnten.

„Für die Kirche ist es Aufgabe und Gabe zugleich, das Gespräch und die Zusammenarbeit zwischen Christen und Juden zu fördern“, sagte der Trierer Bischof. Dieser Dialog sei kein Selbstzweck und dürfe auch nicht allein eingeweihten Experten gelten. Als Voraussetzung für den Dialog nannte Spital „das Wissen von- und übereinander“. Im Blick auf die

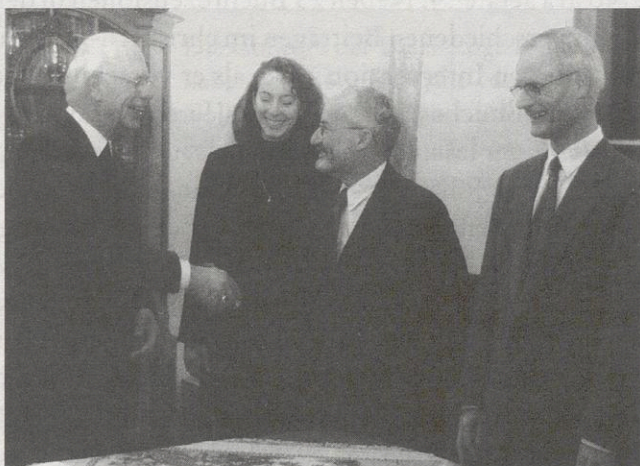


Foto (v.l.n.r.): Bischof Dr. Hermann Josef Spital, Wendy Kloke (AJC/Berlin), Rabbiner A. James Rudin, Prof. Dr. Reinhold Bohlen (Direktor des Emil-Frank-Instituts)

besonderen Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und den Juden meinte Rudin, daß zur Zeit zwischen beiden „das beste Verhältnis besteht“ seit der Verabschiedung der Konzilerklärung „*Nostra aetate*“ 4.

Hardy Ostry

In memoriam

Am 1. Januar 1999 verstarb im 86. Lebensjahr **P. Paulus Gordan OSB**, Angehöriger der Erzabtei der Benediktiner-Mönche von Beuron im Donautal. Der 1912 in Berlin geborene Paulus Günther Gordan hatte ein liberales assimiliertes jüdisches Elternhaus. Nach Jahren des Suchens fand er, den es nach seinem akademischen Studium nirgendwo lange hielt, 1931 zur Römisch-Katholischen Kirche. Er wurde Priester und schließlich Mönch in Beuron. 1938 führte ihn die Flucht aus Deutschland nach Südamerika, wo er in Brasilien und Chile und später, nach Europa zurückgekehrt, in Genf sich für die Heimatvertriebenen einsetzte. In den fünfziger Jahren übernahm P. Gordan die Redaktion der Benediktinischen Monatsschrift *Erbe und Auftrag*.

Mit dem Freiburger Rundbrief und mit Frau Dr. Gertrud Luckner war P. Gordan bereits seit 1949 liiert; sein Name erscheint von 1958 an beständig in den Rundbriefen, u. a. als Mitunterzeichner eines Dankschreibens deutscher Katholiken an Papst Paul VI. (25. Mai 1965) aus Anlaß des Konzilsdekretes „*Nostra aetate*“ 4. Neben 25 Buchrezensionen in den Jahren 1966 bis 1984 trat er mit verschiedenen Beiträgen im christlich-jüdischen Dialog hervor, so in einer mutigen Intervention 1966, als er vorschlug, bei der Einleitung des römischen Meßbuchs zur Lesung des Jeremia-Textes 18,18-23 statt *impii Judaei* nur *impii* zu lesen. Er begründete seinen Vorschlag damit, daß, so wörtlich, auch „Papst Johannes XXIII. mit einem kühnen Federstrich das berüchtigte *perfidi* aus dem Karfreitagsgebet für die Juden ausgemerzt“ habe. Unvergessen ist sein Gedenkbeitrag zum Tod von Kardinal Augustin Bea (1881-1968, vgl. FrRu XX[1968]3 f.). Während des II. Vatikanischen Konzils war P. Gordan in Rom. Von 1968-1976 arbeitete er dort als leitender Sekretär der Benediktinischen Konföderation. 1980 wurde er zum Obmann des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen gewählt.

Der Freiburger Rundbrief verdankt P. Paulus Gordan auch ein Signet/Logo (s. Bild), entworfen von Frieda Weber-Krebs, das seit FrRu XXX[1978] erscheint. Zugrunde lag P. Gordans Beitrag anläßlich des 75. Geburtstags von Gertrud Luckner (FrRu XXVII[1975]16 f.): „*Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküßt*“ (Ps 85,11). Gerechtigkeit und Frieden wurden von P. Gordan aufgefaßt als Elisabeth und Maria in ihrer Begegnung (Lk 1,34-56) und Umarmung. So sollte christlich-jüdische Begegnung auf der Ebene des Persönlichen angesiedelt sein. Bei P. Gordans



weitgespannten geistigen Interessen und Leistungen erscheint sein Wirken im Dienst der christlich-jüdischen Begegnung nur wie ein Mosaikstein im Lebensbild dieses großen Benediktiners. Aber es ist ein kostbarer Stein, und wir gedenken seiner in großer Dankbarkeit.

Alwin Renker

Notizen

Vom 6. bis 8. Januar 1999 organisierte das Institut Universitaire de Hautes Etudes Internationales (IUHEI) in Genf eine Reihe von Vorträgen im **Gedenken an die Flüchtlingskonferenz von Evian-les-Bains** im Juli 1938, bei der auf Einladung von US-Präsident Roosevelt 31 Delegierte aus Europa, Amerika und Australien durch die Festlegung von Einreisebeschränkungen über das Schicksal von Flüchtlingen aus Deutschland und Österreich entschieden hatten. Es sprachen Prof. Saul Friedländer (Tel Aviv), *Nazideutschland und die Ausreise der Juden*, Prof. em. André Lasserre (Genf), *Die Schweiz und die Flüchtlinge in den dreißiger Jahren* und Prof. Michael Marrus (Toronto), *Die Evian-Konferenz und das Krisenjahr 1938*. Die Veranstaltungen standen unter dem Patronat des schweizerischen Außenministeriums.

Als Ergänzung zur Ausstellung *Verbrechen der Wehrmacht 1941-1944* wurde Ende 1998 im Münchner Rathaus vom Kulturreferat der Stadt die **Ausstellung Widerstand, Verweigerung und Protest gegen das NS-Regime in München** eröffnet. Die Ausstellung befaßt sich mit den alltäglichen Formen der ‚Widersetzlichkeit‘ und nicht mit dem ‚heroischen‘ Widerstand von Einzelpersonen wie die Geschwister Scholl, Pater Delp und Ge-

org Elser. Die zwiespältige Rolle von Kardinal Faulhaber kommt ebenso zur Sprache wie die Rolle der katholischen Priester, von denen, so die Recherche, fast zwei Drittel wegen ‚Kanzelmißbrauch‘ der Verfolgung ausgesetzt waren. Im Ausstellungsbuch weist Marion Detjen aber auch darauf hin, daß es gegen die Massendeportation der jüdischen Mitbürger keinen nennenswerten Protest gegeben habe.

Die Colleges der Basel-Loge B’nai B’rith haben im 6. Kursjahr die **Jüdische Volkshochschule Basel** ins Leben gerufen (Pressemitteilung vom 8. Januar 1999). Sie gibt der Erwachsenenbildung in der Nordwestschweiz neue Impulse. Renommiertere Organisationen, die sich um jüdische Erwachsenenbildung bemühen, finden sich gemeinsam unter einem Dach zusammen (Basel-Loge des B’nai B’rith, Israelitische Gemeinde Basel, Gesellschaft Schweiz-Israel Sektion Basel, Zionistische Vereinigung Basel; mit weiteren Organisationen finden zudem Gespräche statt). In kleinen Sequenzen von drei- und vierteiligen Reihen sollen alle Fächer jüdischer Bildung und Kultur einem breiten Publikum vorgestellt werden. Präsident der Programmkommision ist Prof. Dr. Simon Lauer, Studienleiter ist Pfarrer Nico Rubeli-Guthauser.

Anfang Dezember 1998 gedachte die **Zentrale Stelle zur Aufklärung nationalsozialistischer Gewaltverbrechen** in Ludwigsburg ihrer Gründung vor vierzig Jahren. Politiker und Historiker aus mehreren Ländern nahmen daran teil, unter ihnen Archivdirektor Shmuel Krakowski von der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem. Laut Oberstaatsanwalt Willi Dreßen, Leiter der Zentralstelle, hat das Interesse am Geschehen in der Nazi-Zeit zugenommen. Seit ihrem Bestehen hat die Zentralstelle 7100 Vorermittlungsverfahren eingeleitet. Später soll die Stelle als Forschungs- und Dokumentationszentrum weitergeführt werden.

Bei seinem zweiten offiziellen Besuch in Israel wurde **Bundespräsident Roman Herzog** am 16. November 1998 die Ehrendoktorwürde der Ben-Gurion-Universität in Beer Sheva verliehen. In seiner Dankesrede rief er die Jugend Israels auf, die Vision eines friedlichen Zusammenlebens aller Völker Wirklichkeit werden zu lassen. Am selben Tag verlieh Herzog dem **Alt-Bürgermeister von Jerusalem, Teddy Kollek**, das „Große Verdienstkreuz mit Stern und Schulterband des Verdienstordens der Bundesrepublik Deutschland“ für seinen außergewöhnlichen Beitrag zur Förderung deutsch-israelischer Beziehungen.

Anfang Dezember 1998 wurde eine „mega-data-base“ in Yad Vashem in Betrieb genommen. Aus Quellen wie Volkszählungen, Deportations-, KZ- und Befreiungslisten sollen drei bis vier Millionen Namen erfaßt werden. Avner

Shalev, Direktor von Yad Vashem, plant eine komplette Erfassung der einstigen jüdischen Bevölkerung. Im Jahr 2001 soll eine drei Bände umfassende Enzyklopädie „Jüdisches Leben vor dem Holocaust“ von Shmuel Spector, Yad Vashem, und Geoffrey Wigoder, Hebräische Universität Jerusalem, herausgegeben werden.

Die USA und Großbritannien haben die **Festlegung eines Holocaust-Tages** vorgeschlagen. Als mögliche Termine wurden genannt: die Befreiung von Auschwitz (27. Januar), der Geburtstag von Anne Frank (12. Juni) oder das Datum des Holocaust-Gedenktages entsprechend dem jüdischen Kalender.

Das italienische Fernsehen plant eine zweiteilige **Kurzserie über** das Leben des Geschäftsmannes **Giorgio Perlasca** mit dem Titel *Die Banalität des Guten* (vgl. FrRu 3[1996]278-279). Getarnt als spanischer Diplomat rettete Perlasca Tausende von Juden des Budapester Gettos mit gefälschten Reisedokumenten. Er gilt als der „italienische Schindler“. (F. Voll)

In der Casa Argentina in Jerusalem wurde am 19. Nov. 1998 das Buch von Uki Goñi **Peron and the Nazis** vorgestellt. In Kanada erhielt das Buch von Alan Davies und Marilyn Nefsky, **How Silent were the Churches ... Canadian Protestantism and the Jewish Plight During the Nazi Era** den Joseph und Fay Tanenbaum Preis für Kanadisch-Jüdische Geschichte. (F. Voll)

Unter der Schirmherrschaft von Regierungspräsident Dr. Franz Vogt wurde in der Würzburger Michaelskirche vom 8. bis 27. November 1998 die von Prof. Dr. Herbert Jochum (Saarbrücken) zusammengestellte **Ausstellung Ecclesia und Synagoga** (vgl. S. 141 i. d. Heft) zur Geschichte antijüdischer Sprach- und Bildsymbole gezeigt. Ergänzt wurde die Ausstellung durch ein Rahmenprogramm von Vorträgen, u. a. von Dr. Roland Flade, *Der Ritualmord von Manau 1929*; Ernst Klee, *NS-Medizinverbrechen – am Beispiel Würzburg*; Dr. Rainer Erb, *Moderner Antisemitismus*.

Am 1. Dezember 1998 erhielt Sir **Sigmund Sternberg** die **Wilhelm-Leuschner-Medaille**, die höchste Auszeichnung des Landes Hessen, für seine Verdienste beim Internationalen Rat für Christen und Juden. In seiner Dankesrede sagte er: „Juden und Christen verbindet eine gemeinsame Vision im Hinblick auf die Veränderung der menschlichen Gesellschaft.“ Gleichzeitig mahnte er: „Wir können nicht so tun, als ob wir auf einer Insel des judaeo-christlichen Glaubens leben. Wir müssen uns zu der Einsicht bekennen, daß in der heutigen Welt der Islam in seinen diversen Formen eine stetig wachsende Rolle spielt.“

Leser-Echo

Dr. Stefan Stiegler, Elstal, antwortet auf den Kommentar von Rabbiner Joel Berger zum Dokument des BEFG (FrRu 5[1998]263-265):

Selbstverständlich verstehen wir Baptisten, daß ein Vertreter des Judentums manche Aussagen unserer Handreichung, die als Arbeitspapier für die Diskussion in den Ortsgemeinden des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland konzipiert worden ist, so nicht nachvollziehen kann. Aber offenbar übersieht Dr. Berger, „daß es sich nicht um ein gemeinsam mit den Juden erarbeitetes Dialogpapier, sondern ausschließlich um das Selbstverständnis unseres Bundes handelt“. In der Handreichung wird dargestellt, was freikirchliche Christen unserer Benennung glauben. Das Anliegen dieser Handreichung war und ist, daß in unseren Baptistengemeinden eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Judentum stattfinden möge, zu der auch die Aufarbeitung der Geschichte der Baptisten im Dritten Reich gehört. Das sollte bei jüdischen Theologen auf Zustimmung stoßen. Wir sind froh, daß es solche positive Zustimmung auch gegeben hat, u. a. von Dr. Andreas Nachama.

Es schmerzt, daß Dr. Berger unsere Position nicht teilt, daß Juden und Christen aufgrund der gemeinsamen Wurzeln ihres Glaubens in besonderer Weise miteinander verbunden und auf Dialog angewiesen sind. Seine Behauptung: „Für unser Selbstverständnis benötigen wir die Christen und ihre Kirche nicht“ ist zwar zunächst einmal theologisch richtig; seine Weiterführung, Juden und Christen seien keineswegs miteinander verbunden, aber nicht mehr. Denn wir Christen brauchen die Juden und ihre

Heilige Schrift, das „Alte“ oder „Erste Testament“, für unser Selbstverständnis. Insofern gibt es sicherlich ein anderes (und hoffentlich größeres!) Interesse von seiten der Christen an einem christlich-jüdischen Dialog und es bleibt zu hoffen, daß sich auch auf jüdischer Seite immer wieder Theologen und Nichttheologen finden, die ein solches Interesse haben und in die Tat umsetzen. Denn nur dadurch, daß man sich kennt und versteht bzw. verstehen lernt, können Mißverständnisse ausgeschlossen werden. Wenn unsere Handreichung unter 6.4 hervorhebt, daß wir Christen „im Gespräch mit Juden unser Bekenntnis zu Jesus Christus nicht verschweigen“ können und wollen, dann verstehen wir das als Basis für den Dialog: Ohne daß sich die Dialogpartner ihrer eigenen Identität bewußt sind, wird ein Dialog nicht konstruktiv geführt werden können. Dabei ist uns wichtig, was unter 6.5 formuliert ist (vgl. ebd. 261). Wir sind davon überzeugt, daß die Position von Landesrabbiner Dr. Berger nicht von allen Repräsentanten des Judentums geteilt wird und sind dankbar, daß der Dialog in unseren Gemeinden durch die Handreichung neue Impulse erhalten hat. Doch zum Dialog braucht es Gesprächspartner, die sich aufeinander einlassen. Es bleibt zu hoffen, daß sich solche immer wieder finden.

Harold Saunders, Manchester, kommentiert den Bericht „Slowakische Bischöfe bitten um Vergebung für Judenverfolgung“ (FrRu NF 5[1998]310-311):

Da meine Familie aus der Slowakei stammt, fand ich den Bericht von besonderem Interesse. Es ist höchste Zeit, daß die katholische Kirche der Slowakei sich zur Mitschuldigkeit am Mord von über 60 000 slowakischen Juden bekennt. Für mich besteht jetzt nur eine Frage, an wen diese Beichte gerichtet ist. Wenn das Bekenntnis nur für die Juden gemeint war, dann ist diese Beichte wertlos, denn sie ist nicht mehr als ein Lippenbekenntnis. Die Juden haben sich im Laufe der Jahrhunderte damit abgefunden, daß sich das Christentum, hier und da, *post factum* bei den Juden entschuldigt. Wenn es aber an die Gläubigen gerichtet war, dann sollte man erwarten können, daß die Erklärung der Bischofskonferenz in den katholischen Kirchen verkündet wird. Leider ist dies nicht der Fall. Hierzu ein Zitat aus dem Brief einer Katholikin aus Bratislava (Preßburg): „Das Dokument ist sehr diplomatisch stilisiert, damit die katholische Kirche den Schein erweckt, daß es ihr leid tut, daß die Judenverfolgungen stattfanden und so viele unschuldige Menschenopfer forderten. Diese Bitte um Vergebung wurde nicht publik gemacht, so daß nur ein geringer Kreis von Gläubigen überhaupt erfährt, daß sie existiert! Kein Priester hat ein Dokument dieser Art verlesen oder kommentiert. Über die Juden spricht man nach wie vor nur in dem Sinne, daß es ihre Schuld war, daß Jesus gekreuzigt wurde.“

Pasteur Alain Blancy, Farges, Frankreich, bemerkt zu Franz Mußner „Die Schoa und der Jude Jesus“ (FrRu 5[1998]272-278):

Was mich stört, ist nicht das In-eins-Bringen von Jesus und dem Jüdischen Volk in Anbetracht des Holocaust, sondern die einseitige Austauschbarkeit beider Größen.

Damit verchristlicht man das Leiden Israels und zwingt den Juden das theologische Prinzip der Stellvertretung auf. Jesus mag mit dem jüdischen Volk identifiziert werden, weil auch er als Jude litt und starb. Aber daraus kann man nicht die Schlußfolgerung ziehen, „die Juden hätten stellvertretend Sühne für die Sünden der Menschheit (er)litten“. Wenn man eine legitime Rückwirkung dieser Angleichung Jesu an sein Volk in der Schoa ziehen will, so muß man einiges in der christlichen Theologie in Frage stellen bzw. von jüdischer Sicht her einbeziehen. Wenn Israel sich nie als Sündenbock der Menschheit sah, was jeden Holocaust rechtfertigen würde, so muß man ernstlich fragen, ob man Jesus so bewerten darf. Er ist wohl an der Sünde anderer gestorben, aber zu deren Rechtfertigung ist er auferstanden (Röm 4,24), nicht umgekehrt. Jesu Leiden ist nicht fundamentalistisch als genugtuendes Lösegeld zu verstehen, denn sonst wäre sein Gottesverhältnis unbarmherziger Talionausgleich. Nein, Jesus hat in der Gottverlassenheit das Gottesbild eines barmherzigen Vaters wahren wollen. Wir müssen Jesu Menschsein ernst nehmen und nicht zu leicht in den üblichen billigen heiden-christlichen Monophysitismus abgleiten. Zudem, wie kann man einen Vergleich ziehen zwischen dem anonymen, aufgezwungenen Leiden von Auschwitz und dem nach den Evangelienberichten öffentlich angenommenen Kreuzestod? Das Gedicht von H. Grynberg (ebd. 252) schildert genau den Unterschied. Es geht nicht an, die Auferstehung einfach im Staate Israel erfüllt zu sehen. Nach und im Angesicht von Auschwitz muß die Inkarnations- und Kreuzestheologie neu bedacht werden, um der Angleichung Jesu an das Geschick Israels in Auschwitz gerecht zu werden. So sehe ich meine Aufgabe als (juden-)christlicher Theologe.

Sr. Maria Veronika Grüters OSB, St. Lioba, Freiburg, schreibt in Replik auf die Leserbriefe von Ursula Büchner und Gerd Schäfer (FrRu 5[1998]239 und 319):

Da ich mich seit Monaten mit der Verdeutschung der *Improperien* der Karfreitagsliturgie befasse, möchte ich dazu antworten: Mit Frau Büchner bin ich der Meinung, daß diese Texte antijudaistisch verstanden werden *können* und lange Zeit – bis in unser Jahrhundert – auch so verstanden worden sind. So schrieb Pr. Guéranger, einflußreicher Abt von Solesmes 1841: „Christus erinnert (in den *Improperien*) an allen Spott, den ihm die Juden zugefügt haben und weist dagegen auf alle Wohltaten hin, die er über diese undankbare Nation ausgeschüttet hat.“ Die herzerreißenden, künstlerisch gesehen hoch wertvollen Gesänge, die aber textlich gegen die Hl. Schrift Leiden und Tod Christi den Juden und all ihren Nachkommen (!) anlasten, waren eine wesentliche Ursache für das ‚judenfeindliche Unterbewußtsein der Christen‘. Auch ich bin der Meinung, daß sie zwar erhalten bleiben sollten, aber textlich ‚unschädlich‘ gemacht werden müssen, so daß sich diese ‚Heilandsklagen‘ eindeutig an *uns* richten entsprechend dem Kirchenlied „Was ist doch wohl die Ursach solcher Plagen? Ach, meine Sünden haben dich geschlagen ...“ (GL 180,3).

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
NEU: Vorarlberger Volksbank, Bregenz, BLZ 45710, Konto-Nr. 12016343-8

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

Zu diesem Heft

Spuren des Dialogs von jüdischen Autoritäten mit dem Christentum gab es sporadisch schon im frühen Mittelalter; dies wird zunächst an einem bisher unbekannten Gleichnis dargelegt. Wichtige Erfordernisse des heutigen Dialogs werden in der Rede von Kardinal Martini und in der Erklärung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern skizziert. Die „Italienischen Erfahrungen mit dem Tag des Judentums“ bezeugen die Schwierigkeiten und Erfolge heutiger Dialog-Institutionen. Ein bisher unbekannter Brief von Leo Baeck aus dem Jahre 1932 bringt dessen frühe Hellsichtigkeit zum Leuchten. Der Fribourger Kirchenhistoriker Iso Baumer beschreibt Prinz Max von Sachsen, der ebenfalls bereits 1932 vor Antisemitismus gewarnt hat. Gabrielle Oberhänsli-Widmer zeichnet Deutungen Jerusalems als Frauenfigur in alter und moderner hebräischer Literatur nach. Der diesjährige Träger der Buber-Rosenzweig-Medaille, Erzbischof Muszyński, bezieht Stellung zu den Kreuzen in Auschwitz.

Das Holz im Badehaus Jüdischer Dialog im frühen Mittelalter

Clemens Thoma

In vielen Perioden der Geschichte herrschte eine feindliche Funkstille zwischen der jüdischen und der christlichen Bevölkerung in Europa. Beide Gruppen mißtrauten einander und schotteten sich voneinander ab. Juden und Christen waren aber nicht zu allen Zeiten austausch- und kontaktlos. Es gibt historische Spuren, wonach beide Gruppen gelegentlich einiges voneinander gelernt und dadurch Nutzen für ihre je eigene Gruppe gezogen haben. Dies waren Formen eines religiösen Dialogs!¹ Religiöser Dialog zwischen rivalisierenden Glaubens- und Volksgruppen beginnt dann, wenn auf beiden Seiten versucht wird, sich so zu äußern, daß die eigenen Gläubigen und die Gegner dies verstehen und teilweise „Ja“ dazu sagen können, ohne ihre eigene Glaubenstradition zu desavouieren.

1) Vgl. FrRu5(1998)287-289, Gaby Knoch-Mund, Disputationsliteratur als Instrument antijüdischer Polemik, Gütersloh 1996.

Lassen wir die bekannten und berüchtigten christlichen Unheilsmanipulationen im frühen Mittelalter – Zwangsbekehrungen, antijüdische Agitationen, Verleumdungen, Vertreibungen, Ermordungen usw. – beiseite und wenden wir uns statt dessen der geistig-religiösen Aufmerksamkeit zu, die jüdischerseits etwa im 9./10. Jahrhundert dem Christentum entgegengebracht worden ist. Wir besitzen deutliche Zeugnisse darüber, daß jüdische Gelehrte und Prediger damals christliche Glaubensüberzeugungen kannten und sie für die eigenen Volks- und Glaubensgefährten zur Anwendung brachten. Dadurch leisteten sie einen Beitrag für den eigenen Unterricht und gegen jüdische Klischeevorstellungen vom Christentum. Sie führten also einen Dialog mit dem gegnerischen Christentum und über das Christentum.

Das *Gleichnis vom Holz im Badehaus* steht uns als ein Beispiel unter anderen zur Verfügung. Es stammt aus dem Midrasch „schemôt rabba“, einem nachtalmudischen jüdischen Tora-Auslegungswerk. Darin finden sich mehrere Gleichnisse und Midraschim, die etwa aus der Zeit Karl des Großen stammen. Unser Gleichnis ist wohl in Südfrankreich entstanden, als die Karolinger Kontakte mit den irakischen Herrschern und dem babylonischen Judentum anknüpften und damit eine ausgedehnte, sich glücklich entfaltende jüdische Einwanderung nach Südeuropa förderten. Das Gleichnis vom Holz im Badehaus wurde zur Zeit des Pesach-Festes in Zusammenhang mit der Pesach-Lesung Ex 12 von einem jüdischen Darschan (Prediger, Tora-Ausleger) erzählt². Es lautet:

„Gleich einem schönen Holz, das in einem Badehaus eingebaut worden war. Der Provinzgouverneur trat ein, um zu baden, und alle seine Diener mit ihm. Sie trampelten auf dem Holz herum. So auch alle Dörfler. Jeder einzelne von ihnen beehrte, darauf zu treten. Nach einiger Zeit schickte der König seine Büste in diese Provinz, damit man ein Abbild (eine Ikone) für ihn mache. Aber man fand kein (geeignetes) Holz, außer dem im Badehaus. Da sagten die Künstler zum Provinzgouverneur: Wenn du das Abbild aufstellen willst, dann hole das Holz aus dem Badehaus, denn es gibt kein besseres. Man holte es, richtete es gebührend her und reichte es an einen Künstler weiter. Dieser gravierte das königliche Abbild ins Holz hinein und stellte die Ikone im Palast auf. Dann kam der Provinzgouverneur und verneigte sich davor, ebenso der Herzog, der Befehlshaber, der Präfekt, die Soldaten, das Volk – überhaupt alle. Da sagte der Künstler zu ihnen: Gestern seid ihr auf

2) Das Gleichnis ist interpretiert in: Clemens Thoma/Hanspeter Ernst, Die Gleichnisse der Rabbinen III: Von Isaak bis zum Schilfmeer: BerR 63-100; ShemR 1-22, JudChr 16, Bern 1996, 236-240.

diesem Holz im Badehaus herumgetrampelt! Und jetzt verneigt ihr euch davor!? Sie sagten zu ihm: Wir verneigen uns nicht des Holzes wegen vor ihm, sondern wegen der Büste des Königs, die darauf gezeichnet ist! – So sagten die (feindlichen) Könige: Bis heute haben wir Israel auf verbotene Art behandelt; es heißt nämlich: ‚...zum verachteten Menschen, dem Abscheu des Volkes‘ (Jes 49,7). Jetzt aber verneigen wir uns vor Israel! Da sagte der Heilige, gelobt sei er, zu ihnen: Ja, wegen meines Namens, der auf sie geschrieben ist! Es heißt nämlich: ‚Um des Ewigen, des Getreuen willen‘ (Jes 49,7). So sagt auch Mose: ‚Sehen werden es alle Völker der Erde, daß der Name des Ewigen über dir genannt wird‘ (Dtn 28,10).“

Gleichnisse – im Neuen Testament und bei den Rabbinen – sind profane Kurzerzählungen mit einer überraschenden und geistreichen Wende. Die vom Erzähler erdachte Kurzgeschichte (Maschal) entpuppt sich als Schlüssel zum Verständnis des in der biblischen Offenbarung Gemeinten (Nimschal). Das Gleichnis vom Holz im Badehaus drückt das religiöse und soziale jüdische Selbstverständnis in literarisch und theologisch großartiger Weise aus. Das jüdische Volk ist eine Ikone, eine geschnitzte Statue, eine Repräsentation Gottes. Die Größe und Barmherzigkeit des Gottes Israels schimmert durch dieses Volk zu den übrigen Völkern hindurch. Statt daß die „Völker der Welt“ das Gottesvolk Israel als Wegweisung und Pforte hochachtungsvoll benützen, um auch selbst zu Wahrheit und Glück zu gelangen, zertrampeln sie die Ikone Gottes und beflecken sie mit ihrem eigenen Schmutz. Sie benützen Israel als Abfalleimer. Deshalb versteckt sich Gott hinter dieses Volk. Aber dies wird sich – so die jüdische Hoffnung – in der Endzukunft grundlegend ändern. Eines Tages werden die Völker erkennen, daß ihre Judenfeindschaft zu ihrer eigenen Blindheit und Verlegenheit wird. Und sie werden den Gott Israels gleichsam durch dieses Volk hindurch zu verehren suchen. Um dies zu können, müssen sie das jüdische Volk in seiner Gottebenbildlichkeit – als Ikone Gottes – anerkennen. Dadurch wird ihnen Einsicht, Verzeihung und Rettung gewährt werden.

Dem frühmittelalterlichen jüdischen Gleichniserzähler war die im christlichen Westen und Osten aufblühende christliche Bilderverehrung samt ihren geistig-religiösen Hintergründen bekannt. Er stellte sie in den Dienst der jüdischen Verkündigung. Außerdem hat er wohl auch die Kapitel 9-11 des neutestamentlichen Römerbriefes gelesen. Das Gleichnis vom Holz im Badehaus liest sich wie ein auf das jüdische Volk hin umgedeuteter Abschnitt von Röm 11,25-36. Der Verfasser legt diese Verse für sich und seine jüdische Gemeinde etwa so aus: „Verstockung liegt auf einem Teil der Weltvölker, bis die Zahl

Israels voll sein wird. Dann werden auch Menschen aus allen Völkern gerettet werden, wie es in der Schrift ähnlich heißt: ‚Vom Zion her wird der Retter kommen. Er wird die Gottlosigkeit von den Völkern entfernen. Das ist der Bund, den ich ihnen gewähre, wenn ich ihre Sünden wegnehme‘ (Jes 59,20 f.). Von der Tora her sind die Weltvölker Feinde Gottes, und dies um Israels willen. Von ihrer Mit-Erwählung her sind sie aber von Gott mit-geliebt, und dies um Abrahams willen ...“ (vgl. Röm 11,25-28). Der Text könnte noch weiter im Sinne des frühmittelalterlichen, frühjüdischen Lehrers spiegelverkehrt gedeutet werden.

Das Gleichnis vom Holz im Badehaus ist ein wichtiger frühmittelalterlich-jüdischer Dialogbeitrag zur christlichen Verkündigung vom Endheil der Christusgläubigen und der nicht-christusgläubigen Jüdinnen und Juden. Es beleuchtet die neutestamentliche Verkündigung im Geiste echter Dialogik. Die paulinische Verkündigung wird jüdisch-dialogisch ergänzt, ohne den christusgläubigen Menschen auch nur einen Hauch der Hoffnung zu entreißen. Hier ist jede christliche Apologetik sinnlos. Die Optik des Paulus in Röm 11 ist ähnlich grandios wie jene des jüdischen Gleichniserzählers. Im Grunde kommen beide Visionen auf dasselbe heraus: Die Völker und Israel werden am Ende der Tage kraft der Barmherzigkeit Gottes in Gott hinein gerettet werden. Jedes Abwägen von eventuellen Bevorzugungen des einen Partners ist sinnlos. Das Endheil betrifft Israel und die Weltvölker (vgl. Jes 49,6). Daß das jüdische Volk dabei als zu Gott hin durchsichtige Ikone Vermittlerfunktionen übernimmt, ergibt überhaupt keinen Streitpunkt. Das Heil geht ja letztlich von Gott aus, nicht vom jüdischen Volk und nicht von der Kirche. Die Juden können wegen der christlich-antijüdischen Geschichte kaum an Christus glauben. Dies wird von ihnen auch nicht gefordert. Von den Weltvölkern wird andererseits auch nicht verlangt, daß sie sich beschneiden lassen und zum Judentum konvertieren.

Es gibt noch andere Gleichnisse – und auch Midraschim und Halakhôt –, die als Beweisstücke jüdischen Nachdenkens über gegnerisch-christliche Lehren gelten können. Das Gleichnis von den Pächtern in ShemR 27,9 ist eine sehr geschickte Indienstnahme des neutestamentlichen Pächter-Gleichnisses in Mt 21,28-32. Die Pointe des rabbinischen Gleichnisses geht in die gleiche – jedoch jüdisch spezifizierte – Richtung: Die Bundestreue des Volkes Gottes wird durch seine Bereitschaft, die Tora ohne Wenn und Aber zu tun, konstituiert.³

3) Das rabbinische Gleichnis von den Pächtern wird demnächst im vierten Gleichnisband von Thoma/Ernst publiziert werden.

Auffallend ist auch das sich im Midrasch zum ersten Buch Moses findende Gleichnis vom Weizen und der Spreu (BerR 83,5).⁴ Dieses im 3./4. Jahrhundert verfaßte Gleichnis ist bis in den Wortlaut hinein dem neutestamentlichen Gleichnis vom Unkraut im Weizen (Mt 13,24-30.36-43) sehr ähnlich. Vieles von dem uns zur Verfügung stehenden literarischen Material aus der Spätantike und dem Mittelalter spricht gegen einen jüdisch-theologischen Isolationsismus gegenüber dem Christentum.

Heutzutage wird oft gesagt, der jüdisch-christliche Dialog habe erst im späten 20. Jahrhundert nach der Schoa begonnen. Das stimmt leider zum größten Teil. Vor der Kenntnisnahme des entsetzlichen Vernichtungsprogramms der Nazis war auf christlicher Seite kaum ein Sich-Kümmern um Not, Schicksal und Todesbedrohtheit der jüdischen Brüder und Schwestern vorhanden. Von jüdischer Seite erklangen vor dem Greuelereignis der Schoa aus verschiedenen Gründen auch nur wenige Hilferufe an die christlichen Gemeinschaften.⁵ Die höchste Stufe des Dialogs wäre die gegenseitige Hilfe gewesen. In diesem Sinn können wir nicht von einem jüdisch-christlichen Dialog vor der Schoa sprechen. In einem anderen, dünneren Sinn aber doch! In den meisten Zeiten des Christentums und des Judentums hat es sporadisch ein gegenseitiges Hinüberschauen gegeben, um für die Verkündigung an die eigene Glaubensgemeinschaft neue Impulse und Ausdrucksmöglichkeiten zu finden. Zu Recht wurde dabei stets von der jüdischen Seite aus darauf geachtet, daß keine aufweichenden christlichen Gedanken und Gebräuche in die jüdischen Gemeinschaften eindringen konnten!

Besonders das hier dargelegte Gleichnis vom Holz im Badehaus ist ein Hinweis dafür, daß in Zukunft nicht nur Studien über jüdisch-christliche Zerrwürfnisse gemacht werden sollten. Vielmehr müßte auch die Geschichte der gegenseitigen positiven Beeinflussungen geschrieben werden. Es gibt leider die Geschichte des christlichen Antijudaismus, dessen Gift sich in die Schoa hineinmischte. Es gibt aber auch die noch zu wenig beachtete Geschichte des christlich-jüdischen Austausches, die sich auch heute weiterentwickeln muß. „Das Jüdische am Christentum“⁶ gerät sonst wieder in Gefahr, versteckt und verschlossen zu werden. Auch die mit dem Christentum gemeinsamen Elemente im Judentum brauchen heute Auffrischungen.

4) Vgl. Thoma/Ernst, op. cit. (Anm. 1), 86-91.

5) Die eingeengte Situation wird z. B. aus den erzählten jüdischen Schicksalen in dem von Ingrid Wiltmann herausgegebenen Buch, Lebensgeschichten aus Israel, Zwölf Gespräche, Frankfurt 1997, gut verständlich.

6) So lautet der Titel des Buches von Norbert Lohfink, Herder, Freiburg i. Br. 1987.

War Antijudaismus/Antisemitismus unausweichlich?

Ein Beispiel selbständigen Denkens und Redens 1925/27 und 1932

Iso Baumer*

Angesichts der seit Jahrhunderten zäh eingefressenen Vorurteile gegenüber den Juden, woran die Christen einen wesentlichen Anteil haben, und die schließlich im Holocaust gipfelten, stellt sich die Frage, ob diese Mentalität für den Durchschnittsmenschen mehr oder weniger unausweichlich war, da ja selbst – und erst recht – Gebildete ihr verfielen. Zwar erhoben sich immer wieder Stimmen zugunsten der Juden. Aber: wie war es möglich, daß sich über fast zwei Jahrtausende ein Bild über sie formen konnte, das unausrottbar schien und die fatalsten Folgen zeitigte? Warum schreckte „man“ nicht einmal vor den Folgen gegenüber Leib und Leben zurück? Warum verleugneten die Christen ihr Grundgesetz, die Liebe, auf diese unverzeihliche Weise gerade gegenüber dem „älteren Bruder“?

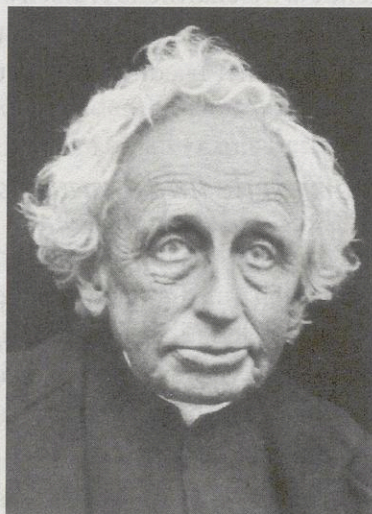
Der seltsame Ostkirchenspezialist und Friedensfreund

An einem Beispiel unmittelbar vor Ausbruch des Naziterrors soll gezeigt werden, daß es vereinzelt immer Leute gab, die selbständig dachten und mutig in der Öffentlichkeit auftraten, auch wenn ihre Herkunft, ihr Stand, ihre Funktion dies nicht unbedingt nahelegten. Es handelt sich um Dr. Max Herzog zu Sachsen (1870-1951), katholischer Priester, Universitätsprofessor in Freiburg/Schweiz von 1900-1912 und 1921-1951. Er war bekannt für sein freies Wort: ein Plädoyer für die Rückkehr zur Gemeinschaft zwischen der römischen und der orthodoxen Kirche trug ihm 1910 eine scharfe päpstliche Verurteilung ein. Sein in einem unerlaubterweise veröffentlichten Privatbrief geäußertes Entsetzen über die deutsche Kriegsführung in Belgien (1914), wovon er selbst Augenzeuge war, bescherte ihm 1916 einen Prozeß vor dem sächsischen Landesgericht, das mit dem Antrag an den König – den Bruder

* Dr. phil. Iso Baumer, geb. 1929, ist Lehrbeauftragter für Ostkirchenkunde an der Universität Fribourg, Generalsekretär der Catholica Unio Internationalis (Werk für die Ostkirchen), Mitglied der Römisch-Katholischen/Orthodoxen Gesprächskommission in der Schweiz sowie Mitglied des Instituts für Ökumenische Studien an der Universität Fribourg und des Beraterkreises der Theologenkommission der Schweizerischen Bischofskonferenz.

Es handelt sich hier um einen leicht veränderten Aufsatz, der zum erstenmal in CIVITAS (53. Jg., Nr. 5/6, 1998) erschienen ist; er wird hier mit Erlaubnis der Redaktion nachgedruckt.

des Prinzen – endete, ihn in einem Jagdschloß bis zum Kriegsende festzuhalten. Seine Vorträge für Frieden, Lebensreform und Bewahrung der Schöpfung in Gremien von Protestanten, Sozialisten und Juden machten die kirchliche Hierarchie und die königliche Verwandtschaft nervös. Er hatte protestantische Pfarrherren zu Freunden, verehrte Tolstoj, sprach freundlich von Goethe, kleidete sich wie ein Bettler (er verschenkte stets, was er gerade hatte) und benahm sich höchst seltsam; von Kindern, Dienstboten, Gefangenen und Studenten wurde er geliebt und verehrt. Nachdem man den Prinzen in den ersten Jahren nach seiner Priesterweihe noch in alle möglichen hohen kirchlichen Ämter hatte hineinzwingen wollen, verzichtete man bald wohlweislich wegen seiner störrischen Haltung darauf („ich lege keinen Wert auf diesen violetten Firlefanz“ schreibt er dem Apostolischen Nuntius Pacelli, später Papst Pius XII., der ihm die Ernennung zum päpstlichen Hausprälaten mitteilen sollte); er wäre auch denkbar unbegabt dafür gewesen. Prinz Max war schon 1902 wohlwollend von den Juden vermerkt worden: Im Oktober hielt er an einem Sonntag an einer von 2000 Personen (!) besuchten Veranstaltung des Stuttgarter Bezirksvereins des „Volksvereins für das katholische Deutschland“ einen „etwa anderthalbstündigen Vortrag über die Geschichte der Makkabäer und die Kämpfe des Volkes Israel unter denselben. Nach einem längeren Rückblick auf diese Kämpfe wies der Prinz, der mit seinem Vortrag die Versammlung bis zum letzten Augenblick in hohem Grade zu fesseln mußte, darauf hin, daß diese gewaltigen Kämpfe der Juden auch für unsere Zeit lehrreich seien.“¹



Pr. Max von Baden

Foto (Totengedenkbild):
Iso Baumer, Fribourg.

Dieser in kein Schema einzuordnende Ostkirchenspezialist weitete nach den Erfahrungen im Ersten Weltkrieg sein Interesse auf die anderen großen Religionen aus; dabei korrigierte er stillschweigend oder ausdrücklich manche früheren Urteile, v. a. den Islam betreffend. In diesem Zusammenhang können auch ein paar seiner Äußerungen zum Judentum erwähnt werden.

1) General-Anzeiger für die gesamten Interessen des Judentums, I. Jahrgang, Nr. 6, 9.10.1902, 1. Beiblatt.

Gründe für den Judenstaat

Die „Neue Illustrierte Zeitung“ in Wien, eine Monatszeitschrift, wandte sich 1925/26 an einige deutsche Universitätsprofessoren mit der Bitte, sich „Gedanken über den Zionismus“ zu machen. In seiner schlichten Art erwähnt Prinz Max von Sachsen seinen ersten Besuch in Palästina im Jahre 1903, wo er feststellen konnte, daß „die große zionistische Bewegung, von Herzl ange-regt, damals schon lange im Gange war“. Daß er kein Antisemit sei, begründet er erstens durch seinen Pazifismus, zweitens damit, daß „richtig verstandenes Christentum sich schwer mit einem solchen Standpunkte vereinbaren lasse“. Vier Gründe sprechen für Prinz Max zugunsten der zionistischen Idee: menschliches Mitleid mit den sozial schlecht gestellten Juden, der zu erwartende wirtschaftliche Aufschwung Palästinas, ein Akt der Gerechtigkeit (nach all dem, was den Juden an Ungerechtigkeit bisher widerfahren war) und die Chance einer friedlichen, kulturellen Aufgabe.²

Vorurteile und Einwände

Im Zusammenhang mit der schwierigen sozialen Lage der Juden kommt Prinz Max auch auf die nicht weit zurückliegenden Pogrome in Rußland zu sprechen, „welche ihr Vorspiel in den Judenschlächtereien der mittelalterlichen Städte des Westens hatten“. Er resümiert das Betragen der andern Völker den Juden gegenüber: „Man hat sie zu allen Zeiten als Fremde behandelt, und Fremdlinge sind sie geblieben.“ Er kennt auch alle Einwände, die man gegen die Juden zu erheben pflegt: das Judentum sei „ein Blutaussauger, ein Verderber und Zerstörer unserer Völker“ und daß „alle revolutionären Ideen am meisten von Juden ausgehen und vertreten werden“. Dazu sagt er mit schneidender Schärfe: „Als ob nicht diese Tendenz, soweit sie vorhanden ist, bereits ein Antwortschrei der Verzweiflung und ein Racheruf wäre gegenüber der Behandlung, die man den Juden angedeihen ließ!“

Daß den bereits in Palästina ansässigen Arabern durch eine Einwanderung der Juden ein Unrecht geschehe, glaubt Prinz Max nicht. Ihm scheint das Land so locker bevölkert und wirtschaftlich so schlecht genutzt, daß noch viele Menschen darin wirken könnten. Auch den Einwand, die Juden seien keine landwirtschaftliche Arbeit gewöhnt, läßt er nicht gelten. Er erwähnt die Tatsache

2) Neue Illustrierte Zeitung, Nr. 51 vom 30.10.1925, S. 2-4 (zweispaltig).

nicht, daß sie ihnen in Europa oft ausdrücklich verboten war; dafür zeigt er, daß die „christlichen“ Staaten (das Adjektiv von ihm in Anführungszeichen gesetzt!) daran schuld sind, daß die Juden sich auf den Handel verlegt haben, da ihnen der Zugang zu anderen Berufen verschlossen war (und weil die Kirche ihnen ausdrücklich das Zinsnehmen überließ, hätte er beifügen können). Er hält auch nicht viel von allfälligen Beschwerden der Araber und Christen in Palästina gegen eine jüdische Staatsgründung. Den Christen geben die Kreuzzüge durchaus kein Anrecht auf Machtansprüche über das Gebiet. Seltsamerweise spricht Prinz Max überhaupt nicht von den christlichen Bewohnern, die seit Anfang des Christentums dort sind und sich vornehmlich in den arabischen Christen verkörpern. Er besteht aber darauf, daß allen Nichtjuden die Wahrung des Besitzstandes garantiert wird und sie volle Niederlassungs- und Religionsfreiheit zugesichert bekommen.

Den unter Christen jahrhundertlang gehegten Vorwurf, das Schicksal der Juden sei von ihnen selbst verschuldet „als Strafe für die Verwerfung und Tötung Christi“, beantwortet Prinz Max mit der entwaffnenden Frage: „Wer kann ... mit Klarheit in die Pläne des Ewigen hineinschauen, so daß er mit Bestimmtheit behaupten könne, der jüdische Krieg der Römer sei ein Strafgericht von oben gewesen?“ Noch entscheidender ist der Hinweis auf den „Apostel Paulus, scheinbar der schwerste Ankläger Israels, (der) laut und deutlich (verkündet), ganz Israel werde gerettet werden, Gottes Gaben und Berufung kennen keine Reue, aus Zion werde ihr der Retter kommen“ (Röm 11,26-28). Wenn es stimmt, wie Hans Urs von Balthasar in seiner Schrift über Martin Buber und das Christentum bemerkt, daß diese feste Überzeugung von Israels Rettung nur kurz von Origenes gestreift wurde und dann in der Diskussion fast völlig vergessen wurde, dann kommt diesem Zeugnis von Prinz Max von Sachsen hoher Rang zu. Vor ihm hat allerdings schon Wladimir Sergejewitsch Solowjew (1853-1900) in seiner Schrift „Das Judentum und die Christliche Frage“ (1884)³ dieses entscheidende Argument hervorgehoben. Es gehört heute zum Grundbestand jüdisch-christlichen Gesprächs. Franz Mußner hat diesem Thema im Sammelband „Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche“ (1991) die Mehrzahl seiner Aufsätze gewidmet. Auch ein zweites Thema, das Balthasar anschneidet, der „sakramentale“ Charakter des jüdischen Volkes (womit die zeichenhafte Bedeutung der Beziehung von Volk und Land gemeint ist), wird von Prinz Max thematisiert.

3) In: W. Solowjew, Deutsche Gesamtausgabe IV, Erich Wewel Verlag München und Freiburg i. Br., 551-619.

Kann man Jude und Deutscher (Schweizer, Franzose usw.) sein?

Die weiteren Beiträge in der „Neuen Illustrierten Zeitung“ (Nr. 55, 56, 57) nehmen alle Bezug auf den Artikel von Prinz Max, mißverstehen ihn aber so grotesk, daß es sich nicht lohnt, darauf weiter einzugehen; dabei handelt es sich bei den Autoren um erste Kapazitäten auf ihrem Gebiet: Gustaf Dalman, Direktor des Palästinainstituts der Universität Greifswald; Theodor Nöldeke, Karlsruhe, em. Professor der Universität Straßburg, der immerhin seine relative Inkompetenz bekennt, „da ich, obwohl ich den größten Teil meines nur zu langen Lebens dem Studium der Sprachen und der Geschichte Vorderasiens gewidmet habe, doch nie in der Lage war, den Orient selbst zu besuchen“; und schließlich Theodor Lessing (1872-1932), Professor der Philosophie in Hannover.

Prinz Max benützt die Einladung, in der Vierteljahresschrift „Der Jude“ (begründet von Martin Buber) zuerst einmal würdig und entschieden auf die Einwände zu antworten.⁴ Dann erläutert er, warum er das jüdische Nationalgefühl mit dem deutschen vereinbar hält, bzw. daß man sehr wohl Zionist und Deutscher sein kann, ohne eines von beiden zu verraten. Er bringt das Beispiel der österreichischen Monarchie, in der man sowohl seine nationale Eigenart wie einen Reichspatriotismus pflegen konnte. Er zeigt sodann, daß ein gesondertes Nationalgefühl je nach Umständen verschieden sein und auch abgestufte Forderungen erheben kann: je nachdem, ob eine Minderheit völlig zerstreut, ohne eigenes Territorium lebt, oder ob sie einigermaßen geschlossene Siedlungsräume aufweist und eine eigene Sprache und eigenes Volkstum pflegt. All dies ist im Rahmen des Ganzen zu erhalten und zu fördern. Die Juden nun verfügen weder über eigene Wohnräume noch sind sie vollständig aufgesogen worden, sondern sie bilden eine Gruppe eigener Herkunft, Religion, Lebensweise, die überall eine Minderheit ist, weltweit jedoch eine beachtliche Macht darstellt. Max von Sachsen sieht keinen Widerspruch darin, als guter Deutscher den Zionismus zu unterstützen. Die Gründung eines Judenstaates löse viele soziale und wirtschaftliche Probleme, sowohl in den Emigrationsländern wie im Immigrationsland.

Es ist allerdings nicht zu verschweigen, daß sich Prinz Max in bezug auf die Schaffung eines jüdischen Staates Illusionen hingibt. Er nimmt an, daß die Juden, die selber überall Verfolgung erlitten haben, nur einen friedlichen Staat

4) In Heft 3, Jg. 9, 1926, mit dem Rahmenthema „Judentum und Deutschtum“, 25-31.

aufbauen würden, und daß die internationale Kontrolle das garantieren könne. Er sieht das ganze Problem vorwiegend *theologisch* – unter der göttlichen Zusage des verheißenen Landes an die Juden und der Heimkehr nach Zion nach langer Verbannung – und nicht *politisch* (das Wort hat für ihn einen negativen Beigeschmack). Er legt aber den Juden sehr ans Herz, die gemeinsame Friedensaufgabe von Juden und Christen und von allen gutgesinnten Menschen in die Hand zu nehmen. Deshalb richtet er an sie alle einen entsprechenden Aufruf in der Zeitschrift „Die jüdische Gemeinde. Unabhängig-kritische Monatsschrift“.⁵ Er erinnert an den Namen Jerusalem („Stadt des Friedens“) und zitiert Jer 29,11: „Ich denke Gedanken des Friedens und nicht der Trübsal“ und Sach 8,19: „Liebet die Treue und den Frieden.“

Die unabdingbare Grundhaltung

Geradezu vorbildlich aber ist der Vortrag, den Prinz Max von Sachsen im August 1932 öffentlich in Dresden zum Thema „Antisemitismus“ gehalten hat, wenige Monate bevor Hitler an die Macht kam und die Atmosphäre schon unheilgeschwängert war.⁶ Auf diesen Vortrag kann hier nicht mehr näher eingegangen werden; nur soviel sei dem Kommentar entnommen, den ich dem erstmals veröffentlichten Text⁷ folgen ließ: Prinz Max geht darin von der Menschennatur und Menschenwürde aus, die Juden und Christen und beliebigen anderen Menschen (etwa Freimaurern – auch dies bezeugt im damaligen Kontext eine für einen katholischen Geistlichen erstaunliche innere Freiheit!) gleichermaßen zusteht. Ein zweiter Grundsatz ist, daß geistige Phänomene nur geistig erfaßt und gelöst werden können; Machtpolitik ist ihnen gegenüber zwar oft wirksam, aber fehl am Platz. Er stellt den Antisemitismus auch in eine Reihe mit allen anderen Kollektiv-Vorurteilen, seien es die der Weißen gegen die Schwarzen oder die der Türken gegen die Armenier. Schließlich scheut er sich nicht, einige Hetzer (u. a. die Ludendorffs) beim Namen zu nennen. Anscheinend unausrottbare Judenmären wie die Protokolle der Weisen von Zion und die Geschichten von den Ritualmorden werden scharf zurückgewiesen. Einwände aus der Bibel werden zutreffend, wenn auch nicht sehr tiefgehend, widerlegt. Die Schuld des Christentums an der Diskriminierung und Verfolgung wird nicht herausgestrichen, aber auch nicht beschönigt.

5) Nr. 4, Jahrgang 1, 15.2.1927, 102-105.

6) Vgl. den nachfolgenden Brief von Leo Baeck aus dem Jahr 1932.

7) In: Max von Sachsen: Primat des Andern, Freiburg, Schweiz 1996.

Mit Schaudern nimmt man zur Kenntnis, was Prinz Max 1932 erwähnte, aber für unmöglich hielt, und das ab 1933 grausige Wirklichkeit werden sollte: die Ausnahme Gesetze, die Abschiebung ins Getto. Der Gedanke der Massenvernichtung kam ihm allerdings nicht, das lag weit über seinem Horizont. Man wird im Originaltext einige Schlacken pauschalisierender Denkweise oder undifferenzierter Terminologie feststellen; er gibt auch zu, daß in ihm eine gewisse Dosis Antisemitismus „wie anerzogen“ stecken mag, aber er betont: „Ich bestrebe mich, davon loszukommen.“

Prinz Max von Sachsen hat in einer bereits völlig vergifteten Atmosphäre einen klaren Kopf behalten, aus den historischen Fakten die richtigen Schlüsse gezogen und das biblische Liebesgebot ernst genommen. Man könnte zusammenfassend mit den Grundgedanken der oben erwähnten Schrift von H. U. von Balthasar sagen, daß Max von Sachsen in der biblischen Grundlegung seiner Ideen *die Stimme des Ursprungs* ertönen ließ; daß er *in prophetischer Weise* (und skeptisch-distanziert gegenüber Institutionen, die er zwar meist frag-, aber nicht unbedingt klaglos akzeptierte) auf Dinge aufmerksam machte, die andere nur zu leicht und zu gern vergessen oder verdrängten; daß er in zeichenhaftem Handeln sozusagen *sakramental* die befreiende und erlösende Gegenwart Gottes sichtbar machte. Er könnte in seiner Grundhaltung für die Aufgabe, die vor uns liegt – Aufarbeitung der Vergangenheit in bezug auf das Judentum – wegweisend sein. Er hat gesehen, daß man eigentlich besser von einer „christlichen Frage“ als von einer „Judenfrage“ reden würde, wie es schon vor ihm Wladimir Solowjew in einer Schrift von 1884 deutlich herausgestrichen hat: Das Judentum ist eine Frage an die Christen, sie werden in Frage gestellt – sie sollten nicht zuerst eine Judenfrage aufwerfen!

Ein kostbarer Brief von Leo Baeck (1932)

Wir wissen nicht, für welche Zeitschrift dieser Brief bestimmt war. Was uns erstaunt, ist die prophetische Warnung von Leo Baeck, das Volk und die Massen dürften nicht schweigen angesichts einer Regierung und Partei, die Böses vorhabe. Leo Baeck war schon 1932 hellsichtig bezüglich der Nazigefahr. Der Brief „An den Leser“ sollte ein Aufruf an die Öffentlichkeit sein, die Gefahr für Volk und Vaterland frühzeitig zu erkennen. Er zeigt erneut, daß Leo Baeck

zu den großen prophetischen Gestalten der Zwischenkriegszeit zählt. Hanna Jacobsohn, Jerusalem, die uns den Brief zur Verfügung stellte, vermerkt dazu: *„Im Zusammenhang mit einer Nachforschung entdeckte ich ein vergilbtes und zerrissenes Büchlein, in dem 106 entweihte jüdische Friedhöfe¹ aufgeführt sind. Zwischen den Seiten fand ich einen in Deutsch geschriebenen Brief von Dr. Leo Baeck², mit Briefkopf und von ihm signiert. Der Brief ist am 1. Juli 1932 in Berlin geschrieben und „An den Leser“ adressiert. Ich denke, es ist von besonderem Interesse, die Worte des gelehrten Rabbiners, die zehn Monate vor Beginn des Nazi-Regimes und lange vor dem Holocaust geschrieben wurden, den Lesern des Freiburger Rundbriefs zur Kenntnis zu bringen.*

RABBINER DR. LEO BAECK

Berlin-Schöneberg, den 1. Juli 1932

Am Park 15

AN DEN LESER!

Es gibt eine Geschichte menschlicher Worte, des Sprechens und Aufrufens von Menschen, aber es gibt auch eine Geschichte dessen, wozu Menschen geschwiegen haben, und sie ist eine Geschichte menschlicher Enge und Niedrigkeit. Wenn so oft Verbrechen und Untat sich weithin dehnen konnten, es ist fast immer geschehen, weil die Gewissen verschlossen und die Lippen stumm blieben, die sich zum Worte des Rechtes und der Sittlichkeit hätten öffnen sollen. Schuldig sind die, welche ein Böses verüben, aber schuldig, zumal vor dem Gericht der Geschichte, sind die auch, die einen Frevel sehen oder um ihn wissen und still dazu sind; sie sind die, welche, ohne es zu wollen, ihm erst den Weg bereiten. Nur wo Unfreiheit ist, kann die Gewalt ihre Bahn haben, und niemand ist unfreier als der, welcher stumm ist dort, wo er reden, wo er mahnen und warnen sollte.

1) Die Friedhöfe waren im Zeitraum von 1923 bis 1932 entweiht worden. Vor dem Zweiten Weltkrieg gab es in Deutschland 1700 jüdische Friedhöfe (Maren Heyne, Stille Gärten – Beredte Steine, Dietz 1944).

2) Leo Baeck, geboren in Posen am 23. Mai 1873, Sohn des Rabbiners und Historikers Samuel Baeck, war zwischen 1912 und 1943 Rabbiner der Jüdischen Gemeinden von Oppeln, Düsseldorf und Berlin. Während des Ersten Weltkrieges diente er als Militär-Rabbiner. Er weigerte sich im Zweiten Weltkrieg Deutschland zu verlassen und seine Gemeinde aufzugeben. 1943 kam er in das KZ Theresienstadt. Nach dem Krieg ließ er sich in London nieder, wo er 1954 starb.

Wenn solches Schweigen über dem Lande lastet, dann will eine Hoffnung noch daran festhalten, daß manche deshalb nur schweigen, weil sie von dem Frevel noch nicht wissen. Und es wird daran zur Pflicht, ihn jedem, der einer der Freien sein will, aufzuzeigen und darzutun. Es ist so eine Pflicht auch gegen Volk und Vaterland.

In jedem Volke sind Unrecht und Sünde; sie kommen und gehen, und das Volk bleibt. Aber wenn das Volk als solches, als ganzes mitschuldig wird durch Schweigen, durch Dulden, durch Zuschauen, dann zerstört die Untat den Boden, auf dem allein ein Volk besteht; er bricht unter ihm zusammen. Völker sind versunken, erst wenn sie vorher verstummt waren, wenn der Widerspruch gegen die Sünde, der Spruch des Rechts seine Menschen nicht mehr gefunden hat.

Es liegt darum Hoffnung für das Vaterland in der Zuversicht, daß die, welche erfahren werden, auch vermögen werden, zu sprechen.

Frieden durch Dialog

Kardinal Carlo Maria Martini, Erzbischof von Mailand, erhielt am 18. Januar 1999 vom Internationalen Rat der Christen und Juden (ICRJ) im Kurfürstensaal in Heppenheim die Goldmedaille „Frieden durch Dialog“ für seine Verdienste um das interreligiöse Gespräch. Kardinal Martini ist der Gründer der aus Mitgliedern verschiedener Kirchen zusammengesetzten Mailänder Gruppe „TESCHUVA“ (vgl. FrRu 4[1997]195-197). Wir bringen seine Ansprache in gestraffter Form.

Für jeden Menschen ist das Haus ein Symbol des Dialogs, aber das Martin-Buber-Haus ist uns in besonderer Weise ein Zeichen der Hoffnung. Gemeinsam mit anderen bedeutenden Denkern des eben zu Ende gehenden 20. Jahrhunderts – Franz Rosenzweig, Hermann Cohen, Leo Baeck und Jacques Maritain – bemühte sich Buber beharrlich um die Versöhnung zwischen der kritischen Instanz der Wissenschaftsphilosophie und dem personenbezogenen Anspruch des Glaubens. Während die großen Philosophenschulen von Berlin und Wien – und später die amerikanischen – sich mit Neurath und Popper bemühten, eine Wissenschaftsphilosophie zu begründen, die von den Fragen der Metaphysik absah, wollte Buber nie auf die Hoffnung verzichten, die einerseits im

Glauben ihr letztes Fundament findet und andererseits in der Geschichte eine ständige Herausforderung der Freiheit und der menschlichen Verantwortung sieht. An der Schwelle des 3. Jahrtausends stellt die Geschichte auch an uns diese Anfragen und auch uns trifft der Imperativ *Zachor* (Gedenke! Erwähne dich!); vergiß nicht den Menschen, deinen Bruder, höre (*Sch'ma*) seinen Schmerzensschrei durch die Jahrhunderte. Die Söhne des Gedächtnisses werden auch die großmütigen Väter einer friedlicheren Zukunft sein.

Die ungeheure Tragödie des Zweiten Weltkrieges und im besonderen die Schoa haben neuerlich gezeigt, wie hinfällig der Weg des Menschen in der Geschichte ist. So hat sich das Problem des Ethischen in bezug auf das Übel eindringlich dem Gewissen des Einzelnen und der Völker gestellt. Auch andere Massenvernichtungen des 20. Jahrhunderts, vom Völkermord an den Armeniern bis zu den ethnischen Säuberungen in Europa und zu den Massakern in Zentralafrika, machen uns betroffen. Das Maß des Mitleidens und der Solidarität wird immer mehr zur Chiffre, die die Reife einer Person und ihre Fähigkeit, sich dem Bösen entgegenzustellen, anzeigt. Die heutige Lage drängt uns, das Gedächtnis an Märtyrer des Glaubens, der Freiheit und der Liebe wie Dietrich Bonhoeffer, Bernhard Lichtenberg, Karl Leiser und Janusz Korczak wach zu halten. Mit vielen Ungenannten gaben sie ihr Leben für andere. Es ist eine große und schweigende Zahl, die ein lebendiges Beispiel gibt, wie man dem Bösen das Gute entgegensetzen kann und die zugleich verhindert, daß vergangenes und gegenwärtiges Leiden vergessen, verdrängt, geleugnet oder banalisiert wird. Fünfzig Jahre nach der Schoa gibt es in der Welt noch immer Elend und Armut, moralisch wie materiell. Die Situation wird verschlimmert durch die Ausnutzung des Elends durch kriminelle Handelssysteme und durch die Ausbeutung natürlicher Ressourcen. Was kann am Ende des Jahrtausends der Beitrag von Christen, Juden und Muslimen sein?

Von christlicher Seite gibt es eine weitreichende Antwort, die Frucht eines Jahrhunderts von spirituellem und praxisbezogenem Engagement: die ökumenische Bewegung mit ihren Protagonisten John Mott, Nathan Söderblom,



Überreichung der Auszeichnung durch Sir Sigmund Sternberg (links), Schirmherr des ICCJ, an Kardinal Martini.

Foto: Martin-Buber-Haus, Heppenheim.

Athenagoras, Johannes XXIII., Kardinal Bea und vielen anderen. Diese Bewegung entstand aus den Erfahrungen in den Missionsgebieten, speziell in Asien, und aus der „Oxford-Bewegung“, die den Christen im Orient und in Rußland besondere Beachtung geschenkt hat. Von mutigen Persönlichkeiten vorbereitet, ließ auch auf jüdischer Seite eine Antwort auf dieses neue Klima des Dialogs und der Zusammenarbeit nicht lange auf sich warten. Barrieren des Mißtrauens, aufgebaut während zwei Jahrtausenden durch die „Lehre der Verachtung“ und durch Verurteilungen und Verfolgungen, wurden überwunden. Nach der europäischen Katastrophe führte die Frage nach der moralischen und politischen Verantwortlichkeit zur Erkenntnis der Fehler und Sünden, die die Grausamkeiten und das Verbrechen von Auschwitz möglich gemacht hatten. Die erste Versammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, August/September 1948 in Amsterdam zusammengetreten, hat ein Dokument veröffentlicht, in dem die Kirchen „in aller Demut“ bekennen, *„... daß wir es allzuoft versäumt haben, unseren jüdischen Nächsten christliche Liebe zu beweisen oder auch nur den entschlossenen Willen zur gewöhnlichen sozialen Gerechtigkeit. Wir haben es unterlassen, mit ganzer Kraft gegen die uralte Unordnung in der Menschenwelt zu kämpfen, die sich im Antisemitismus darstellt ... Wir rufen alle von uns vertretenen Kirchen dazu auf, den Antisemitismus, gleichviel welchen Ursprungs, als schlechterdings mit christlichem Bekenntnis und Leben unvereinbar zu verwerfen. Der Antisemitismus ist eine Sünde gegen Gott und Menschen“*.¹

Im August 1947 hatte eine Versammlung des internationalen christlich-jüdischen Komitees in Seelisberg in der Schweiz die „Zehn Punkte von Seelisberg“ beschlossen. Diese Punkte wurden richtungweisend für den jüdisch-christlichen Dialog. Sie haben nicht nur die Aktivität des ICCJ in ökumenischer Richtung orientiert, sondern auch in den Kirchen eine deutliche Öffnung gegenüber dem jüdischen Volk, gegenüber seiner Geschichte und seiner spirituellen Tradition hervorgerufen. Der Ökumenismus und der Dialog mit den Juden wurden bedeutungsvolle Punkte des „aggiornamento“, das Papst Johannes XXIII. dem II. Vatikanischen Konzil (1962-65) anvertraute und das im Dekret über den Ökumenismus *Unitatis Redintegratio* (1964) und in der Erklärung *Nostra aetate* (1965) zum Ausdruck kam. Weitere Aussagen von Johannes Paul II. und besonders bedeutungsvolle Gesten wie der Besuch in der Synagoge in Rom und die Aufnahme voller diplomatischer Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und dem Staat Israel waren große Schritte zur Überwindung des Bruches zwischen den „zwei Glaubenswei-

1) Vgl. Die Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985. Hrsg. von Rolf Rendtorff/Hans H. Henrix, Bonifatius/Kaiser 1989, 327.

sen“² und in Richtung auf eine Anerkennung der gemeinsamen Berufung des Volkes Gottes „als Israel und als Kirche“³. Immer wieder hat der Papst die Stimme erhoben, um der Kirche den Weg der *teschuvva*, der Bekehrung und der Versöhnung zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk zu weisen, indem er die Unrechtstaten und Diskriminierungen in Erinnerung rief, die während der Jahrhunderte einer vorherrschend christlichen Kultur geschehen waren. Gegenüber den Herausforderungen der Gegenwart bleibt es eine Aufgabe von ungeheurer Dimension, Gott „einmütig“ (Zef 3,9) zu dienen und gemeinsam für Friede und Gerechtigkeit zu arbeiten, um *le-taqqem 'olam be-malkhut Schadday* („in der Welt die Herrschaft Gottes wiederherzustellen“). Auch das große Jubiläum des Jahres 2000 bringt den Plan der Erlösung ins Gespräch, den Gott in der Geschichte vollbringen will, wie die Propheten Israels verkündigt haben.

Das große heilige Jahr der Erlösung besteht in der Tat in der Ausgießung des Geistes des Herrn: „Der Geist des Herrn ruht auf mir: denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht: damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe“ (Lk 4,18-19; vgl. Jes 61,1-2). Daß Jesus das Gnadenjahr in der Synagoge von Nazaret ausgerufen hat, ist nicht ohne Bedeutung. Wir werden erinnert, daß wir die Botschaft des Evangeliums nicht von der Synagoge, das heißt von unserer grundlegenden Beziehung mit Israel, loslösen können. Die Liebe und Achtung für Israel, das erstgeborene Volk des Bundes, ist für uns keine Option, sondern ein theologischer Auftrag. Wir Christen sind aufgerufen, die Glaubensidentität der Gemeinde Israels zu respektieren und zugleich anzuerkennen, daß der geheimnisvolle Heilsplan, in den wir einbezogen sind, immer auch das Volk des Moses-Bundes betrifft.

Die Priorität und Asymmetrie zwischen Israel und der Kirche hat eine theologische Dimension wie auch schwerwiegende Implikationen geschichtlicher und ethischer Art. Diese Asymmetrie ist ein wunderbares Bild der Asymmetrie der zuvorkommenden Liebe Gottes für den Menschen, eine Liebe ohne Maß, die verzeiht, die Anteil gibt, die mit jedem gedemütigten und benachteiligten Menschen leidet. Diese leidenschaftliche und engagierte Liebe Gottes offenbart sich besonders für Israel. Wir Christen können in der Bibel der Juden das väterliche – und mütterliche – Antlitz Gottes wahrnehmen.

2) Vgl. M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, 1950.

3) Vgl. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, II/2.

Über diese erste spirituelle Dimension unserer tiefen Verbundenheit mit Israel hinaus gibt es noch eine zweite Dimension, in welcher Geschichte und ethische Verantwortlichkeit zusammenwirken. Besonders wir Christen müssen „einen immensen Schmerz über die geschichtlichen Tragödien empfinden, die das doch vom Vater so geliebte jüdische Volk betroffen haben“ und die sich gesteigert haben „bis zum Versuch der totalen Zerstörung (der Schoa) im Zweiten Weltkrieg“⁴. Dieses historische Bewußtsein, das eine Haltung schmerzlicher Solidarität hervorruft, kann keine Grenze finden, solange es nicht zum demütigen Bekenntnis „unserer Komplizenschaft“ geführt hat und „wir jede Form des Antisemitismus ablehnen“⁵ und den Weg der „*teschuvva*“ beschreiten.

Eine dritte Dimension unseres Bezuges zu Israel verbindet Geschichte und Zukunft der Welt im Hinblick auf die volle Verwirklichung der Erlösung. Das geheimnisvolle und mächtige Handeln Gottes wirkt fort, um sich in der Geschichte des jüdischen Volkes zu erfüllen, heute und in Zukunft „weil Gott noch heute wie am Anfang diese seine Söhne in der Treue des Bundes, der nie widerrufen wurde, liebt, durch sie das Lob seines Namens auf allen Teilen der Erde wirkt und sie noch heute in der Berufung angesprochen sind ... Mit ihnen erwarten auch wir die Zeit, in der die Herzen offenbar werden“⁶. Mit ihnen sind wir berufen, für das Wohl der Menschheit zusammenzuarbeiten.

Israel und die Kirche sind in der gemeinsamen Verantwortlichkeit für das Heil der Welt und der Menschheit nicht allein. Beim Friedensgebet in Assisi, zu dem Papst Johannes Paul II. 1986 aufgerufen hat, zeigten sich Akzente einer tiefen Übereinstimmung mit Jesaja und dem Evangelium. Der heilige und weise Buddhist *Shantideva* (8. Jahrhundert) betete: „Mögen die Ausgehungen glücklich sein, die Blinden sehen, die Tauben hören ... Möge der Nackte Kleidung finden, der Hungrige Nahrung ... Mögen alle Bedrohten keine Furcht mehr haben und die Angeketteten Freiheit finden ... und mögen alle Menschen sich untereinander als Freunde erweisen.“ In einem Gebet aus den *Upanishaden* heißt es: „Möge der Allmächtige, der Freund aller Menschen, unserem Frieden geneigt sein! Möge der Göttliche Richter, der Spender des Friedens, für uns sein.“

In diesen universalen Gesichtspunkten des Gebetes und des Friedens können wir als Prinzip der Erlösung die Ausgießung des Geistes Gottes erkennen.⁷

4) Vgl. C. M. Martini, *Ritorno al Padre di tutti*, Milano 1998, II, 4.

5) *Ritorno al Padre di tutti*.

6) Ebd.

7) Vgl. Joel 3,1; Apg 2,17.

Das Abenteuer des Menschen in der Welt und sogar die wunderbare Symphonie des Kosmos können beschrieben werden im Bild einer großen Wanderschaft, eines fortdauernden Strebens, einer heiligen Pilgerschaft des Menschen und des Kosmos im Aufstieg zur Vollkommenheit des Schönen und Heiligen, des Gerechten und Wahren. Aber diese persönliche, historische und kosmische Pilgerschaft vollzieht sich auf dem Grat zwischen zwei entgegengesetzten Abgründen, während dabei die Freiheit an einem feinen, silbernen Faden gehalten wird: auf der einen Seite steht das Leuchten, unauslöschbar und blendend, des reinen und brennenden Lichtes, das jedes menschliche Wort übertrifft und auf der anderen Seite steht die entgegengesetzte Finsternis des Irrtums, des Machtwillens, der sich der heiligsten Wahrheit bedient, um Gewalt zu rechtfertigen. Schließlich kann Dialog sogar zum Vorwand werden für Verurteilung, Kritik und Bann. Es wird für die Glaubwürdigkeit des Evangeliums im nächsten Jahrtausend bestimmend sein, in welcher Weise wir versuchen, die Irrtümer und Vorurteile der Vergangenheit zu vermeiden. Im Reinigungsprozeß des historischen Gedächtnisses müssen wir uns in Solidarität mit der Menschheit sehen. Um so wichtiger ist es, einen wahrhaftigen Dialog zwischen Juden und Christen, zwischen Kirche und jüdischem Volk voranzutreiben, als Hoffnungszeichen für eine Wiederaufnahme des universalen Dialogs. Die großen Fortschritte auf diesem Gebiet, vollbracht im kurzen Zeitraum eines halben Jahrhunderts, ermutigen uns, auf diesem Weg weiter zu gehen.

Jerusalem als Frauenfigur und heiliger Ort in der hebräischen Literatur

Gabrielle Oberhänsli-Widmer*

Die Stadt Jerusalem ist von immerwährender Aktualität – politisch, religiös, literarisch. 1996 hat Jerusalem seinen dreitausendsten Geburtstag gefeiert, ausgehend von der biblischen Erzählung von Davids Eroberung der Jebusiterstadt (2 Sam 5,6-12). In der Jerusalem-Literatur findet man kaum neutrale oder emotionslose Beschreibungen. So sieht das talmudische Schrifttum Jerusalem als Licht und Glanz der Welt. Der zeitgenössische Dichter Jehuda

* PD Dr. Gabrielle Oberhänsli-Widmer ist Dozentin für Hebräisch und Religionswissenschaft an der Universität Zürich.

Amichai dagegen sagt von seiner Heimatstadt: „Jerusalem ist eine offene Wunde, die nicht heilen will.“ Wohl überwiegen die Superlative und Hyperbeln – Jerusalem als die schönste, heiligste, erhabenste aller Städte –, doch die rhetorische Figur ist das Oxymoron, die Zusammenstellung zweier sich widersprechender Begriffe: Jerusalem als die ewig unerreichbare Heimat, als feindselige Geliebte, als fataler Talisman, die literarische Umsetzung des religionsphänomenologischen Topos vom heiligen Ort. Und charakteristisch für den heiligen Ort ist nun eben seine Ambivalenz, denn er erweist sich als heilsbringend und gefährlich zugleich.

Die Anfänge des literarischen Jerusalem in der Hebräischen Bibel

Prophetische Texte, allen voran aus Ezechiel, Deutero- und Tritojesaja, weisen der hebräischen Literatur auf Jahrtausende den Weg. Jerusalem wird zur Frauengestalt personalisiert: Mutter und Tochter, Braut und Geliebte, ewig einzige Gattin und verstoßenes Weib, Witwe und Unfruchtbare, Königin und Hure – um nur ein paar Aspekte aufzuzählen. Die markantesten Texte zur Frau Zion fallen in die Zeit des babylonischen Exils. Bemerkenswert ist, wie sich die genannten Frauenrollen nach den Kriterien von Raum und Zeit ausrichten. So wütet insbesondere Ezechiel, der anfangs des 6. Jahrhunderts v. Chr. unter den Verbannten in Babylon gewirkt, den Ereignissen in Jerusalem jedoch noch beigewohnt hatte, gegen Jerusalem – von Gott selbst zur Braut geschmückt – als undankbarster aller Bräute und Buhlerin der übelsten Sorte (Ez 16). Anstatt sich allein auf den einen Gott zu verlassen, war das Südreich Vertragsbündnisse mit benachbarten Staaten eingegangen und auch deren Götterkulten nicht abgeneigt gewesen. Bei Deuterojesaja beginnen sich die negativen Bilder ins Positive zu wenden. Die prophetische Botschaft kreist nicht mehr um Schuldzuweisung, sondern um Sehnsucht und Hoffnung: Gott holt seine verstoßene Gattin (Jes 50,1) zurück, die Unfruchtbare empfängt (Jes 49,21), und Frau Zion kleidet sich in die erlesensten Gewänder (Jes 52,1). Das 54. Kapitel des Jesajabuches verdichtet alle Facetten der weiblichen Erniedrigung in ihrer Wendung zum Guten und gipfelt in Aussagen, daß selbst die Fundamente der Stadt aus Saphiren und Malachiten bestehen werden (Jes 54,11).

Zwei Punkte erscheinen besonders bemerkenswert. Erstens: Jerusalem ist nicht einfach ein Territorium mit der Summe seiner Einwohner, sondern vielmehr ein eigenständiges Wesen, das eine je eigene Beziehung hat, einerseits zu den Menschen, andererseits zu Gott. Und zweitens: Mit zunehmender räum-

licher Distanz zu Zion verklärt sich der Blick der biblischen Sprecher, so daß sie in der Stadt nur noch die wiedererhöhte Gattin Gottes sehen. Während Jeremia, vor Ort, der Stadt als der erniedrigtesten aller Frauen das Gericht androht (Jer 4,11-31), singt der Psalmist an den Flüssen Babels sehnsuchtsvoll von seiner Geliebten: „*Wenn ich dich je vergesse, Jerusalem, dann soll mir die rechte Hand verdorren*“ (Ps 137,5). Dieser Psalmvers klingt denn auch wie ein Leitmotiv durch die hebräische Jerusalem-Lyrik. Die beiden gegensätzlichen Konzepte, daß Gott selber das Strafgericht über seine Frau bringt und daß er sie wieder aus dem Staube erhebt, sind in ihrer literarischen Durchdringung allerdings nicht immer auflösbar. Die Lösung der Spannung, vor allem bei den späten Propheten, führt in die Eschatologie: Jerusalem als gebeugtes Weib, das am Ende der Zeiten in voller Schönheit aufleuchten wird.

Diese verklärte Vision Zions mündet aus der biblischen direkt in eine talmudisch-midrassische Jerusalem-Vorstellung: das himmlische Jerusalem. Das eschatologische und das himmlische Jerusalem liegen dabei in der gleichen Traditionskette wie das ‚neue Jerusalem‘ der neutestamentlichen Johannes-Offenbarung (Offb 21). Nach den immer wieder enttäuschten messianisch-eschatologischen Erwartungen mit ihrem traurigen Höhepunkt im Bar-Kochba-Krieg projizieren die spätantiken jüdischen Weisen die vollendete Stadt nicht mehr in eine ferne Zeit, sondern in den einzigen ihnen verbleibenden Raum: Das himmlische Jerusalem – schon vor der Schöpfung geschaffen – liegt dem irdischen direkt gegenüber und ist mit ihm aufs engste verquickt. Das talmudisch-aggadische Schrifttum forciert die Superlative noch massiver, gleichsam als literarische Kompensation für die Zerstörung von Stadt und Tempel im Jahre 70 n. Chr. und die damit bedingte Trennung im Diaspora-Dasein. Nicht nur die Fundamente sind jetzt aus Edelsteinen (vgl. Jes 54,11), sondern die ganze Stadt besteht aus Juwelen und Perlen (PesK 137a). Jerusalem wird zum Licht der Welt, zum Inbegriff der Pracht. Im 2. Jahrhundert n. Chr. prägt Rabbi Akiba den Ausdruck des ‚goldenen Jerusalem‘ (bNed 50a). Die Mischna erklärt Jerusalem zum Ort der Wunder und Weltwunder (bAv V,8). Unüberbietbar in seiner Verherrlichung ist der talmudische Satz: „*Zehn Maße an Schönheit kamen vom Himmel herab, neun davon nahm Jerusalem, eines nur blieb für den Rest der Welt*“ (bQid 49b).

Solche midraschischen Überhöhungstopoi hallen anschließend durch die hebräische Jerusalem-Literatur vom Mittelalter bis in die Neuzeit, wobei als wichtigste Gattung die Pijutim, die synagogalen Gedichte, zu nennen sind. Die Reflexion über die Heilige Stadt hat ihren festen Sitz in der Liturgie mit

Tischa be'Av, dem Fasttag zur Erinnerung an die Zerstörung des Tempels. Dissonanzen in die Zion-Idylle der Klagelieder bringen die Reiseberichte der Pilger über Jerusalem als ein doch recht provinzielles Dorf in den jüdischen Bergen.

Neuzeitliche Jerusalem-Werke

„Ahavat Zijon“, die Liebe zu Zion, verfaßt von dem jüdischen Aufklärer Abraham Mapu 1853 in Wilna – sozusagen in sicherem Abstand zu Jerusalem – gilt als der erste moderne hebräische Roman. Er schildert die Epoche der biblischen Könige Ahas und Hiskija gegen Ende des 8. Jahrhunderts v. Chr. und die Belagerung Jerusalems durch Sanherib. Der Plot läßt sich kurz so umreißen: Zwei Freunde versprechen sich, daß ihre Kinder, Tamar und Amnon, dereinst heiraten sollen. Nach zahlreichen, oft unmotivierten Komplikationen und Verwechslungen heiraten sie, Jerusalem wird befreit. Unschwer lassen sich in dem von der Romantik beeinflussten Roman allegorische Züge erkennen. Tamar, die Braut, symbolisiert Zion, während der Bräutigam Amnon alle Züge eines messianischen Davididen trägt. In eschatologischer Manier gehen denn auch die Heimführung der Braut Tamar und die Befreiung Jerusalems Hand in Hand. Der biblisch bedeutungsvolle ‚dritte Tag‘ als Terminus der Wende zum Guten bringt auch hier den Umschwung. Der Zeitpunkt der Befreiung fällt auf das Pascha-Fest, das Erlösungsdatum schlechthin. Sprachlich betrachtet ist ‚Die Liebe zu Zion‘ ein einziges biblisches Patchwork, und so erstaunt es kaum, daß insbesondere Tamar ganz in die Metaphorik biblischer Zionspsalmen und Prophetenworte eingekleidet ist. Entsprechend Mapus Schwarzweißmalerei ist es beinahe überflüssig zu sagen, daß die Braut Tamar – und damit Jerusalem, als reinste und strahlendste Braut – nur in den vorteilhaftesten Posen auftritt.

Mapus nationales Epos hatte enormen Erfolg und trug im osteuropäischen Judentum wesentlich zum Aufstieg des Zionismus bei. Hundert Jahre später hatte sich die Situation völlig verändert. Mit den seit 1881 einsetzenden Einwanderungswellen und der Gründung des Staates Israel (1948) wird Jerusalem wieder eine jüdische Stadt. 1952 verfaßte der Literatur-Nobelpreisträger Samuel Josef Agnon seine wohl bekannteste Kurzgeschichte „Tehilla“ (Gotteslob). Im Gegensatz zu den früheren Dichtern lebt Agnon, zwar noch in Galizien geboren, bereits über dreißig Jahre in Jerusalem, als er „Tehilla“ entwirft. Die Literaturkritiker haben sich mit „Tehilla“ außerordentlich schwergetan und die Titelfigur mehrfach allegorisch gedeutet.

Tehillas Samaritertätigkeit in den Gassen Jerusalems spielt sich in der britischen Mandatszeit ab. *„Es war einmal eine alte Frau in Jerusalem. Eine so schöne Frau habt ihr euer Lebtag nie gesehen. Sie war gut und weise und anmutig und demütig. Der Glanz ihrer Augen verhiess Nachsicht und Güte, die Falten ihrer Wangen Segen und Frieden.“* Erst kurz vor ihrem Tod offenbart Tehilla dem Erzähler, daß sich hinter der Fassade ihrer abgeklärten Heiterkeit die Tragik einer zerstörten Vergangenheit verbirgt. In der polnischen Heimat hatten ihre Eltern die Verlobung mit dem Jugendfreund Schraga kurz vor der Hochzeit aufgelöst, weil die Familie des Bräutigams der damals noch stark angefeindeten Gemeinschaft der Chassidim angehörte. Dabei hatten die Eltern es unterlassen, dem Bräutigam die traditionelle Slicha, das religiöse Entschuldigungsschreiben für die Verlobungsauflösung, zukommen zu lassen. Die Ironie des Schicksals wollte es, daß der verstoßene Schraga dem Chassidismus bald darauf den Rücken kehrte, während Tehillas Mann sich immer mehr von den Chassiden angezogen fühlte. Als die Kinder Tehillas dann der Reihe nach sterben, sieht sie darin die Strafe des Himmels für die nie geschriebene Slicha. Obwohl Schraga seit dreißig Jahren tot ist, formuliert der Ich-Erzähler auf Tehillas Drängen eine Slicha, die sie dann mit in ihr Grab nimmt.

Ein nicht unbedeutender Metaphernstrang rechtfertigt eine Interpretation „Tehillas“ als allegorische Figur Jerusalems. Da ist nicht nur ihre Schönheit und das Gerücht, daß sie Generationen älter sei als die Ältesten Jerusalems. Da ist vor allem auch die Beschreibung ihres Schicksals, das an die biblischen Klagelieder anklingt: *„Weh, wie einsam sitzt da die einst so volkreiche Stadt! Einer Witwe wurde gleich die Große unter den Völkern ...“* (Klgl 1,1). Wenn von den ‚unbezwingbaren Augen Jerusalems‘ gesprochen wird und Tehillas Augen einen Frevler bändigen, so legt uns Agnon unmißverständlich nahe, „Tehilla“ nicht zuletzt auf ihre Jerusalem-Symbolik hin aufzuschlüsseln. Dabei ist diese Jerusalem-Figur, ähnlich wie im Alten Testament, eine eigenständige Gestalt, die einerseits für ihre Bewohner sorgt, andererseits ein Spielball Gottes ist, denn Tehilla repräsentiert auch den heiligen Ort schlechthin.

Insofern scheint sich Agnons Jerusalem-Gestalt gar nicht so sehr von der platten Tamar aus Mapus „Liebe zu Zion“ zu unterscheiden. Doch dieser Eindruck täuscht. Denn gerade im Vergleich zu Mapu beginnt die ikonenhafte Figur Risse aufzuweisen. Hinter Tehillas anfänglicher Fassade von heiler Glaubenswelt zeichnen sich mehr und mehr Skeptizismus und Indeterminismus ab. Trotz ihrer unbedingten Ergebenheit an den barmherzigen Gott legt sie uns die Frage nahe, ob da nicht ein Zyniker am Werk sein müsse, der die

Sünde der Eltern an ihr und an ihren Kindern ahndet. Wer sich am Anfang der Erzählung an Tehillas Licht erwärmen wollte, erkaltet zum Schluß. Agnons Erzählung zeigt – allerdings recht versteckt – einen Bruch in der Jerusalem-Gestalt. Während bei Mapu der Erzähler aus weiter Ferne Zions Schönheit besingt, wird die Frauengestalt Agnons mit einem unmittelbaren Gegenüber konfrontiert. Unter dem skeptischen Blick des säkularen Ich-Erzählers zerbröckelt das integere Bild Tehilla-Jeruselems. Die Distanz zum heiligen Ort garantiert dessen Integrität, doch mit zunehmender Annäherung wird dessen ambivalent-fatales Potential aktiviert. Diese Linie läßt sich bis in die heutige Jerusalem-Literatur weiterziehen. In Abraham B. Jehoschuas Erzählung „Drei Tage und ein Kind“ (1970) ist Jerusalem von einer Schreckenslinie umschlossen, ein Ort, geschaffen für einen Mord, eine Stadt der Toten. Jerusalem wird auch, wie beiläufig, mit einer Schlange verglichen, wobei die Handlung andernorts von einer Schlange berichtet, die aus purer Perfidie ausgerechnet einen erklärten Schlangenliebhaber beißt. Dann erscheint Jerusalem ‚in seiner Blöße, mit nackten Felsen‘. Jehoschua biegt hier einen stark strapazierten Topos des heiligen Ortes in seine Negativvariante um, den der beseelten Steine. Und schließlich negiert der Autor ebenso die Vorstellung vom goldenen, lichtüberfluteten Jerusalem, indem immer wieder die scharfe Kühle Jeruselems betont wird. Doch nach dem Grundprinzip jahrtausendelanger hebräischer Literatur bleibt Jerusalem der Ort des Sehns. Mit seinem 1994 geschriebenen Werk, „ha-Schiva me-Hodu“ („Die Rückkehr aus Indien“, vgl. FrRu 5[1998]10-14) überschreitet Jehoschua eine signifikante Linie. Die Stätte religiöser Sehnsucht ist nicht mehr Jerusalem, sondern das indische Varanasi. Möglicherweise das erste Mal seit der Epoche biblischer Baale wird in diesem jüdischen Roman, der gewisse Geistesströmungen des heutigen Israel sehr präzise einfängt, wieder ganz unverhohlen synkretistisch geflirtet, als ob der *wirklich* heilige Ort immer nur in unerreichbarer Ferne liegen könnte. Allerdings heißt das nun keinesfalls, daß die moderne hebräische Literatur Jerusalem zu entmystifizieren vermochte. Am Ende des 20. Jahrhunderts, wie bereits zu Beginn des ersten Jahrtausends v. Chr., sind es paradoxe Topoi, welche die literarische Jerusalem-Darstellung dominieren. Einerseits erklingen nach wie vor in israelischen Jerusalem-Liedern die Worte „im nächsten Jahr in Jerusalem“ aus der Pesach Haggada, einer typischen Textsorte der Diaspora, welche die Sehnsucht nach dem heiligen Ort in einer besseren Zeit ausdrückt. Andererseits begegnet man in der israelischen Literatur immer wieder Akteuren, die zwar in der Stadt wohnen, sich aber dennoch unendlich nach ihr sehnen. Der heilige Ort bedarf der Distanz.

Der 17. Januar als Tag des Judentums: Italienische Erfahrungen

Holger Banse*

*„Wir empfehlen den Kirchen, dem Beispiel einiger Kirchen in Italien und Deutschland zu folgen und einen Tag zu bestimmen, der dem Dialog mit dem Judentum und der Begegnung mit dem lebendigen jüdischen Glauben gewidmet ist. In ähnlicher Weise sollten Tage und Anlässe gefunden werden, um die Beziehungen zu anderen Religionen zu pflegen und zu verlebendigen.“*¹ Dieser Gedanke aus den Handlungsempfehlungen (Punkt 2.3) der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz (23. bis 29. Juni 1997) unterstreicht die ökumenische Bedeutung, die dem Dialog zwischen Christen und Juden (und Muslimen) beigemessen wird. Der Antrag war von der Katholischen Bischofskonferenz Italiens (CEI) eingebracht worden (vgl. FrRu 4[1997]195-197).

Maria Vingiani und Jules Isaac

Am Anfang dieses Prozesses stand Maria Vingiani. In Neapel geboren, kam sie als junges Mädchen nach Venedig, studierte Literatur in Padua und promovierte 1947 über die Kontroversen zwischen Katholiken und Protestanten im 18. Jahrhundert und ihre Aufnahme in den apologetischen Positionen der Gegenwart. In dieser Arbeit fand Maria Vingiani den Ausgangspunkt für ihr ökumenisches Engagement. Auch als kommunale Kulturreferentin in Venedig (1955-1959) wußte sie ihr ökumenisches Interesse mit ihrer neuen Aufgabe zu verbinden. Sie nahm Kontakte zu Kirchen in den



Maria Vingiani bei der Einweihung des „Waldes der Versöhnung“ zum Gedenken an Jules Isaac und Papst Johannes XXIII. in der Nähe von Nazaret am 6. April 1997.

Foto: Maria Vingiani.

* Pfarrer Holger Banse ist Vorsitzender der Oberbergischen Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit und Synodalbeauftragter des Kkr. Altenkirchen für Christlich-Jüdischen Dialog und Ökumene. Von 1989 bis 1995 war H. Banse lutherischer Pfarrer in Mailand. Seit 1992 ist er Mitglied der Mailänder Gruppe „TESCHUVA“ (vgl. S. 174 i. d. Heft).

1) Dokumentation Aktuell 10, in: Ökumenischer Informationsdienst. Ökumenische Gesellschaft für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung e. V., Frankfurt 1997.

Ländern des Ostblocks auf, in denen freie Religionsausübung verboten war. Auf ihren dienstlichen Reisen brachte sie auf geheimnisvollen Wegen Briefe des Patriarchen von Venedig, Angelo Roncalli, zu Kardinälen und Bischöfen, die in Hausarrest lebten (u. a. Josef Beran, Erzbischof von Prag, Stefan Wyszyński, Erzbischof von Gnesen).

In diese Jahre fielen auch erste Überlegungen, ein Segretariato attività ecumeniche (SAE)² zu gründen, das sie dann 1964 realisieren konnte³. Von der SAE sind seither zahlreiche ökumenische Initiativen ausgegangen. Heute ist sie eine über ganz Italien verbreitete Laienorganisation, die den interkonfessionellen und interreligiösen Dialog durch Seminare, Schriften und Diskussionsveranstaltungen sucht und fördert. Ohne die SAE ist die italienische Ökumene nicht mehr zu denken. Als Angelo Roncalli am 28. Oktober 1958 zum Papst gewählt wurde und als Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 (letzter Tag der Gebetswoche für die Einheit der Christen) ein Konzil ankündigte, schrieb Maria Vingiani an ihren ehemaligen Patriarchen: *„Wenn das Konzil ein ökumenisches Konzil sein wird, höre ich mit der Politik auf und komme nach Rom, um mich in den Dienst der Kirche zu stellen.“* Zehn Tage später kam die Antwort durch Monsignore Loris Capovilla: *„Kommen Sie, der Papst erwartet Sie!“*

Der erste Kontakt zwischen Maria Vingiani⁴ und Jules Isaac fällt in das Jahr 1957. Isaac, nur durch ein Wunder der Schoa entgangen, ist einer der Wegbereiter des jüdisch-christlichen Dialogs und einer der bedeutendsten Vorreiter gegen jede Art von Antisemitismus.⁵ Sein Buch *„Jesus und Israel“* (1948, vgl. FrRu XXIII[1971]10-16) fand nicht nur in Frankreich große Aufnahme. Maria Vingiani war beeindruckt von der herausragenden Persönlichkeit Isaacs. Auf seine Anregung hin gründete sie in Venedig bereits eine „Gesellschaft für jüdisch-christliche Freundschaft“. Später schrieb sie: *„Als Roncalli Papst wurde,*

2) Sekretariat ökumenischer Aktivitäten.

3) Das Gründungsdatum des SAE koinzidiert mit der Veröffentlichung des Konzilsdekretes über den Ökumenismus *„Unitatis redintegratio“* (21. November 1964) und mit dem historischen Treffen zwischen Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras.

4) Vgl. auch das Interview, das Maria Sartorio mit Maria Vingiani führte. In: *„lamed“*, Zeitschrift für Kirche und Judentum, 3/1997, 11-13.

5) Jules Isaac (1877-1963) war Historiker und Inspektor im französischen Erziehungsministerium. Nach dem Zweiten Weltkrieg widmete er sich ganz der Erforschung des christlichen Antisemitismus und dem christlich-jüdischen Dialog. In der Widmung seines bedeutenden Buches *„Jesus und Israel“* schrieb er: *Meiner Frau, meiner Tochter, Märtyrer, ermordet von Hitlers Nazismus, ermordet nur, weil sie Isaac hießen.* Übersetzt nach einem Zitat aus: *Riforma*, 27. März 1998, S. 5.

verstand Isaac sofort, daß er auf den, der wenige Jahre zuvor bei der Einweihung einer Schifffahrtslinie Venedig-Haifa meinte, „das sei schon eine gute Sache, aber eine Verbindung zwischen Rom und Jerusalem sei die bessere“, daß er auf ihn als Papst ... all seine Hoffnung setzen konnte.“ Isaac bereitete ein Schriftstück über die „Notwendigkeit einer Reform der christlichen Unterweisung Israel betreffend“ vor, sandte es Johannes XXIII. und bat um eine Audienz. Dieser schien nichts im Wege zu stehen, doch bei seinem Eintreffen in Rom am 8. Juni 1960 wurde sie ihm verweigert. Das von Isaac vorbereitete Dokument war nicht in die Hände des Papstes gelangt. Fünf Tage später, am 16. Juni 1960, gelang es Isaac, mit Hilfe des französischen Botschafters beim Heiligen Stuhl und auf Vermittlung von Maria Vingiani, eine halbstündige Audienz bei Johannes XXIII. zu bekommen. Neben dem genannten Dokument überreichte er dem Papst eine Abhandlung darüber, wie man in christlicher Katechese über die Juden spricht sowie einen Auszug aus dem Trienter Katechismus, der beweise, daß die gegen die Juden erhobene Anschuldigung des Gottesmordes nicht zur heilen Tradition der Kirche gehöre.⁶ Isaacs Bemühungen resultierten im Dokument „Nostra aetate“, Absatz 4, das bis heute maßgeblich die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Judentum bestimmt.



Jules Isaac in seinem Arbeitszimmer in Aix-en-Provence am 13. Juni 1960 – drei Tage vor seinem Treffen mit Papst Johannes XXIII.

Foto: Maria Vingiani.

Die italienische Bischofskonferenz (CEI)

Die starke Ausrichtung auf den jüdisch-christlichen Dialog begleitete die SAE auch in den kommenden Jahren. Wegen ihres Engagements wurde Maria Vingiani in das Sekretariat für Ökumene und Dialog der CEI berufen. Hier brachte sie den Vorschlag ein, den 17. Januar in ganz Italien als einen Tag des Dialogs und der Begegnung mit dem Judentum zu begehen. Bei einem Treffen zwischen Monsignore Alberto Ablondi, Bischof von Livorno und damaliger

6) Lexikon für Theologie und Kirche, Ergänzungsband II, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1967, Nostra aetate, 406.

Präsident des Sekretariats für Ökumene und Dialog der CEI, und Elio Toaff, dem Oberrabbiner von Rom, beklagte sich letzterer über einen wachsenden Antisemitismus, der in der Unwissenheit vieler Christen dem Judentum gegenüber begründet läge. Es wäre eine Initiative notwendig, so fügte er hinzu, Christen jüdische Glaubensinhalte und Werte nahezubringen. Diese Anfrage von Toaff verband Ablondi mit dem Vorschlag von Vingiani. Im Jahre 1990, 25 Jahre nach der Veröffentlichung von „Nostra aetate“, bat die CEI ihre Mitgliedskirchen in Italien zum ersten Mal, von nun an den 17. Januar der Vertiefung der Beziehung zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem jüdischen Volk und der Entwicklung des jüdisch-christlichen Dialogs zu widmen. Ablondi schrieb: „... bevor man über die Möglichkeiten des Dialogs und über die notwendige Zusammenarbeit im Blick auf menschliche Werte nachdenke, mögen sich die Christen mit ihrer geistlichen Beziehung zu jenem gemeinsamen (im Judentum liegenden, Anm. des Verf.) Ursprung beschäftigen, zu dem auch die verschiedenen Konzilstexte einladen.“⁷ Der 17. Januar wurde bewußt gewählt. Es ist der Tag, der der ökumenischen Gebetswoche für die Einheit der Christen vorausgeht, die jedes Jahr weltweit vom 18. bis zum 25. Januar gehalten wird. So könne die gemeinsame Wurzel zwischen Christen und Juden auch als bedeutsam für den innerkirchlich-ökumenischen Dialog unterstrichen werden. Die Intention dieses Tages unterstrich Papst Johannes Paul II. bei seinem Besuch in der römischen Synagoge, als er sagte: „Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, man könnte gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.“⁸ Toaff selbst kommentierte den 17. Januar 1990, daß mit diesem Tage etwas Neues begonnen habe: die Lehre der Verachtung wurde abgeschafft und durch den Tag des Dialogs ersetzt.⁹ Nach Monsignore Giuseppe Chiaretti, zur Zeit amtierender Präsident des Sekretariats für Ökumene und Dialog, ist dieser Tag kein Gebetstag, sondern ein Tag der Reflexion über Themen von beiderseitigem Interesse. Christen sollen, indem sie auf das Wort Gottes hören, in die Welt jüdischen Glaubens und jüdischer Kultur eindringen. Giuseppe Laras, Oberrabbiner der Mailänder Judenschaft, begrüßte die Initiative der CEI und hofft, daß sich Juden und Christen brüderlich in die Augen blicken mögen im Bewußtsein, daß beide, Juden und Christen, von Abraham abstammen.

7) Siehe: *Avvenire*, 16. Januar 1990.

8) *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985.* Hrsg. von Rolf Rendtorff/Hans H. Henrix, Paderborn/München 1988, 109.

9) Die im folgenden gesammelten Kommentare sind Mitschriften eines Videobandes, das die CEI in Vorbereitung auf die Vollversammlung in Graz erarbeitete.

Auf der Ökumenischen Versammlung in Graz wurde der Antrag der CEI von dem neapolitanischen Professor für Dogmatik, Monsignore Bruno Forte, einem hervorragenden Kenner jüdischer, ökumenischer und vor allem auch lutherischer Tradition, im Rahmen eines Vortrages „Versöhnung ohne Umkehr (teschuvà)? Christliches Selbstverständnis und das jüdische Volk“¹⁰ eingebracht. Dies „... könnte die einladende Bitte an die Kirchen Europas sein, gemeinsam einen ‚Tag des Judentums‘ zu feiern, um von seiten der Christen die Kenntnis der jüdischen Welt und den Dialog mit dem gegenwärtigen Israel zu vertiefen. Daß die katholische Kirche Italiens für diesen Tag den 17. Januar ausgewählt hat, den Tag, der der Gebetswoche für die Einheit der Christen vorausgeht, drückt in guter Weise auf der einen Seite die Selbständigkeit, auf der anderen Seite die Verbindung zwischen der ökumenischen Sache und der Liebe zu Israel, der ‚heiligen Wurzel‘ aus; und dies in den verschiedenen Formen, also einerseits in der Kenntnisnahme und im Dialog, andererseits im gemeinsamen Gebet.“

Der Israel-Sonntag

Von der evangelischen Kirche Deutschlands wird seit dem Mittelalter¹¹ der 10. Sonntag nach Trinitatis als sogenannter ‚Israel-Sonntag‘ zum ‚Gedächtnis der Zerstörung Jerusalems‘¹² gefeiert. Da dieser Sonntag in zeitlicher Nähe zum 9. Av des jüdischen Kalenders liegt, an dem das Judentum ebenfalls der Zerstörung des Salomonischen und des Herodianischen Tempels gedenkt, liegt die Vermutung nahe, daß man damit andeuten wollte: ‚Gott hatte Israel endgültig verlassen und ins Unglück gestürzt, weil es abgelehnt hatte, Jesus als den Messias zu bekennen.‘ Eine solche Interpretation ist heute aus theologischen und geschichtlichen Gründen nicht mehr möglich. Darum wird der Israel-Sonntag in der Evangelischen Kirche Deutschlands seit wenigen Jahrzehnten verstanden als ‚Einübung, in Israels Gegenwart zu predigen‘.¹³ Die Tatsache, daß es einen ‚Israel-Sonntag‘ gibt, reicht nicht aus, um dem von der

10) Bruno Forte, *Riconciliazione senza „Teshuwah“? L' autocoscienza cristiana e il popolo ebraico*, in: *Il segno* 6, 1997.

11) Vgl. im Folgenden: *Schmerz und Annäherung. Handreichung zum Israelsonntag 1997*, hrsg. v. Aktion Sühnezeichen Friedensdienste, Berlin 1997, S. 4.

12) Diese Bezeichnung trägt der 10. Sonntag nach Trinitatis im Liturgischen Kalender der Evangelischen Kirche im Rheinland. Vgl. *Kirchliches Amtsblatt der Evangelischen Kirche im Rheinland*, Nr. 10 vom 21. Oktober 1998.

13) *Schmerz und Annäherung*, op. cit., 4.

CEI vorgetragenen Anliegen gerecht zu werden, zumal auch im katholischen liturgischen Rahmen kein solcher Tag dem Anliegen gewidmet zu sein scheint. Darum sollte auch im deutschsprachigen Raum noch einmal über die Möglichkeit nachgedacht werden, den 17. Januar gemeinsam der Vertiefung der Kenntnis jüdischer Tradition und dem Dialog mit dem heutigen Israel zu feiern. Dieser Tag könnte zum einen die ökumenische Perspektive der Erwählung Israels beleuchten, zum anderen der innerkirchlichen Ökumene neue Impulse verleihen.

Der 17. Januar und die Weltgebetsoktav (18. bis 25. Januar)

Eine der wenigen innerkirchlich-ökumenischen Äußerungen, die den Dialog mit dem Judentum in ihr Denken mit einbezieht, ist in dem Papier ‚Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit‘ zu finden, das auf der Vollversammlung der Leuenberger Gemeinschaft im Jahre 1994 in Wien erarbeitet und verabschiedet wurde.¹⁴ Unter dem Punkt: ‚Die Gemeinschaft der Heiligen in der Gesellschaft der Gegenwart‘ wird über die ‚Kirche im Dialog‘ nachgedacht. Im ersten Punkt, der dem Dialog mit dem Judentum gewidmet ist, wird kurz das Verhältnis von Christentum und Judentum im Spiegel der Geschichte dargestellt und neu bestimmt. Wir lesen in einem der Schlußsätze dieses Abschnittes: *„Die kritische und konstruktive Unterstützung [von Schwesterkirchen, für die die Begegnung von Juden und Christen zum Alltag ihres gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens gehört und die nicht an Judenverfolgungen beteiligt waren. Anm. des Verfassers] in der Bearbeitung des Verhältnisses von Kirche und Judentum in den einzelnen Kirchen kann zu einem wichtigen Element der Kirchengemeinschaft reformatorischer Kirchen werden.“*¹⁵ Erst im Folgenden wird das Verhältnis der Kirchen zu den anderen Religionen behandelt, um deutlich zu machen, daß das Verhältnis zu Israel ein qualitativ und fundamental anderes ist als das Verhältnis der Kirchen zu den anderen Religionen. Auch wenn das Papier von der Kirche als Volk Gottes spricht,¹⁶ fehlt ihm nicht der Hinweis auf den untrennbaren Zusammenhang mit der Erwählung Israels als Volk Gottes und ergänzt, daß diese an Israel ergangene Verheißung mit dem Christusgeschehen nicht hinfällig geworden ist, denn Gottes Treue hält an ihr fest.

14) Epd-Dokumentation, 25/94.

15) Ebd., S. 31 f.

16) Ebd., S. 21.

Aber das Leuenberger Kirchenpapier ist eine der wenigen Ausnahmen. Ansonsten ist die innerkirchliche Ökumene eher israelvergessen. Wenn die Kirchen ihr theologisches Verhältnis zum Judentum über das Ölbaumgleichnis (Röm 11,17 ff.) bestimmen, wird deutlich, daß die Kirche als ganze in den einen Ölbaum, Israel, eingepfropft ist und aus seiner Wurzel lebt. Ökumenische Arbeit bestünde also darin, die ihr von Gott geschenkte und vorgegebene Einheit sichtbar zu machen und Zeugnis davon zu geben.

Die Feier des 17. Januar als Begegnung mit jüdischer Tradition und jüdischen Menschen am Vortag der Ökumenischen Gebetswoche für die Einheit der Christen kann und wird das ökumenische Nachdenken anregen und fördern. Darum müßte der Beschluß von Graz in der praktischen Umsetzung durch die Kirchen Gestalt gewinnen. Der Tag würde dem innerkirchlich-ökumenischen Dialog dienen und auch die Beziehung der Christen zum Judentum fördern. Und damit wäre viel gewonnen.

„Christen und Juden“

Erklärung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern

Die Erklärung wurde nach einem einjährigen Prozeß des Gesprächs und der theologischen Arbeit am 24. November 1998 in Nürnberg durch den Landesbischof, den Landeskirchenrat, den Landessynodalausschuß und die Landsynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern verabschiedet.

Präambel

Die Frage nach dem Verhältnis von Christen und Juden führt in die Mitte des christlichen Glaubens: der Glaube an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den wir Christen als den Vater Jesu Christi bekennen, verbindet Christen und Juden. Das Thema ist nicht nur von außen an die Kirche herangetragen, sondern stellt eine für Kirche und Theologie gleichermaßen zentrale Lebensfrage dar. Weil Jesus von Nazaret dem jüdischen Volk zugehörte und in dessen religiösen Traditionen verwurzelt war, darum „sind Christen durch ihr Bekenntnis zu Jesus Christus in ein einzigartiges Verhältnis zu Juden und ihrem Glauben gebracht, das sich vom Verhältnis zu anderen Religionen unterscheidet.“¹

1) Lutherische Europäische Kommission Kirche und Judentum (LEKKJ), Driebergener Erklärung 1990, I.1.

Die Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern hat sich durch ihren Beschluß vom 23.4.1997 „Christen und Juden. Einladung zu einem Neuanfang“ diese Erkenntnisse ausdrücklich zu eigen gemacht² und ein Schwerpunktjahr zu diesem Thema ausgerufen. Am Ende dieses Jahres gibt die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern im Monat der 60. Wiederkehr der Reichspogromnacht die folgende Erklärung ab. Sie soll für unsere Landeskirche eine Gesprächsgrundlage zum Nachdenken über unser Verhältnis zu den Juden und zum Judentum sein und Impulse für eine weitere Beschäftigung mit diesem Themenkreis bieten.

I. Der in der evangelischen Kirche erreichte Konsens

1. Die gemeinsame Wurzel von Judentum und Christentum

Jüdischer Glaube und christlicher Glaube leben aus einer gemeinsamen biblischen Wurzel. Juden und Christen bekennen sich zu dem einen Gott, dem Schöpfer und Erlöser. Juden und Christen verstehen sich beide als Volk Gottes. Juden und Christen sprechen ihren Glauben in ihren Gottesdiensten aus, in dem sich vielfältige Gemeinsamkeiten finden. Juden und Christen sind in ihrem Glauben bestimmt durch die Wechselbeziehungen zwischen Gerechtigkeit und Liebe. Juden und Christen leben auch in der Trennung aus der gemeinsamen Geschichte Gottes mit seinem Volk, deren Vollendung sie erwarten.³

Diese Gemeinsamkeiten haben Christen über Jahrhunderte hinweg vergessen und verleugnet, mißdeutet und uminterpretiert. Auch deshalb konnte es zu den schrecklichen Verfolgungen und Ermordungen von jüdischen Menschen kommen, an denen Christen beteiligt waren, die von Christen ausgingen oder von Christen geduldet wurden. In den deutschen evangelischen Kirchen⁴ haben wir im Verlauf der letzten Jahrzehnte zu der für uns wichtigen Erkenntnis

2) Sie stellt sich damit in die Reihe der Kirchen und Kirchenbünde in Deutschland, die sich zum Thema Christen und Juden durch Erklärungen zu Wort gemeldet haben: Rheinland 1980; Baden 1984; Berlin-Brandenburg (W) 1984; Greifswald 1985; Württemberg 1988; Westfalen 1988; Berlin-Brandenburg (O) 1990; Pfalz 1990; Oldenburg 1993; Hannover 1995; Kurhessen-Waldeck 1997. EKD-Studien Christen und Juden I und II, 1975 und 1991 (EKD 1991); Evangelisch-Reformierte Kirche 1984; Reformierter Bund 1990; LEKKJ 1990; Bund der Evang.-Freikirchlichen Gemeinden in Deutschland 1997.

3) Vgl. EKD-Studie I, 1975, I.1-6; EKD-Studie II, 1991, 17 f.

4) Vgl. Anm. 2.

gefunden, daß wir einen Neuanfang machen müssen. In der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern wurden von Einzelpersonen und Institutionen in den letzten Jahrzehnten Anstrengungen unternommen⁵, deren Ergebnisse in diese Erklärung der kirchenleitenden Organe münden.

2. Bedeutung der Schoa

Der Weg zu einer Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden muß notwendigerweise über die Erkenntnis der Mitschuld der Christen an der Verfolgung und Vernichtung von Kindern, Frauen und Männern jüdischer Herkunft (Schoa, Holocaust) führen. Die Schoa bedeutet eine tiefgreifende Herausforderung an christliche Lehre und Praxis.⁶ Sie gehört in die Wirkungsgeschichte einer Jahrhunderte alten antijüdischen Tradition, die auch ein gesamtchristliches Problem darstellt.⁷ Diese Tradition hat dazu beigetragen, den Verbrechen an den Juden im 20. Jahrhundert den Boden zu bereiten.⁸ Auch die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern hat als lutherische und als deutsche Kirche Anteil an dieser Schuld.

3. Luther und die Juden

Es ist für die lutherische Kirche, die sich dem Werk und Erbe Martin Luthers verpflichtet weiß, unerläßlich, auch seine antijüdischen Äußerungen wahrzunehmen, ihre theologische Funktion zu erkennen und ihre Wirkung zu bedenken.⁹ Sie hat sich von jedem Antijudaismus in lutherischer Theologie zu distanzieren. Hierbei müssen nicht nur seine Kampfschriften gegen die Juden, sondern alle Stellen im Blick sein, an denen Luther den Glauben der Juden pauschalisierend als Religion der Werkgerechtigkeit dem Evangelium entgegensetzt.

5) Siehe die Arbeit und die Angebote der Christlich-Jüdischen Gesellschaften, der Akademie Tutzing, der Heimvolkshochschule Bad Alexandersbad, vieler Einrichtungen der Erwachsenenbildung, des BCJ (Begegnung von Christen und Juden, Verein zur Förderung des christlich-jüdischen Gesprächs in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern), und die Symposien, deren Ergebnisse festgehalten sind in: Wolfgang Kraus (Hg.), Christen und Juden: Perspektiven einer Annäherung, Gütersloh 1997 (Beiträge von Teilnehmern aus ganz Bayern des Symposions Christen und Juden, welches zwischen 1992 und 1995 in Nürnberg zum Thema arbeitete).

6) LEKKJ 1990, II.1.

7) EKD-Studie II 1991, 17; Pfalz 1990, II.1.

8) EKD 1991, 16.

9) Vgl. den Arbeitsbericht des Arbeitsausschusses (Beschuß vom 12. November 1998).

4. Bleibende Verheißung für Israel als Gottesvolk

Judentum und Christentum sind unterschiedliche Wege gegangen und stellen trotz der gemeinsamen Wurzel zwei verschiedene Glaubensgemeinschaften dar. Dennoch bleibt Israel nach Aussagen des Neuen Testaments das erwählte Gottesvolk (Röm 11,1). Seine Erwählung wird nicht durch die Erwählung der Kirche aus Juden und Heiden aufgehoben.¹⁰ Der christliche Glaube hält an der bleibenden Erwählung Israels fest. Sie hat ihren Grund in der Treue Gottes zu seinen Verheißungen.¹¹

5. Verantwortung der Christen gegenüber Juden

Bei Anerkennung der bleibenden Erwählung des jüdischen Volkes und der zentralen Bedeutung des christlich-jüdischen Verhältnisses wird Antijudaismus als dem innersten Wesen des christlichen Glaubens entgegengesetzt erkannt. Deshalb gehört es zu den ureigensten Aufgaben der Kirche, sich von jeglicher Judenfeindschaft loszusagen, ihr dort, wo sie sich regt, zu widerstehen und sich um ein Verhältnis zu Juden und zu jüdischer Religion zu bemühen, das von Respekt, Offenheit und Dialogbereitschaft geprägt ist.

II. Theologische Perspektiven

1. Volk Gottes

Nach gesamtbiblischem Zeugnis hat Gott das jüdische Volk bleibend zu sich in Beziehung gesetzt. Diese Einsicht wird im Neuen Testament bestätigt und kommt besonders deutlich im Römerbrief des Apostels Paulus zum Ausdruck: „Gottes Gaben und Berufung können ihn nicht gereuen“ (Röm 11,29). Gottes unverbrüchliche Treue bleibt auch unabhängig von menschlichem Verhalten gültig. Auch wenn die Mehrheit der Juden Jesus als Messias ablehnt, ist Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel in Kraft geblieben. Nach neutestamentlichem Zeugnis versteht sich die Kirche als Gemeinschaft derer, die durch Christus zum Volk Gottes aus Juden und Heiden berufen wurden. Es ist deshalb Aufgabe der christlichen Theologie, das Selbstverständnis der Kirche so zu formulieren, daß dasjenige des jüdischen Volkes dadurch nicht herabgesetzt wird.¹²

10) Baden 1984, 3.

11) EKD Berlin-Weißensee, 1950.

12) EKD 1991, 54.

2. Der Jude Jesus als der Christus der Kirche

Jesus war nicht nur äußerlich Glied des jüdischen Volkes. Seine Botschaft ist in christlicher Sicht eine Weiterführung und Entfaltung der in den Heiligen Schriften Israels, unserem Alten Testament, bezeugten Zusagen Gottes (2 Kor 1,20). Sein Wirken war primär auf die Sammlung und Erneuerung Israels als Volk Gottes ausgerichtet. Der Glaube der Christen, der den Juden Jesus als den Christus bekennt, hat seine Wurzeln in Messiaserwartungen des Alten Testaments und des Judentums. Das Bekenntnis zu Jesus Christus, der um unserer Sünden willen dahingegeben und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt ist (Röm 4,25), trennt Christen und Juden. Eine Rückbesinnung auf die jüdischen Grundlagen des Christusbekenntnisses kann zwar das Auseinandergehen der Wege nicht rückgängig machen. Aber sie kann das Verhältnis von Christen zu Juden auf einen neuen Weg bringen.¹³

3. Die Bedeutung des Alten Testaments in der Kirche

Das Alte Testament ist von Anfang an Heilige Schrift der Kirche gewesen. Das Neue Testament war nie gedacht als Gegensatz zum Alten Testament. Es versteht sich als Auslegung des alttestamentlichen Gottes- und Menschenverständnisses im Lichte des Kommens Jesu Christi. Dabei betrachtet das Neue Testament das Alte Testament nicht nur als Zeugnis des Gesetzes, sondern vor allem als Zeugnis der Verheißung. Trotz der unterschiedlichen Auslegung des Alten Testaments durch Christen und Juden lernt die Kirche so im Gott des Alten Testaments den Vater Jesu Christi kennen.

III. Themen der Weiterarbeit

Im Zuge der Beschäftigung mit dem Thema Christen und Juden hat sich gezeigt, daß insbesondere folgende Themenbereiche der Aufarbeitung in der bayerischen Landeskirche als einer lutherischen Kirche bedürfen:

1. Luther und Luthertum

Sowohl Aussagen Martin Luthers als auch bestimmte Ausprägungen lutherischer Theologie haben antijüdische Wirkungen hervorgerufen. Über die notwendige inhaltliche Distanzierung hinaus¹⁴ sind deren Ursachen, Motive und

13) EKD 1991, 33 f.

14) Diese notwendige inhaltliche Distanzierung ist oben unter I.3. als Konsens bereits beschrieben worden.

Wirkungsgeschichte zu erforschen und für eine künftige lutherische Theologie im Blick auf das christlich-jüdische Gespräch zu überdenken und zu kritisieren.¹⁵ Entgegen der oft eingeübten Praxis muß jede pauschalisierende Gegenüberstellung von Judentum (auch jüdischen Gruppen, wie z. B. Pharisäer) oder wesentlichen Inhalten der jüdischen Religion (z. B. Gesetz) zu der christlichen Botschaft aufgegeben werden und einer sorgfältig differenzierenden Sichtweise weichen. Die lutherische Kirche muß es sich zur Aufgabe machen, religiöse Intoleranz innerhalb der Kirche wie auch in der Gesellschaft zu bekämpfen.

2. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern im „Dritten Reich“

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern weiß sich zusammen mit anderen Kirchen mitverantwortlich für antijüdisches Denken und Handeln, das es möglich gemacht oder zumindest toleriert hat, daß die Verbrechen des „Dritten Reiches“ an den Kindern, Frauen und Männern jüdischer Herkunft möglich wurden. Obwohl es auch in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern Einzelne gab, die dieses Problem erkannt hatten (z. B. Wilhelm von Pechmann, Karl Steinbauer, Friedrich Seggel, Wilhelm Geyer), nahm die Kirche als Ganze die sogenannte Judenfrage nicht als theologisches Problem wahr. Die konkreten Verstrickungen, Unterlassungen und das Schweigen zum Völkermord an den Juden sind eingehender zu untersuchen.

3. Christliches Zeugnis

Der Auftrag, allen Menschen gegenüber die Botschaft vom Heil in Jesus Christus zu bezeugen, gehört zum Wesen der Kirche. Dabei kann die Kirche nicht darauf verzichten, das Zeugnis und Selbstverständnis des Judentums wahrzunehmen.¹⁶ Christen stehen heute vor der Aufgabe, neu darüber nachzudenken, wie sie ihr Zeugnis, daß Jesus Christus Heil für alle Menschen bedeutet, im Blick auf die Juden verstehen, wie sie es benennen und welche Gestalt sie ihm geben sollen.¹⁷

4. Landverheißung und Staat Israel

Die biblische Überlieferung des verheißenen Landes ist ein tragendes Element der jüdischen Tradition.¹⁸ Der Glaube, daß Gott das jüdische Volk erwählt hat,

15) Vgl. LEKKJ 1990, IV.2.

17) EKD 1975, I.6.

16) Berlin-Brandenburg (W) 1984, 6.

18) EKD II, 1991, 19.

steht in einem engen Zusammenhang mit dem Glauben, daß Gott dem jüdischen Volk das Land zugesagt hat. Anders als bei Christen, für die sich die Heilsverheißung Gottes nicht mit einem bestimmten Land verbindet, hat das Land Israel für das Judentum religiöse Bedeutung. Im Blick auf das Verständnis des „Landes“ und seiner Grenzen gibt es im Judentum unterschiedliche Auffassungen. Christen unterstützen das Bestreben des jüdischen Volkes nach einer gesicherten Existenz in einem eigenen Staat. Zugleich sorgen sie sich um eine Friedenslösung im Nahen Osten, die die Rechte auch der Palästinenser und insbesondere der Christen unter ihnen einschließt und Frieden, Gerechtigkeit und Sicherheit für alle dort lebenden Menschen gewährleistet. Unsere christlichen Brüder und Schwestern dort fordern uns auf, dem Thema „Gerechtigkeit“ mehr Aufmerksamkeit zu widmen. Deshalb müssen wir verstärkt darüber nachdenken, wie Gerechtigkeit heute in der Region zu verwirklichen ist, ohne daß die gebotene Solidarität gegenüber den jüdischen Menschen vernachlässigt wird.

5. Gottesdienst und Unterricht

Christliche Lehre und Praxis teilen mit dem Judentum Grundelemente des biblischen Glaubens und des gottesdienstlichen Vollzugs. Trotzdem haben Christen allzuoft in Gottesdienst und christlicher Erziehung Sachverhalte der jüdischen Religion als Negativfolie benutzt, um von hier aus um so positiver christliches Selbstverständnis darzustellen. Es ist unsere Aufgabe, Gemeinsames und je Eigenes zu entdecken, das Trennende auf seine Gültigkeit hin zu überprüfen und darauf zu achten, daß entstellendes und diffamierendes Reden über Juden und Judentum in Gottesdienst und Unterricht unterbleibt.

(Anm. der Redaktion: Im Anschluß an diesen Text werden von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern in fünf Hauptpunkten Konsequenzen für die praktische Durchführung der Erklärung gezogen und Zusammenarbeitsmodelle auf Gemeinde- und Landesebene skizziert. Das Dokument schließt mit dem Segenswunsch.)

Segenswunsch

Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs, segne alle unsere Bemühungen um ein besseres Verhältnis zwischen Christen und Juden.

Die Kreuze von Auschwitz

Erzbischof Henryk Muszyński, Metropolit von Gnesen und Träger der diesjährigen Buber-Rosenzweig-Medaille (vgl. S. 225 f. in d. H.), hat bereits am 7. August 1998 eine deutliche Erklärung zu den umstrittenen Kreuzen vor dem KZ Auschwitz abgegeben. Weil er im jüdisch-christlichen Dialog und in der Seelsorge engagiert ist, redet er Klartext: Christen und Christinnen können das Kreuz Christi nicht beiseite schieben, weil es für sie das Leid, den Tod und die Auferstehung Christi und der Menschheit symbolisiert. Ebenso wenig dürfen sie es zum Zeichen der Judenfeindschaft machen. Wir hoffen, daß Juden und Christen ihre jeweilige Form der Erinnerung finden, die in beiden Glaubensgemeinschaften akzeptiert werden kann.

Ich bin wegen der „Aktion: Kreuze“ auf dem Gelände der Kiesgrube am KZ Auschwitz tief besorgt. Deshalb möchte ich die folgende Erklärung abgeben. Von Anfang an war das Kreuz Christi für das Christentum ein Heils- und Widerstandszeichen zugleich. Für den Hl. Paulus, der den Auferstandenen getroffen hat, wurde das Kreuz zum „Ruhm“ (Gal 6,14); für diejenigen, die wie der Hl. Paulus – „Juden sowie Heiden“ – an den Auferstandenen geglaubt haben, wurde es zu „Gottes Kraft“ und zur höchsten „Weisheit“ (1 Kor 1,25). Derselbe gekreuzigte Christus, der das Zentrum und die Fülle des vom Hl. Paulus verkündigten Evangeliums war, wurde „für die Juden ein empörendes Ärgernis, für die Heiden eine Torheit“ (1 Kor 1,24). Die scharfe Auseinandersetzung wegen der Kreuze, die auf der Kiesgrube in der Nähe vom KZ Auschwitz aufgestellt wurden, macht deutlich, daß das Ärgernis des Kreuzes weiterhin existiert. Für uns Christen bleibt das Kreuz das höchste Heiligtum, ein Heilszeichen und ein Symbol der höchsten Liebe, das freiwillig für die Erlösung der Welt angenommen wurde. Von den Anfängen der polnischen Geschichte ist das Kreuz so stark mit unserer Heimat verbunden, daß man „das polnische Volk nicht verstehen kann ohne Christus, ohne Kreuz und ohne Auferstehung, deren Symbol, Bedingung und Zeichen das Kreuz ist“ (Johannes Paul II. in Warschau am 2.6.1979 und in Kurytyba am 5.7.1980). Ein so verstandenes Zeichen muß immer und überall verteidigt werden, denn es ist das wichtigste Symbol und Zeichen des Christentums. Wir wissen über die Menschen Bescheid, die in der Vergangenheit als Christen ihr Leben für das Kreuz geopfert haben. Und das verpflichtet uns – als Nachfolger Christi und Bekenner des Gekreuzigten – mehr als andere Menschen. Wir erwarten auch,

daß unsere christliche Identität, in der das Kreuz einen wichtigen Bestandteil darstellt, geachtet wird. Es gibt nämlich kein Christentum ohne Christus, d. h. ohne das Kreuz, durch welches – wie wir glauben – die Welt erlöst wurde. Man darf aber nicht vergessen, daß unsere jüdischen Brüder mit dem Kreuz einen ganz unterschiedlichen Inhalt verbinden. Sie erwarten die gleiche Beachtung ihrer Anschauung, wie wir Christen. Diese unterschiedlichen Inhalte lassen sich auf keinen gemeinsamen Nenner bringen. Der Mißbrauch des Symbols des Kreuzes und seines christlichen Inhalts für den Kampf mit anderen bedeutet dabei die Verleugnung des Christentums und des Kreuzes.

Das Kreuz ist ein Zeichen der Liebe. Die Verteidigung des Kreuzes muß ihren Ausdruck in der Haltung der Jünger finden, dem Ruf Christi entsprechend: „Wer mein Jünger sein will, verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (Mt 16,24). Das drückt sich in uns – den Jüngern Christi – im Absterben des Egoismus (auch des kollektiven Egoismus) und des Hasses und in der Nachahmung der Liebe Christi gegenüber den Nächsten aus. Nur auf diese Weise können wir der Welt „die Kraft und die Weisheit des Kreuzes“ durch eigenes Beispiel zeigen; dazu wurden wir als Jünger des Gekreuzigten berufen. Diejenigen, die sich des Kreuzes zum Kampf bedienen, handeln faktisch „als Feinde des Kreuzes Christi“ (Phil 3,18).

Diejenigen, die sich auf die Worte des Papstes in Zakopane berufen („verteidigt das Kreuz“), um die „Aktion der Kreuze“ auf der Kiesgrube zu rechtfertigen, mißbrauchen und entstellen die eigentliche Intention des Papstes. Das betrifft auch das Instrumentalisieren des Kreuzes, das man zum Werkzeug eigener Interessen macht, die gegen die Kirche, gegen unsere Heimat und gegen den christlich-jüdischen Dialog gerichtet sind. Die Worte des Papstes: „Verteidigt das Kreuz – laßt nicht zu, daß der Name Gottes beleidigt wird“, zeigen deutlich auf das Kreuz als Symbol der höchsten Liebe zu den Menschen, „die im Kreuz ihren tiefsten Ausdruck gefunden hat“ (Johannes Paul II., Zakopane 6.6.1997). Nur jemand, dem das Realitätsgefühl fehlt, kann behaupten, daß der Heilige Vater die Verteidigung des Kreuzes zum Kampf gegen andere gebrauchen will. Und wen die Worte des Papstes nicht überzeugen, der sollte dessen Leben und Haltung gegenüber den Juden nachahmen, die von Offenheit, Demut und Liebe gekennzeichnet sind.

Das Kreuz kann nur durch ein solches Zeugnis zum Zeichen der Kraft und des Sieges über Schwäche, Sünde und Haß und über all das, was ein Widerspruch zur wahren Liebe und zum Christentum darstellt, werden.

(Übersetzt aus dem Polnischen von A. Kozyra)

Das besondere Buch

Avi Primor, „... mit Ausnahme Deutschlands“. Als Botschafter Israels in Bonn. Ullstein, Berlin 1997. 272 Seiten.

„Deutschland – je weiter ich mich davon fernzuhalten suchte, desto näher rückte es“ (105). Dieser Satz des seit 1993 in der Bundesrepublik Deutschland akkreditierten, 1935 in Israel geborenen Botschafters Avi Primor, bestimmte die persönliche wie politische Entwicklung eines Mannes, der so Widersprüchliches schreibt wie: „Deutschland – ein weißer Fleck“ (11): „Für Menschen wie mich, die nie persönlich unter den Nazis gelitten haben, bedeutete die NS-Zeit eine derart tiefe Demütigung, daß man sie, um sein Gleichgewicht zu wahren, verdrängen mußte“ (44). Deshalb standen in den vom jungen Staat Israel ausgestellten Pässen die Worte „Gültig für alle Länder mit Ausnahme Deutschlands“! Jahre später äußerte sich Primor als Israelischer Botschafter in Bonn zu den Beziehungen Bonn-Jerusalem: „Deutschland ist der größte Freund [Israels] in der Welt nach den Vereinigten Staaten“ (zitiert in: „Welt am Sonntag“, 3. Mai 1998). Bei der Verleihung des „Kulturpreises Europa 1998“ an Avi Primor bezeichnete ihn der damalige deutsche Außenminister Klaus Kinkel als „einen Brückenbauer zwischen Deutschland und Israel, zwischen Europa und dem Nahen Osten“ (Frankfurter Allgemeine, 5. Mai 1998, vgl. auch FrRu 6[1999]76).

Wie lassen sich solche extrem entgegengesetzte Aussagen begreifen? Als fast gleichaltriger Deutscher, der auch seine negativen Erfahrungen im Nazi-Deutschland gemacht hat, über Primors Buch eine sachliche Besprechung zu schreiben, ist mir kaum möglich. Wahrheit, Ausgewogenheit, Unterhaltsamkeit, Wissenschaftlichkeit, – all das versagt vor der Frage nach der Schoa. Avi Primor hatte den deutschen Antisemitismus und die Schoa nicht persönlich erlebt. Er wußte von der leidvollen deutsch-jüdischen Geschichte nur vom Hörensagen und hatte doch eine solche Abneigung empfunden, daß er niemals etwas mit Deutschland zu tun haben wollte (11). Was hat seine Einstellung verändert? Die ersten zufälligen Begegnungen mit Deutschen im Ausland fand Primor empörend. Aber als angehender Diplomat mußte er persönliche Gefühle zurückstellen. An der Elfenbeinküste suchte ihn erstmals ein deutscher Diplomat, Klaus von Amsberg, auf und bestätigte ihm offen und ehrlich die Richtigkeit seines Deutschlandbildes. Das „Un-Verhältnis

Israel-Deutschland“ war nicht nur Avi Primors persönliches Problem. Es fand sich eingeschlossen im Rahmen jener geschichtlichen Entwicklungen der Nachkriegszeit, die ein „Verhältnis“ erzwingen.

Jüdische Versuche zur Bewältigung der Schoa durch Verdrängung, Rache und Bann mißlingen. Deutschland blieb „Feindesland“. Aber gegen alle jüdische Empörung, die beim Bekanntwerden der „Wiedergutmachung“ durch Ben Gurion und Konrad Adenauer einen ersten Höhepunkt erlebte und sich bei der Aufnahme militärischer, wirtschaftlicher, wissenschaftlich-technischer und schließlich sogar diplomatischer Beziehungen wiederholte, stand der Zwang zum ungewollten „Zusammenmüssen“. So kam, was gar nicht kommen durfte: Deutsches Schuldbekenntnis zur Schoa und jüdisches Entgegennehmen, nicht beabsichtigte Kontakte sondern eher sich naturgemäß einstellende Mechanismen, die ein erträgliches Zusammenleben ermöglichten. So wurden Juden und Deutsche Partner (65, 100). Eine große Rolle spielte dabei der zunächst geheime Waffenaustausch im politischen und militärischen Gefüge des Kalten Krieges: „... man mußte die Kontakte mit Deutschland auf diesem heiklen Gebiet als unausweichliche Konsequenz aus einer Situation darstellen, in der es um das Überleben ganz Israels ging“ (69).

„Verändernd wirken allein der alltägliche Umgang einzelner miteinander und die Erkenntnis, die jeder für sich aus solchen Begegnungen gewinnt. Sie schaffen neue Realitäten, sind letztlich stärker als jede Politik und Propaganda“ (62). Das beste Beispiel ist Avi Primors Mutter. 1932 machte die 18jährige Selma Goldstein aus Frankfurt einen Besuch in Israel, verliebte sich und kehrte, gegen den Willen der Eltern, nicht mehr zurück. Ihre gesamte Familie wurde Opfer der Schoa. Als sie 1980 die Einladung des Frankfurter Bürgermeisters erst empört ablehnte und dann auf Zureden ihres Mannes doch reiste, bewirkten die Begegnungen, daß sie von da an jährlich nach Deutschland reiste. Mit Beklommenheit betritt Avi Primor 1990 – abgesehen von einer Durchreise 1958 – zum erstenmal deutschen Boden.

So geht die Erzählung der emotional bestimmten persönlichen Beziehung „Avi Primor – Deutsche“ über in die sachliche Darstellung der Nachkriegsbeziehung „Israel-Deutschland“. Gestört wurden die Beziehungen durch deutsche Beihilfe zur Herstellung von Massenvernichtungswaffen in arabischen Ländern, durch Mißstimmungen unter Politikern beider Seiten, durch die pro-arabische Studentenrevolte 1968, durch den Historikerstreit und anderes mehr. Nach der „Entmystifizierung seines Deutschlandbildes“ (144) nimmt Primor 1993 das Angebot, Botschafter in Deutschland zu werden, an. Nun-

mehr hat er die Möglichkeit, das angebliche „andere“ Deutschland (105) kennenzulernen. Konkrete Erlebnisse lassen ihn das „andere Deutschland“ erleben: die Benennung von zwanzig Hamburger Straßen (1995) nach ermordeten jüdischen Kindern; die Aufarbeitung der NS-Zeit durch eine Schülergruppe in der Dauerausstellung „Fragen an die deutsche Geschichte“ in Berlin; die Aufführung des vor allem von Jugendlichen besuchten Schauspiels „Ab heute heißt du Sarah“ im Berliner Grips-Theater; die Wanderausstellung des Hamburger Instituts für Sozialforschung über die Beteiligung der Wehrmacht an den Nazi-Verbrechen; Erinnerungstafeln und Gedenksteine in jeder größeren Stadt; die Bemühungen der deutsch-israelischen Gesellschaften und der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit; die Mahnmalplanung; Formen des Gedenkens in Berlin Schöneberg; das energische Vorgehen gegen die Neonazis (1994) nach der Verunstaltung der Gedenkstätte Buchenwald; Gedenkveranstaltungen „50 Jahre danach“; Erklärungen der beiden Großkirchen; die Einführung eines Gedenktages am 27. Januar, dem Datum der Befreiung von Auschwitz; die Entstehung neuer jüdischer Gemeinden und die Einwanderung von Juden aus dem Osten; schließlich die kleine, immer noch in der deutschen Öffentlichkeit wenig beachtete Schar der deutschen „Gerechten unter den Völkern“. „Ich begann zu verstehen, wie schwierig und schmerzhaft es für Deutsche ist, wenn sie der Vergangenheit gegenüber nicht gleichgültig bleiben wollen – und dies trifft immerhin auf die meisten zu“ (211). Man weiß, „...daß das heutige Deutschland nichts mit dem Dritten Reich gemeinsam hat, trotz der laufend wiederkehrenden Ausschreitungen von Neonazis und der Berichte darüber in israelischen Medien. Lichterketten und ähnliche Protestaktionen in Deutschland verfehlen auch in Israel ihre Wirkung nicht“ (236).

Das Buch endet mit dem anschaulichen, wenn auch umstrittenen Bild von „Wunde und Narbe“: „die alten Wunden sind längst verheilt, die zurückgebliebenen Narben aber immer noch empfindlich“ (265). Dennoch ist die Vision für das nächste Jahrhundert positiv. „... dann wird Israel wirklich und fast wie selbstverständlich mit Deutschland verbunden und zugleich in Europa verankert sein“ (269). Avi Primor gibt in seinem Buch aus gelebter Erfahrung die Richtung an, in die hinein allein eine erträgliche Beziehung zwischen Juden und Deutschen möglich ist. Der Gott der Juden und der Christen läßt sie in eine gemeinsame Zukunft aufbrechen, eine Zukunft, die beide Völker leben läßt nach dem Wort des Propheten: Laßt uns den Weg gehen in Demut mit unserem Gott (Micha 6,8).

Bernd Bothe

Bücherschau

Jeremy Adler (Hg.), **H. G. Adler – Der Wahrheit verpflichtet.** Interviews, Gedichte, Essays. Bleicher Verlag, Gerlingen 1998. 247 Seiten.

Adler, 1910 in Prag geboren, studierte Literatur, Philosophie, Psychologie, Medizin und Kunstgeschichte. 1942 wurde er nach Theresienstadt, danach nach Auschwitz deportiert. Nach seiner Befreiung emigrierte er 1947 nach London, wo er nicht nur als Historiker und Soziologe, sondern auch als Lyriker und Romancier bekannt wurde. Zehn Jahre nach H. G. Adlers Tod (London, 20. August 1998) stellt ihn sein Sohn Jeremy Adler als Dichter und Denker vor und als Autor des „Theresienstädter Bilderbogens“ (63-87), einer bisher größtenteils unbekannten Textsammlung, die ein breites Spektrum aus den Wissensgebieten und aus dem großen Reichtum der persönlichen Erfahrungen H. G. Adlers wiedergibt. Diese Texte widerlegen den Ausspruch, „daß es nach Auschwitz eigentlich keine Kunst und keine Musik mehr geben kann“. Adlers Werke wurden lange nicht verstanden. Wer könnte auch behaupten, Theresienstadt und Auschwitz zu „verstehen“? Dabei war H. G. Adler einer der bedeutendsten Prager Exildichter. Adlers literarische Laufbahn nahm 1942 ein jähes Ende. Auch nach seiner Emigration blieb er lange Zeit vergessen. Jeremy Adler, selbst ein bedeutender Wissenschaftler und Autor, hat hier eine interessante Textauswahl aus dem Schaffen seines Vaters bekannt gemacht, darunter den erstmals veröffentlichten „Theresienstädter Bilderbogen“, einer Konzentration von unsagbarem Leid, von erwürgten Seufzern und verschüttetem Geschrei. Seine Gedichte, wie z. B. „Ankunft der Greise“, sind erschütternd in ihrer Leid-Beladenheit:

*Der Hof schwillt grell voll stampfendem Gedränge,
Schon keucht das rasselnnde Gefährt
und schwankt, von Knochenfracht beschwert,
Unfaßbar einsam in beklemmender Enge (66).*

1958 erhält H. G. Adler für *Theresienstadt 1941-1945* den Leo-Baeck-Preis. 1974 wird ihm, als einem der bedeutendsten Zeitzeugen, die Buber-Rosenzweig-Medaille verliehen. In „*Nachruf bei Lebzeiten*“ (7) empfindet es H. G. Adler als „eine Auszeichnung, als älterer Mann, so über mich schreiben zu dürfen, als wäre ich schon tot“.

Maria Stiefl-Cérmak

Cäcilia Braun-Müller/Nikola Richter/Hans-Walter Nörtersheuser, **Die Juden – unsere Geschwister im Glauben**. Materialheft, Arbeitsheft, Lehrerkommentar und Unterrichts Anregungen. Institut für Religionspädagogik der Erzdiözese Freiburg 1997. 46, 60 und 80 Seiten.

Die sinnvoll in ein mehrfach verwendbares Materialheft und ein individuelles Schüler-Arbeitsheft aufgeteilte Unterrichtshilfe ist überzeugend aufgebaut: Auf die Anknüpfung an die Lebenssituation der Schüler (Wo und wie können uns heute Juden begegnen?) folgt die Erarbeitung jüdischen religiösen Lebens: Familie – Schabbat – Synagogengottesdienst – heilige Schriften – Feste im Jahreskreis – Stationen im Leben der Gläubigen. Danach werden jüdische Geschichte, das Land Israel, die Tradition, in der Jesus im Judentum steht, behandelt. Abschließend werden Judentum und Christentum noch einmal ins Verhältnis gesetzt (mit Blick auf den Vergleich des Paulus: „Die Wurzel trägt dich“).

Diese Konzeption ist sachlich angemessen und entspricht dem heutigen theologischen Forschungsstand (Jesu Anspruch wird z. B. nicht mehr mit Hilfe der Bergpredigt und speziell der Antithesen „verdeutlicht“, sondern durch Lk 4, 16-19, Erfüllung der Prophetie des Jesaja). Der Vergleich von Judentum und Christentum wird nicht nur im Schlußkapitel angestellt, sondern begleitet fast alle Kapitel. Sachlichkeit und Hochachtung gegenüber unseren älteren Geschwistern im Glauben prägen die Texte. Ebenso erfreulich ist die methodische Vielfalt der vorgeschlagenen Arbeitsaufträge. Sicherlich kann man an Einzelheiten Kritik üben bzw. Alternativen überlegen. Ist z. B. der 1. Januar als „Hochfest der Gottesmutter Maria“ wirklich so im Bewußtsein der Gläubigen verankert, daß dieses Fest in den Jahresüberblick aufgenommen werden muß? Etwas gewichtiger ist die Frage, wie die Stellung der Frau berücksichtigt wird. Als Beispiel dient die im Reformjudentum mustergültige Gleichberechtigung der Geschlechter. Es wäre auch möglich gewesen, in einem Abschnitt „Die Frau in der Religion“ zu zeigen, wie diese Gleichberechtigung errungen wurde. Bat Mizwa und Frauen im Rabbineramt gab es ja nicht immer. Themenverschiedene Gruppenarbeiten, die in ihrem Gewicht und ihrer Zeitdauer sehr unterschiedlich sind, können sich als schwierig erweisen wie etwa bei der Aufgabenstellung „Juden im Mittelalter in Europa“ und „Judenverfolgung in Deutschland zur Zeit des Nationalsozialismus“ mit einer Fülle von Informationsmaterial gegenüber einem Thema wie „Die Juden in Babylonien“. Auch einige Korrekturen und Hinweise sind anzumelden. Das erwähnte „Lexikon“

befindet sich nicht, wie angegeben, im Materialheft, sondern im Arbeitsheft. Ein böser Druckfehler ist die Rede von „Judenprogrammen“ statt Judenprogrammen (Lehrerkommentar, 48). Das dritte Heft (Lehrerkommentar) schlägt vor, die Materialien frei erarbeiten zu lassen und gibt auch Hinweise, wie diese Unterrichtsform einzurichten ist. Zur Selbstkontrolle der Arbeitsblätter werden Vorlagen für Lösungskärtchen gegeben. Zu den einzelnen Abschnitten finden sich erläuternde Hinweise, Formulierungen der Lernziele, weiterführende Literatur und Medien sowie gelegentlich Vorschläge für ergänzende Arbeitsmaterialien. Im Vorwort benennt Peter Fiedler Voraussetzungen, wie das Judentum im christlichen Religionsunterricht adäquat und rücksichtsvoll zu behandeln ist. Die Hefte sind für den Lehrplan der Realschule angelegt. Sie lassen sich, zumindest in Auszügen, aber auch sehr gut an Gymnasien, vor allem in dem fächerverbindenden Projekt „Juden in Deutschland“ verwenden.

Horst Gorbauch

Hubert Frankemölle, **Jüdische Wurzeln christlicher Theologie**. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte. Bonner Biblische Beiträge. Hrsg. von Frank Lothar Hossfeld und Helmut Merklein. Philo Verlagsgesellschaft, Bodenheim 1998. 466 Seiten.

Hubert Frankemölle gehört zu den katholischen Exegeten, die konsequenter als die meisten seiner deutschen Fachkollegen den jüdischen Lebens- und Glaubenshorizont in seine Forschungen einbeziehen. Er versteht das Neue Testament als ein Stück jüdischer Theologie, auch wenn sie mit ihren christologischen Implikationen zur Trennung vom Judentum führte. Die 19 Aufsätze werden um vier Schwerpunkte gruppiert: I. Zur biblisch-frühjüdischen Perspektive neutestamentlicher Theologien; II. Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden; III. Jüdische Intertextualität im Matthäusevangelium; IV. Die Relevanz der jüdischen Wurzeln für die gegenwärtige Theologie. Interessant ist der methodische Ansatzpunkt, der zu überraschenden Ergebnissen führt. Die historisch-kritische Auslegung wird ergänzt um die hier zum ersten Mal konsequent durchgeführte rezeptionsorientierte Interpretation, die von der Perspektive der Leser ausgeht. „Leserlenkung“ ist ein wichtiger Begriff, der danach fragt, wie die ersten Leser lasen. Aber auch die Perspektive „nach Auschwitz“ ist für Frankemölle unumgänglich geworden.

Die vorliegenden Arbeiten enthalten Gedankengänge und neue Einsichten, die man ansonsten in exegetischen Studien kaum findet. Das gilt für die eingehende Betrachtung solcher Gestalten wie Mose und Johannes der Täufer, für

die sorgsame Entfaltung der Begriffe „Volk Gottes“ und „Kirche“ für die These, daß die neutestamentlichen Christologien ursprünglich Zeugnisse jüdischen Glaubens waren und daß für die urchristlichen Theologen die Theozentrik die Konstante und die Christozentrik die Variante war. Es gilt vor allem für das Problem jüdischer Messiaserwartung und christlichen Messiasglaubens, bei dem Frankemölle aufmerksam macht, daß das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias, wenn man von der Benutzung des Christustitels absieht, keineswegs im Zentrum des christlichen Glaubens steht, wie allein schon ein Blick auf die frühen Glaubensbekenntnisse zeigt, in denen vom Messias nicht die Rede ist. Wenn er für einen christlichen Messiasglauben plädiert, der sich in statu viatoris weiß, offen ist für die Zukunft und die Erlösungsbedürftigkeit der Gegenwart anerkennt, nähert er sich dem jüdischen Messiasglauben. Damit gewinnt er neue Modelle für eine biblisch fundierte Christologie. Frankemölle wehrt sich auch dagegen, die Gottverlassenheit Jesu am Kreuz wegzuinterpretieren und die Anfangsworte von Psalm 22 als übliches Sterbegebet zu verharmlosen. Statt dessen zeigt er auf, wie hier die Theodizeefrage narrativ expliziert wird und letztlich unbeantwortet bleibt. Es wird offenkundig, daß die Theodizeeproblematik nirgends im Neuen Testament so scharf empfunden wird wie im Markusevangelium. Auch bei anderen zentralen Themen christlicher Theologie gewinnt Frankemölle aus der intensiven Betrachtung des Neuen Testaments und des jüdischen Kontextes Deutungsmodelle, die je nach theologischer Einstellung den Betrachter entweder erschrecken oder befreien. Die Solidität der Begründungen macht auf jeden Fall nachdenklich.

Werner Trutwin

Manfred Görg, Nilgans und Heiliger Geist. Bilder der Schöpfung in Israel und Ägypten. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1997. 170 Seiten.

Der Alttestamentler und Ägyptologe Manfred Görg setzt sich zum Ziel, den Schöpfergott in Ägypten, dessen Attribut u. a. die Nilgans (97) ist, und die jüdisch-christlichen Schöpfungsaussagen, über „das, was die Menschheit vorher (d. h. vor der Bibel) über den Schöpfergeist gesagt hat“ (30), in Beziehung zum Genesis-Bericht, zum *ruach elohim* und zum Heiligen Geist in der Bibel zu bringen. Er stellt fest, daß – religionsgeschichtlich gesehen – in der christlichen Schöpfungslehre Unkenntnis herrscht über die Vorgänger im Ägypterreich bis hin zur Gnosis (die die Theologie des Alten Ägypten aufnahm). Görg geht sein Thema – auch sprachlich elegant – in drei Kapiteln an.

So wahr die in den Annäherungen (Kap. 1) beklagte gängige, aber engbrüstige christliche Auffassung vom Heiligen Geist ist und so trefflich Görgs Beobachtungen an existentiell geistbedürftigen Christen sind, die noch nicht der geistigen Schrumpfung anheimgefallen sind (Pfingstsequenz, A. Delp, D. Bonhoeffer, Paulus und Jöhannesev.): sein größter Erkenntnisgewinn ist im 2. Kapitel ausgebreitet und nachzuvollziehen. „Die Vorstellung vom göttlichen ‚Geist‘, der zu Hilfe kommt, wenn man ihn ruft, ist neben ihrer alttestamentlichen Verankerung auch ein Erbstück aus der außerbiblischen Vorvergangenheit, wie uns der Blick auf die Verehrung des ägyptischen ‚Geist-Gottes‘ zeigen wird“ (37). Görg sieht in der Bibel die Ur-Gegebenheiten Chaos (Tohuwabohu), Urflut (Tehom) und Wasser/Weltei (Himmel-Erde), über allem das Flattern (merachäpät) des ruach elohim (Geistgottes), als im kosmologisch differenzierten Entstehungsprozeß befindlich. Der Hauptsatz beginnt nach Görg mit Gen 1,3: „Da sprach Gott: Es werde Licht ...“ Im eigentlichen Sinn vollzieht sich das Schaffen Gottes durch Sprechen (45). Genau dieses „prozessuale Vorgehen“ ist schon im Transformationsvorgang in der Kosmologie Ägyptens zu erfassen, der von den vier Urgötterpaaren des Chaos zu den Urhügeln des Ptah und von da zum Re am hellen Mittag führt. Leitend in diesem Prozeß, der auf zahlreichen Bildern und besonders in den Totenbüchern dargestellt wird (67), ist das „Schicksal“ der Schöpfungswelt, näherhin der Sonne bzw. des Sonnenlaufs (Aufgang-Untergang als Zyklus). Die Barke figuriert dabei als „Arche“ (Ort für die Gottheit der Erde, für Mensch und Tier). Der Geist ist dabei die aus der „imaginären Tiefe sich erhebende Gottheit, die den beharrenden Kräften der trägen Urwasser entwächst, um ihrerseits die Erdbarke emporzuheben und so den Weg in eine Zone der räumlichen Ruhe anzuzeigen, so daß überhaupt erst Leben möglich wird“ (72). Die Abfolge Amun-Ptah-Re ist eine trinitarische Konstellation, deren Herkunftsfrage (87) die Frage nach der Zeugung durch den Geistgott nach sich zieht. Es sind „die drei entscheidenden Phasen, die in der Kosmogonie über die Bühne gehen: Amun, in nächster Nähe also zum Chaos, wird zu dem Gott Ptah, der die Welt durch sein schöpferisches Wort verwirklicht ... und noch einen Schritt weiter wird die nächste Transformation vollzogen, die Zeit wird geboren, und dafür steht der Sonnengott Re da als Prinzip des Alls, der Herr des Kosmos“ (80). Amun, der für die Zeugung durch den Geist steht, erscheint im Namen des Pharao Tutanchamun (= lebendiges Bild des Amun). Der Pharao ist „Geist“ und „Bild“ Gottes. Eine schlagende Parallele dazu findet sich in Gen 1,26, wo von dem als Abbild Gottes geschaffenen Menschen die Rede ist. Im dritten Teil mustert Görg die biblischen Bilder/Aussagen vom Lebensgeist

bei den verschiedenen Geistträgern, den Richtern/Rettern und den Ekstasikern. Bei den altbündlichen Propheten sieht er durchaus Berührungspunkte, wiewohl dort Geist und Wort nicht identisch figurieren. Im Ezechiel-Buch ist der Prophet als Geistträger unverkennbar präsent. Gerade dieser Abschnitt rechnet die vergessene „weibliche“ Wirklichkeit von Geist im jüdisch-christlichen Raum auf gegenüber einer „Vermännlichung“ Gottes. Dabei würdigt Görg ausdrücklich die Arbeit der feministischen Theologie.

Nicht nur die Vorlesungsmanuskripte der alt- und neutestamentlichen Universitätstheologie, auch der Religionsunterricht, die Predigt und die Bibelarbeit werden sich den Einsichten Görgs nicht verschließen können. „Nilgans und Heiliger Geist“ ist ein weit öffnendes, sehr informatives und streckenweise faszinierendes Buch. Alwin Renker

Klaus Haacker, **Paulus**. Der Werdegang eines Apostels. Stuttgarter Bibelstudien 171. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1997. 140 Seiten.

Auf den ersten Blick ist es erstaunlich, daß man nach den neueren monographischen Paulus-Darstellungen von Martin Hengel und Rainer Riesner zum Thema noch erfolgreich und überzeugend die Karten neu mischen kann. Dennoch ist dies dem Verfasser gelungen, da er neben einigen neuen Daten vor allem für die bisher bekannte Materialbasis sorgfältig auf die Schwachstellen der Argumentation und der Auswertung achtet. Einen besonderen Vorzug weist diese kleine Schrift darin auf, daß sie die bisherige Diskussion übersichtlich darstellt und das Für und Wider in ausgewogener Weise darlegt. Haacker vertritt hier eine bisher noch zu wenig beachtete hermeneutische Grundhaltung in der Paulusexegese, die für die Zukunft noch einiges verspricht, nämlich „die Konzeption einer Paulus-Interpretation aus seiner Biographie im Kontext der Zeitgeschichte des frühen Judentums“ (7). Im einzelnen werden die bekannten Topoi der innerjüdischen bzw. vorchristlichen Biographie verhandelt: Familienhintergrund, Sozialisation und Bildungsweg, pharisäisches Engagement und Lebenswende. Viel Mühe verwendet Haacker auf die Entkräftung der Thesen von E. Stegemann, um die historische Plausibilität des römischen Bürgerrechts abzusichern (27-44). Dabei gibt es viel Rechtsgeschichtliches zu lernen. Stärker als bisher wird gegenüber Tarsus in Kilikien der Aufenthalt in Jerusalem als die entscheidende Prägephase auch für die hellenistische Bildung des Paulus ausgewertet, was ja nach der heute weithin anerkannten Präsenz hellenistischer Kultur im jüdischen Mutterland kein Hin-

dernis darstellt. Im Anschluß an Hengel könnte man demnach Paulus „als einen jüdischen Graeco-Palästinäer“ (53) bezeichnen. Eine weitere wichtige Neuakzentuierung bietet Haacker mit einer Überprüfung des Pharisäerstatus von Paulus. Einmal sei Gamaliel nicht eigentlich sein Toralehrer gewesen, sondern eher sein Erzieher in der Kindheit. Von daher sei die rigoristisch-aggressive Einstellung zur Toraobservanz eher aus der Schule Schammais als Hillels zu verstehen. Von daher könnte dann auch seine spätere christlich-theologische Auseinandersetzung um die Heilsrelevanz der Tora wichtige Konnotationen gewinnen. Was also noch für Paulus „der Inbegriff jüdischer Frömmigkeit war“ (94), konnte im frührabbinischen Judentum mit seiner größeren Nähe zur hillelitischen Variante ziemlich anders aussehen. An einer Reihe von Beispielen wird illustriert, wie sich das Wissen um eine solche Perspektivierung des jüdischen Selbstverständnisses innerhalb der Paulusbiographie auf die Interpretation theologischer Themen wie Gesetz, Auferstehung, Anthropologie auswirkt (vgl. 66-71). Man darf gespannt sein, wie innerhalb der Paulusforschung die gewiß provozierenden Thesen und Korrekturvorschläge zum bisherigen Paulusbild aufgenommen werden.

Robert Oberforcher

Helga Höfle, **Die Reise der Zikaden nach Jerusalem**. Bilder: Verena Lenzen. Friedrich Wittig Verlag, Kiel 1997, o. S.

„Ebenso witzig wie weise“ nennt Schalom Ben-Chorin die Erzählung von Helga Höfle. Und ebenso phantasievoll hat die Theologin Verena Lenzen dieses „Reisebuch“ mit farbenprächtigen Bildern versehen. Die zierlichen Musikanten auf dem Rücken eines Kamels wie auf einem Konzertpodium erhöht, hinter dem Felsendom und den gelbkahlen Bergrücken gerade die Sonne aufgehend, so lockt schon der Einband, in ein märchenhaftes Geschehen einzutreten. Als drei artverwandte, doch unterschiedlich geprägte Wesen sind die Zikaden zusammengetroffen, um an einem Festkonzert der Tiere mitzuwirken. Ihre Gewänder verraten die Gegensätze: ein als orthodoxer Rabbiner gekleideter Violinspieler, ernst und streng, ein orientalisch verhüllter Trommler und ein christlich gekleideter Flötist. Dank dem Zusammenschluß der Kontrahenten nimmt das Wetteifern der Rivalen ein gutes Ende. „Dieses zauberhafte Kinderbuch vermittelt nicht nur den Reiz der verschiedenen Religionen in Israel und die Poesie der Goldenen Stadt Jerusalem“, so Ben-Chorin, sondern vermittelt auch das Ideal von Toleranz und von Hoffnung auf Frieden.

Hildegard Schernus

Andreas Hornung, **Messianische Juden zwischen Kirche und Volk Israel.** Entwicklung und Begründung ihres Selbstverständnisses. TVG Brunnen Verlag, Gießen/Basel 1995. 125 Seiten.

„Mit Kreuz und Davidstern“ lautete der Titel eines Films von Klaus Wölflé, 1997 im Bayerischen Fernsehen ausgestrahlt. Die erst zehn Jahre alte „*Kehilat HaMashiach*“ (Messias-Gemeinde) in der Christ Church in Jerusalem stand im Mittelpunkt. Der mit jüdischen und christlichen Symbolen verzierte Innenraum betont den charismatisch-evangelikalen Charakter dieser messianischen Gemeinde. Sie ist eine von etwa vierzig Gemeinden in Israel. Über 4000 Anhänger soll die Bewegung inzwischen haben. Jüdische Einwanderer aus der Ex-Sowjetunion fühlen sich besonders angezogen. „*Jews for Jesus*“ heißt die bekannteste amerikanische judenmissionarische Organisation. In der israelischen Zeitung „Ha'aretz“ erschienen mehrfach ganzseitige Annoncen, die mit Zitaten aus dem Alten und Neuen Testament Jesus als den Messias Israels „auswiesen“. Die Furcht vor Mission ist in der israelischen Bevölkerung tief verwurzelt, denn Mission wird als „Angriff auf jüdische Identität“ verstanden. Mission unter jüdischen Einwanderern betreiben seit einigen Jahren auch verschiedene Gruppen messianischer Juden in deutschen Großstädten, um ihnen zu einer „vollendeten messianisch-jüdischen Identität“ zu verhelfen.

Vor diesem brisanten Hintergrund ist das Buch von Andreas Hornung zu lesen: Ausführlich und gut verständlich analysiert er die „Wiederbelebung eines Phänomens“ (44), das es schon einmal, und zwar an den Ursprüngen des Christentums, gab. Hornung beteuert, daß durch diese Bewegung, zu der weltweit über 350 000 Anhänger zählen, das Judentum nicht ausgelöscht oder ignoriert wird, sondern als lebendige Kraftquelle weiterhin erkennbar bleibt. Im Gegensatz zur neutestamentlichen Zeit aber kann das Bekenntnis zu Jesus heute nicht in Kontinuität mit der jüdischen Identität gelebt werden. So stellt sich die Frage, wie sich Kirchengeschichte entwickelt hätte, wenn es neben den zahlreichen heidenchristlichen Gemeinden in der Kirche auch judenchristliche Kreise gegeben hätte, die mit ihrem Volk und der alten jüdischen Glaubenswelt verbunden geblieben wären.

Die seit dem zweiten Jahrhundert n. Chr. zunehmend heidenchristlich geprägten Gemeinden boten keine Möglichkeit mehr eines jüdischen Lebens im „Schoß der Kirche“ (Pierre Lenhardt). Nach dem gescheiterten Aufstand gegen Rom (66-70 n. Chr.) können sich Juden keine Sondergruppen mehr leisten. Ende des vierten Jahrhunderts n. Chr. verlieren sich die Spuren der Ju-

denchristen im Norden Syriens. Obwohl es sie nur in kleiner Zahl durch die Jahrhunderte gegeben hat, erleben sie heute eine Renaissance. Derzeit gibt es viele, die sich zu Jesus bekennen und sich zugleich Juden nennen. Nach ihrer Verfolgung im Dritten Reich – zusammen mit den Juden – beginnt ein neues Kapitel der sich nun „messianische Juden“ nennenden Gemeinschaft. Hornung stützt sich in seiner Arbeit auf das „Messianische Manifest“ des in Israel lebenden messianischen Juden David Stern (1988) sowie auf das Buch des führenden amerikanischen Judenchristen Daniel Ruster „Jewish Roots“ (1986). Manches, was die Missionstheologien seit dem 19. Jahrhundert geprägt hat, kommt hier pointiert zur Sprache, alte Klischees kommen wieder zum Vorschein. Nach Hornung „war“ das jüdische Volk „nach dem Alten Testament von Gott berufen, sein Offenbarungsträger zu sein“ (15). Der Tora als Heilsweg (30, 31, 33, 96) wird das Leben „im Geist“ gegenübergestellt. An einem speziellen „Sendungsbewußtsein gegenüber dem jüdischen Volk“ (33, 42, 90, 98) wird nach wie vor festgehalten. Hornung läßt seine wahre Einstellung erkennen, wenn er sagt: „Weder der Holocaust noch die Fehler der Kirche in der Vergangenheit dürfen diese dazu bringen, den Juden das Beste vorzuenthalten: Das Evangelium von der Versöhnung mit Gott ...“ (105). Reichlich spät mahnt er an: „Das christliche Zeugnis für Israel sollte immer von einer Haltung der Buße bestimmt sein“ (111), und es „sollte bestrebt sein, die Fehler der Kirche in der Vergangenheit wiedergutzumachen“. Von einer längst überholten Ekklesiologie und Soteriologie zeugt die Aussage: Auch Juden „brauchen das Opfer Christi für ihre Rechtfertigung“ (61). Christlicher Triumphalismus scheint neu ins Kraut zu schießen, wenn Hornung aus dem „Thailand Report on Jewish People“ (1980) zitiert „daß Errettung alleine in Christus gefunden wird“, und anschließend mit David Stern zur Evangelisierung der Juden aufruft (59). Hans Joachim Iwand hat nach der Schoa „Bußfertigkeit und Selbstkritik“ der Christen angemahnt. Er sprach von fehlender Scham und beobachtete nach wie vor eine christliche Hybris dem jüdischen Volk gegenüber. Es reicht nicht aus, die alte Substitutionstheologie zu verwerfen (19 ff.), denn damit sind die Gefahren, das historisch gewachsene und gegenwärtige Judentum als defizitär und depraviert hinzustellen, noch längst nicht gebannt. Sensibel gilt es dagegen die „Angst des rabbinischen Judentums“ wahrzunehmen. Akzente der noch zu formulierenden Theologie messianischer Juden sind auf jeden Fall von den Kirchen ernst(er) zu nehmen. Wie heikel die Frage nach den Ansätzen und Praktiken herkömmlicher „Judenmission“ erscheint, liegt bei jeder Seite dieses Buches auf der Hand.

Dieter Krabbe

Otto Kaiser/Lothar Perlitt (Hg.), **Das Alte Testament Deutsch. Apokryphen.** Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zu Ester und Daniel. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998. 328 Seiten.

Der vorliegende Band, die erste Veröffentlichung einer neuen Reihe der ATD Apokryphen (obwohl als Band 5 erschienen), ist gut gelungen. Die Kommentierung legt die Texte unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu den kanonischen Büchern des Alten Testamentes gründlich und methodisch umfassend aus. Ein derartiges Unternehmen in deutscher Sprache ist unbedingt notwendig, weil sich in den Apokryphen sehr viel wertvolles Gut zum Verständnis des Judentums im 3. bis 1. vorchristlichen Jahrhundert findet. Das Erscheinen der neuen Reihe ist zu begrüßen. Sie ist nicht nur gut lesbar, sondern teilweise sogar spannend geschrieben; dies gilt besonders für die Zusätze zum Ester-Buch, das ja ohnehin in mancher Beziehung der Phantasie freien Lauf läßt. Die Zusätze zum Ester-Buch dienen dazu, dem allmählich aufkommenden Purim-Fest einen religiösen Charakter zu verleihen, wobei hier wahrscheinlich pharisäischer Einfluß vorliegt. Wir erwarten mit Spannung die weiteren vier Bände dieser Reihe, weil auf diese Weise die vorhandenen Quellen der nachbiblischen Zeit neu erschlossen werden.

Ernst Ludwig Ehrlich

Stephan Kolb/Horst Seithe/IPPNW (Hg.) **„Medizin und Gewissen“.** 50 Jahre nach dem Nürnberger Ärzteprozeß – Kongreßdokumentation. Mabuse Verlag, Frankfurt a. M. 1998. 476 Seiten.

Nürnberg ist die Stadt, in der 1935 die nationalsozialistischen Rassengesetze proklamiert wurden. 1942 wurden in Nürnberg die Ergebnisse der entsetzlichen, menschenverachtenden medizinischen Experimente an einer wissenschaftlichen Konferenz diskutiert. Nach Abschluß des Zweiten Weltkrieges fanden die Nürnberger Prozesse statt. Gleichfalls in Nürnberg tagte vom 25. bis 27. Oktober 1996 der Internationale Kongreß *„Medizin und Gewissen. 50 Jahre nach dem Nürnberger Ärzteprozeß“* (vgl. meinen Bericht „Erweitern des Erinnern“, FrRu 4[1997]183-191). Das vorliegende Buch dokumentiert einen Querschnitt dieses Kongresses. Eine umfassende Dokumentation des Kongresses soll demnächst im Internet verfügbar sein.

Im ersten Kapitel, *In das nationalsozialistische Unrechtssystem verstrickt*, geht es um ärztliche Praxis unter den Rassengesetzen von 1935, Euthanasie, das Verhältnis nicht-jüdischer deutscher Ärzte zu ihren jüdischen Kollegen, Psy-

chiatric, den Wandel des Roten Kreuzes zum Braunen Kreuz und die Bereitschaft der Ärzte zu Anpassung und Widerstand. Unter dem Titel *Opfer und Täter in einer Medizin ohne Menschlichkeit* werden Zeugnisse von Betroffenen und ihren Nachkommen präsentiert. Darunter finden sich persönliche Schilderungen von zwangssterilisierten Frauen und von Euthanasiegeschädigten, Berichte über die psychischen Folgen für Kinder der NS-Täter und Kinder der Opfer, sowie Zeugnisse der Bitterkeit, welche die zu spät gekommene Wiedergutmachung bei den Nachgeborenen noch heute verursacht. Im dritten Teil, *Die Medizin auf der Anklagebank*, wird über Menschenversuche und Menschenopfer nachgedacht. Hier wird aber auch Kritik geübt am Nürnberger Ärzteprozeß und am ‚Vergessen mit System‘. Auswirkungen der Tabuisierung des Geschehenen durch die deutsche Ärzteschaft und Folgen für die ärztliche Biographik werden dargelegt. Das Kapitel *Die immanenten Gefährdungen der modernen Medizin* befaßt sich mit berufspolitischen Fragen im Zusammenhang mit Bioethikkonventionen, mit Gendiagnostik und -therapie und pränataler Medizin, mit Transplantationsmedizin, mit Krankheit und Profit etc. Dieser äußerst differenzierte und kritische Brückenschlag von der NS-Medizin zu heutigen Handhabungen bestimmter medizinischer Probleme mit gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Konsequenzen mündet ein in gehaltvolle Nachbetrachtungen. Der vorliegende Kongreßband stellt eine vielschichtige, informative und teilweise aufwühlende Auseinandersetzung der Autoren mit der Vergangenheit dar. Das lesenswerte Werk enthält einen Anhang mit der *Nürnberger Erklärung* vom 27.10.1996, dem Moratorium für Gentests, der Resolution zu Sterbehilfe-Richtlinien und Informationen in eigener Sache der IPPNW (Internationale Ärzte für die Verhütung des Atomkrieges/Ärzte in sozialer Verantwortung). Silvia Käppeli

Zdenko Levental, **Auf glühendem Boden.** Ein jüdisches Überlebensschicksal in Jugoslawien 1941-1947. Mit einer Dokumentation. Hrsg. von Erhard Roy Wiehn/Jacques Picard. Hartung-Gorre Verlag, Konstanz 1994. 288 Seiten.

Zdenko Levental (geboren 1914, heute lebt er in Bern) zeichnete seine Erlebnisse auf, weil er dies als Überlebender für seine Pflicht hält (9-12). Er schildert seine Jugend in Zagreb, wo er sein Medizinstudium absolvierte und auch im ‚Haschomer ha-Za'ir‘ aktiv war. Kurz vor seinem Studienabschluß fielen die Achsenmächte am 6. April 1941 in Jugoslawien ein. Mit einem Rache-Blitzkrieg sollte das Land für seinen Bündnisbruch, bedingt durch den Sturz

der Regierung Cvetkovic-Macek, „bestraft“ werden. Die Aufsplitterung des Königreiches führte zur Gründung des ‚Unabhängigen Staates Kroatien‘ unter dem nazifreundlich gesinnten Ustascha-Regime. Repressionen gegen Juden und Serben, mit frappanter Ähnlichkeit zu ihren deutschen Pendanten, folgten. Der Autor berichtet, wie es ihm dank seines Studiums in letzter Minute gelang, bei der Bekämpfung der endemischen Syphilis in Bosnien eingesetzt zu werden – eine Art Lebensversicherung für ihn und seine Familie – und wie er sich von dort zu Titos Partisanen absetzte. Trotz Schilderungen persönlicher Erfahrungen kann in dieser „kollektiven Erinnerungschronik“ (10) eine gewisse Distanz zum Leser nicht überwunden werden.

Im zweiten Teil sind verschiedene einschlägige Quellen zu einer Dokumentation zusammengefaßt (171-274): Fotos, Briefe, deutsche und kroatische Dokumente, Zeitungsartikel, Karten und Berichte von Betroffenen und Historikern. Von besonderer Bedeutung ist der Bericht von Dragutin Rosenberg (ehem. Vizepräsident und Sprecher der Jüdischen Kultusgemeinde Zagreb) an Saly Mayer (bis 1943 Präsident des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes) und an das „American Jewish Joint Distribution Committee“. 1944 im Schweizer Exil verfaßt, beleuchtet Rosenberg darin die Lage der jugoslawischen Juden anders als Levental. Er schildert, wie sich die jüdische Gemeinde für die Inhaftierten einsetzte (215-253). Es gelang ihr sogar, teilweise die Verwaltung über zwei Lager zu erkämpfen, um so die Gefangenen bis zu ihrer Deportation nach Auschwitz so gut wie möglich vor der Grausamkeit der Lagerleitung zu schützen. Andere Beiträge sind eher enttäuschend, sei es weil ihr Titel Erwartungen weckt, die nicht erfüllt werden (Brief Stefan Zweigs an Levental, 179), oder weil sie nur in serbokroatisch wiedergegeben werden. Interessant hingegen sind die aktualitätsbezogenen Berichte über Franjo Tudjmans Revisionismus (165-168, 274).

Salome Schöll

Karin Lorenz-Lindemann (Hg.), **Widerstehen im Wort**. Studien zu den Dichtungen Gertrud Kolmars. Wallstein Verlag, Göttingen 1996. 194 Seiten. – Gudrun Jäger, **Gertrud Kolmar**. Publikations- und Rezeptionsgeschichte. Campus Judaica, Bd. 12. Campus Verlag, Frankfurt/M. 1998. 297 Seiten.

„Sie ließ ihren Glauben doch nicht. Denn er war ihr nicht angezogen so wie ein Kleid, das man auswachsen oder verschleifen und leichthin abwerfen kann, sondern war mit ihr geworden wie eine Haut, verwundbar, doch unverlierbar, unlöslich“, heißt es über die Martha, die Hauptfigur in Gertrud Kolmars Er-

zählung „Die jüdische Mutter“ (1931). Auch die Autorin, 1894 in Berlin geboren und im März 1943 in den Gaskammern von Auschwitz umgebracht, konnte und wollte ihr Judentum nicht verleugnen. Dabei stammte sie aus einem assimilierten Elternhaus, hatte sich aber bereits früh als einzige der Familie der zionistischen Bewegung zugewandt. Doch an Auswanderung nach Palästina hat sie offenbar nie gedacht. Sie blieb in Berlin, wo sie das furchtbare Schicksal ereilte, das sie in einem ihrer letzten Gedichte wohl vorausgeahnt hatte, nämlich zu „Sand in den Schuhen Kommender“ zu werden. Kein Zweifel: Gertrud Kolmar (eigentlich: Chodziesner) gehört zu den herausragenden deutsch-jüdischen Dichterinnen dieses Jahrhunderts. Und dennoch steht sie, was ihren Bekanntheitsgrad betrifft, im Schatten von Else-Lasker Schüler und Nelly Sachs. Insofern ist es überaus verdienstvoll, daß Karin Lorenz-Lindemann, Literaturwissenschaftlerin und selbst Schriftstellerin, diesen Aufsatzband herausgegeben hat.

Während sich die Kolmar-Forschung lange Zeit auf den Zusammenhang zwischen Biographie und Dichtung konzentriert hat, steht in dem vorliegenden Sammelband das Werk selbst im Mittelpunkt. Gleichwohl findet sich neben dem einleitenden Beitrag von *Beatrice Eichmann-Leutenegger*, der eine gelungene biographische Verortung leistet, eine weitere biographie-orientierte Studie von *Christiane Auras* über Gertrud Kolmars Briefe an ihre Schwester Hilde aus den Jahren 1938-1943. Ansonsten dominieren Aufsätze, die einzelne Werke sowie Themen- und Motivkreise interpretieren. Besonders aufschlußreich ist die Studie Lorenz-Lindemanns zu Kolmars Poetologie und Geschichtsverständnis, in der Kolmars letzter Gedichtzyklus „Welten“ (1947), der aufgrund der Zeitläufte damals so gut wie keine Beachtung fand, als ein „facettenreiches Zeugnis einer mit den Mitteln künstlerischer Erkenntnis arbeitenden Deutung von Natur und Geschichte“ interpretiert wird. Eine interessante Beobachtung macht auch *Jakob Hessing* zum Gedicht „Verwandlungen“, worin die Autorin beklagt, daß sie kinderlos geblieben ist („Das einzige, das mir zubestimmt und das ich nicht geboren“). Er verweist auf Parallelen zur Biographie von Else Lasker-Schüler und Nelly Sachs, die ebenfalls ohne Kinder geblieben sind. Neben weiteren Studien zu Gedichten oder Gedichtszyklen Kolmars verdienen vor allem jene Aufsätze Erwähnung, die sich mit den weniger bekannten Erzählungen und Essays dieser bedeutenden Autorin befassen und Aufschluß darüber geben, was in dem Beitrag von *Lucia Hubig* und *Reiner Marx* „Jüdische Selbstvergewisserung unter nationalsozialistischer Verfolgung“ genannt wird.

Die inzwischen recht umfangreiche Sekundärliteratur zu Person und Werk Gertrud Kolmars läßt Tendenzen erkennen, die die Literaturwissenschaftlerin Gudrun Jäger als den Versuch beschrieben hat, „das Kolmarsche Werke gegen eine differenzierte und kritische Betrachtung zu immunisieren“. Ihre publikations- und rezeptionsgeschichtliche Studie greift auf die Unterscheidung von *Manfred Durzak* zurück, der in Hinblick auf die Erforschung der Exilliteratur vom „literarischen Dokument“ und „moralischen Zeugnis“ gesprochen hat, die nicht miteinander vermischt werden dürften. Die sich daraus ergebende Frage, ob man Gertrud Kolmars Prosa, ihre Dramen und ihre frühe Lyrik wegen ihrer mangelnden literarischen Qualität besser nicht veröffentlicht hätte, wird von Jäger gleichwohl verneint. Wer ein ‚gelungenes‘ Gedicht von ihr lese, der habe selbstverständlich das Anrecht zu wissen, was diese Dichterin auch sonst noch geschrieben habe und was im Vergleich dazu eher trivial, unvollendet oder unausgereift sei. Besonders lesenswert ist das fast 150 Seiten umfassende Kapitel, in dem Jäger den langwierigen und komplexen Prozeß der postumen Publikation und Rezeption des Kolmarschen Werkes analysiert, vom Erscheinen des Gedichtbandes „Welten“ (1947) bis zur Publikation des Dramas „Nacht“ aus dem Nachlaß im Jahr 1994. Als Quellen dienen der Verfasserin neben der bislang unveröffentlichten Korrespondenz zwischen Familienangehörigen Gertrud Kolmars, Nachlaßverwaltern, Herausgebern und Verlegern auch die Besprechungen der jeweiligen Publikationen sowie wissenschaftliche Einzelstudien und Dissertationen, die sich mit Leben und Werk der Dichterin befassen. Eine umfangreiche Bibliographie zur Publikationsgeschichte Kolmarscher Texte rundet diese wichtige literaturwissenschaftliche Studie, die bis in die unmittelbare Gegenwart reicht und sogar den hier besprochenen Sammelband von Lorenz-Lindemann mit einbezieht, nicht nur ab, sondern stellt für die weitere Forschung auch ein wichtiges Hilfsmittel dar.

Anat Feinberg

Jonathan Magonet, **Mit der Bibel durch das jüdische Jahr**. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998. 128 Seiten.

Der vorliegende Band ist die Wiedergabe von Rundfunksendungen, die im Verlauf eines Jahres gehalten wurden. Damit ist er zugleich mit dem jüdischen Festkalender verknüpft. Über die hohen Festtage wie etwa Pesach wird ebenso berichtet wie über andere Feste. Im wesentlichen jedoch handelt es sich um kurze Textauslegungen, die durch ihre Einbindung in den Jahresablauf durchaus Aktualitätscharakter besitzen. Die Darstellung ist sehr lebendig

und ein Zeugnis jüdischer Textauslegung der Hebräischen Bibel. Das Buch eignet sich sowohl für Pfarrer als auch für Laien, da es nirgends langweilig ist. Viele Aspekte des jüdischen Lebens werden angesprochen, so etwa auch der Kampf für die Rechte der Frauen auf dem Hintergrund von Num 25,10-30,17. Magonet zeigt, wie allmählich auch im Judentum die Frauen eine gleichberechtigte Stellung erhalten. So ist der vorliegende Band lesenswert und dient als Kommentar für viele Wochenabschnitte im Laufe des jüdischen Jahres.

Ernst Ludwig Ehrlich

Hanna Rheinz, **Die jüdische Frau**. Auf der Suche nach einer modernen Identität. GTB 717. Gütersloh 1998. 160 Seiten.

Es gibt eine Reihe abstrakter Veröffentlichungen zum Thema „Die Frauen im Judentum“. Es gibt auch biographische und autobiographische Publikationen weiblicher Schoa-Opfer und Überlebender. Es gibt jedoch kaum Literatur zum Selbstverständnis konkreter jüdischer Frauen heute, zumal in Deutschland. „Die Heiligung Gottes beginnt im Familienleben“ so Hanna Rheinz. Mit leichtem Sarkasmus schildert sie die verschiedenen (meist unmöglichen) Möglichkeiten für Singles, einen jüdischen Partner zu finden. Mischehen werden als Todeskeim für das Judentum angesehen. Kinder aus Mischehen tun sich doppelt schwer, eine Identität aufzubauen. Mit feinem Einfühlungsvermögen schildert die Autorin, die auch Psychologin und Psychotherapeutin ist, die eigentümliche Ambivalenz von Entfremdung und verinnerlichtem Jüdisch-Sein, in der Jüdinnen „jenseits der Bilder und Festlegungen einer idealisierten und zugleich beschnittenen jüdischen Weiblichkeit“ ein eigenes Leben aufbauen wollen. Für das Überleben des Judentums in der Moderne hält Rheinz es für wichtig, daß Frauen am öffentlichen religiösen Leben aktiver teilnehmen; sie zitiert den chassidischen Rebbe Menachem Mendel Schneerson: „Nach Tausenden Jahren männlicher Dominanz stehen wir nun am Beginn eines weiblichen Zeitalters. Heute erheben sich Frauen zu ihrer wahren Bedeutung, und die ganze Welt wird die Harmonie erkennen, die zwischen Mann und Frau möglich ist.“ Die alte chassidische Lehre, daß eine „harmonische Welt mittels der idealen Partnerschaft zwischen Mann und Frau“ wiederhergestellt werden könne, überträgt sie in die Moderne: Frauen komme in Zukunft vermehrt die Aufgabe der spirituellen Führung zu – sie haben schließlich „einen direkten Zugang zur Schechina“. Rheinz geht auch auf die Tatsache ein, daß weltweit viele jüdische Frauen sich von den ultra-orthodo-

nen Gemeinschaften angezogen fühlen, obwohl diese extrem patriarchalisch ausgerichtet sind, und interpretiert diese Faszination als „Furcht vor der Freiheit in einer kalten, rücksichtslosen Welt“. Zu den Veränderungen, die in den letzten fünfundzwanzig Jahren vor allem im amerikanischen Reformjudentum von jüdischen Feministinnen durchgesetzt wurden, sagt Hanna Rheinz, man dürfe nicht vergessen, daß es sich dabei „um eine Minderheit handelt“. Die Auslegung der Halacha liegt noch immer ausschließlich in der Hand von Männern.

Zwischen den essayistischen Kapiteln erzählt die Autorin eine tragische Geschichte über eine Konvertitenfamilie: „Unechte Christen, unechte Juden ... Von der ‚Herrenrasse‘ verfolgt. Das Mißtrauen der anderen Juden im Nacken.“ Interessant sind die Informationen über das fast archaische Brauchtum äthiopischer Juden aus der biblischen und nachbiblischen Tradition oder über den hohen Status von Jüdinnen in Deutschland und Nordfrankreich im Mittelalter, ausgelöst durch das frauenfreundliche Wirken von Rabbi Gerschom Me’or ha Gola (ca. 960-1028), im Gegensatz zu Maimonides (geboren 1135 in Cordoba), der, von islamischer Kultur beeinflusst, frauendiskriminierend wirkte. Bedeutend war auch die Rolle jüdischer Frauen im Prozeß der Assimilation, der Jüdinnen in den Berliner Salons des frühen 19. Jahrhunderts. „Die weitgehend von jüdischen Frauen initiierte und getragene ‚deutsch-jüdische Symbiose‘ mündete vielmehr in ein stillschweigendes Aufgeben der eigenen Traditionen ...“ Und als Fazit: „Die Erfahrung moralischer Unterlegenheit, die nachfolgende Selbstaufgabe und Verleugnung der jüdischen Traditionen, wie sie charakteristisch für das Lebensgefühl weiter Teile der jüdischen Bevölkerung im Deutschland des 18. und 19. Jahrhunderts war, bildet, gemeinsam mit den Folgen der Schoa, ein neurotisches Gemisch, das der Integration und Bejahung jüdischer Identität in Deutschland weiterhin im Wege steht.“ Daß gerade Frauen ihr Judentum aufgaben, bringt Hanna Rheinz in direkten Zusammenhang mit dem Ausschluß von Frauen aus dem intellektuellen und liturgisch/synagogalen Bereich, aus den philosophischen und ethischen Dimensionen des Judentums.

Hanna Rheinz berichtet auch von Versuchen, am Rande der traditionellen Gemeinden der Nachkriegszeit liberale Gemeinden aufzubauen, und natürlich auch von den Schwierigkeiten, die Zuwanderer aus den GUS-Staaten in die bestehenden Gemeinden zu integrieren. Die weit ausgreifende Lektüre macht nachdenklich und – hoffentlich auch sensibel und zurückhaltend – im Be-Urteilen.

Ruth Ahl

Marina Sassenberg (Hg.), **Apropos Selma Stern**. Verlag Neue Kritik, Frankfurt/M. 1998. 138 Seiten.

Selma Stern-Täubler, geboren 1890 in Kippenheim, Baden, war die erste Studentin der Geschichtswissenschaft an der Universität Heidelberg. 1913 promoviert sie mit *summa cum laude* an der Universität München und schlägt sich dann kärglich mit Privatunterricht durch, da sie nicht gewillt ist, eine arrangierte Heirat ‚comme il faut‘ einzugehen. Ihre Bewerbung um eine Habilitation in Heidelberg bleibt erfolglos. Desungeachtet treibt sie ihre Studien weiter. Sie führen zu dem später als Monumentalwerk erkannten Opus „Der Preußische Staat und die Juden“ (1. Bd. 1925, 2. Bd. 1938). Das Gesamtwerk umfaßt sieben Bände, heute die unverzichtbare Quelle für die Forschung über die Stellung der Juden in Preußen.

1927 heiratet Selma Stern ihren Mentor, den Historiker Eugen Täubler. Als Täubler die Lehrerlaubnis entzogen wird und Selma nicht mehr in deutschen Archiven forschen darf, flieht das Ehepaar 1941 nach Amerika. Am schwersten fällt ihnen der Abschied von Leo Baeck, den sie in der sicheren Vernichtung zurücklassen, aber in großer Dankbarkeit nach dem Krieg in Amerika wiedersehen. Selma Stern fühlt sich in Amerika gestrandet – in einer fremden Sprache und ohne wissenschaftliche Arbeitsmöglichkeit. Ihr Mann erhält eine kleine Professur am Hebrew Union College in Cincinnati, so daß wenigstens das materielle Überleben, wenn auch prekär, gesichert ist. Später erhält auch Selma eine Stelle am amerikanischen jüdischen Zentralarchiv des Hebrew Union College, das ihr 1956 die Ehrendoktorwürde verleiht. Das freut sie besonders, da die Nazis ihr die deutsche Doktorwürde aberkannt hatten. Erst 1963 wird sie ihr von der Universität München zurückgegeben. In Amerika schreibt Selma Stern (auf englisch) ein Buch über den „Hofjuden“ und einen Novellenkranz über die Zeit des Schwarzen Todes. Ihr Hauptinteresse gilt jedoch Josel von Rosheim (Joseph [Joselmann] Ben Gerschon von Rosheim, ca. 1478-1554), einem charismatischen „Shtadlan“, dessen Leben und Taten sie empathisch schildert. Schon in Deutschland hatte sie einen außerordentlichen Beitrag zur deutsch-jüdischen Geschichte in der Person des Jud Joseph Süss Oppenheimer (Joseph Ben Issachar Süsskind, 1698/99-1738) veröffentlicht. Die Verstrickung des visionären, das Leben in allen Bereichen genießenden Beraters und Wahlverwandten des von seinem Volk gehaßten Fürsten und späteren Herzogs Karl Alexander von Württemberg wird durch die literarische Kunst Selma Sterns nicht nur verständlich, sondern auch erlebbar. Nach

dem plötzlichen Tod Herzog Karl Alexanders (19. März 1737) entläßt sich der Haß des Volkes über den Juden – eine Geschichte, die die Nazis weidlich zu ihren Zwecken verdreht und mißbraucht haben. Sterns Werk über Joseph Oppenheimer erscheint erstmals 1929 in Deutschland (ohne großes Echo) und dann erneut 1973. 1960 kommt Selma Stern zurück nach Europa. Immer noch wissenschaftlich tätig, vollendet sie in Basel – in der Nähe ihrer Schwester – ihr großes Werk „Der Preußische Staat und die Juden“. 1981 stirbt sie dort im Alter von 91 Jahren. Besprechungen ihrer Bücher und Stimmen zur Rezeption ihres Schaffens bilden den Abschluß des Bandes. Eva Auf der Maur

Herbert Straeten, **Andere Deutsche unter Hitler**. Hase und Koehler Verlag, Mainz 1997. 191 Seiten.

„Jeder, der ein Leben rettet, rettet die ganze Welt“ (Talmud). Zum Fortbestand der Welt darf es, gemäß dem Talmud, niemals an 36 Gerechten fehlen. Auch zur Zeit des nationalsozialistischen Terrorregimes in Deutschland gab es gerechte Frauen und Männer, die ihre moralische Gesinnung über den unbedingten Staatsgehorsam stellten. Ihre Taten legen Zeugnis ab dafür, daß der letzte Funke von Humanität noch nicht ganz erloschen war.

Herbert Straeten, der sich durch „sein Engagement im Sinne der Aussöhnungspolitik“ (191) verdient gemacht hat, geht der Frage nach, wer im Dritten Reich wann und wo anders handelte als die Mehrheit. In einfachen, eindringlichen Worten erzählt der Autor die Geschichten einiger dieser ‚anderen Deutschen‘. Sie stammen aus allen Schichten der Bevölkerung. So ist die Rede von der mutigen Tat der Wäscherin und dem Chefarzt, dem Zirkusdirektor und dem Hauptfeldwebel, dem beinahe erblindeten Besenbinder und einem Pfarrer, dem Bauern und der Aristokratin, dem Juristen, der Schauspielerin und von vielen anderen. Ihre Motive waren so vielfältig wie ihre Lebensumstände. Handelten die einen aus religiösen oder humanen Überzeugungen, wurden andere von einem stark antinazistischen Gefühl getrieben. Immer war das Mitleid stärker als die Angst vor der Partei. Ihnen allen gemeinsam waren Solidarität und Toleranz. Einige von ihnen bezahlten ihre Gerechtigkeit mit dem eigenen Leben. Diese Menschen wie auch die Zahl der von ihnen Geretteten widersprechen der Aussage, daß dem Lauf der Tragödie nichts entgegengesetzt werden konnte. Die hier gezeichneten Schicksale belegen, wie Zivilcourage verbunden mit konkreter Hilfe zur Rettung vieler Verfolgter geführt hat. Die Hilfeleistungen reichten von der Versorgung mit dem Notwendig-

sten wie Nahrung und Kleidung bis hin zur Fluchthilfe durch Identitätsfälschung. Die Gefahr der Entdeckung war permanent. Denunzianten lauerten überall. Beinahe jeder Retter, jede Retterin hatte unbekannt gebliebene Mitwisser, ohne deren Mithilfe und Verschwiegenheit viele Rettungsaktionen nicht möglich gewesen wären. Auch ihrer wird hier gedacht. Herbert Straetens Buch soll die Erinnerung an die Humanität und den Mut dieser „gerechten“ Männer und Frauen wachhalten. Bis jetzt wurden auf Initiative der Geretteten über 300 Deutsche als „Gerechte der Völker“ geehrt. Für jeden wurde als Symbol des Lebens an der Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem ein Baum gepflanzt. Eine aktuelle Namensliste findet sich am Schluß dieses Zeitdokumentes. Der Autor möchte sein Buch nicht als Rechtfertigung oder Entschuldigung der begangenen Greuel verstanden wissen. Gleichzeitig wendet er sich aber gegen jedes Kollektivurteil, das die Tatsache der Gerechten jener Zeit unberücksichtigt läßt. Vielmehr geht es um ein kollektives Verantwortungsbewußtsein, denn Gerechtigkeit heißt stets auch Verantwortung wahrnehmen. Dem Zeitbericht wäre vor allem eine junge Leserschaft zu wünschen, denn die geschilderten Taten können heranwachsenden Menschen als Beispiel und Vorbild für Solidarität, Mut und Toleranz dienen. Iris Nydegger

Lotte Strauss, **Über den grünen Hügel.** Erinnerungen an Deutschland. Metropol Verlag, Berlin 1997. 211 Seiten.

„Oft sehe ich im Geist einen grünen Hügel, den Hunderte Menschen hinaufgehen. Sie kommen in Gruppen ... halten einander an den Händen. Wenn sie den Kamm des Hügels erreicht haben, gehen sie die andere Seite hinunter, ohne sich umzusehen ... Sie sind verschwunden! Ich weiß, ich werde sie nie wieder sehen.“

Lotte Strauss schrieb ihre leidvolle Geschichte als „Brief“ an ihre Tochter Jannie. Sie erzählt von ihrer Flucht über die Schweiz mit ihrem Mann Herbert (geb. 1918 in Würzburg), einem bekannten Antisemitismusforscher. Es ist ein eher leises Buch geworden, ohne literarisches Pathos und intellektuelle Reflexionen. Der Leser wird nicht erschlagen von den Gemeinheiten und Scheußlichkeiten der Nazi Herrschaft. Aufgewachsen ist die Autorin in einer intakten jüdischen Familie in Wolfenbüttel (Norddeutschland), mit negativen Erfahrungen im protestantischen Religionsunterricht und mit dem aufkommenden NS-Antisemitismus. Die Mutter sah voraus, daß es für die jüdische Jugend in Deutschland keine Zukunft geben würde. Um etwas Praktisches zu erlernen

ging Lotte zwei Jahre nach Berlin in eine Schneiderlehre. 1935 heiratete sie – „ein äußerst unglücklicher Schritt“ – einen „arischen“ Jugendfreund, der es aber mit der ehelichen Treue nicht sehr ernst nahm. 1938 wurde sie vom Berliner Kammergericht geschieden, mit der damals ungewöhnlichen Begründung: „Es kann ihr als Jüdin nicht länger zugemutet werden, die Ehe aufrecht zu erhalten.“ Ohne Erfolg betreibt sie ihre Auswanderung, denn mit Kriegsausbruch wurden die Grenzen dichter. Sie lernt ihren späteren Mann kennen, eine liebevolle Bindung, die die nächsten Jahre zu einem zwiespältigen Überlebensproblem werden lassen. Es folgten das Tragen des „Judensterns“, Zwangsarbeit in kriegswichtigen Betrieben, Deportation der Eltern, Flucht vor der Gestapo, Verstecke bei guten Menschen. Durch das Rote Kreuz ergab sich im Oktober 1942 die Hoffnung, über einen in der Schweiz lebenden Onkel dorthin zu gelangen. Am 27. Februar 1943 hat die SS bei einer Großrazzia in Berlin fast 10 000 Juden zusammengetrieben und nach Auschwitz transportiert, darunter auch die Mutter von Ernst Ludwig Ehrlich, eines Kommilitonen von Herbert Strauss. Nun planten sie ihre Flucht über „die grüne Grenze“, d. h. in die Schweiz. Über ein mutig organisiertes Helfernetz gelang Lotte Strauss die Flucht am 1. Mai 1943 (Familienausflugstag!). Ihr Mann und Ernst L. Ehrlich folgten später auf dem gleichen Weg. Während „Lutz“ (heute Prof. Dr. Ludwig Ehrlich) in der Schweiz blieb, emigrierte das Ehepaar Strauss nach New York. 1982 wurde Prof. Herbert Strauss berufen, in Berlin ein Zentrum für Antisemitismusforschung aufzubauen. Doch nach acht Jahren kehrten sie endgültig in die USA zurück – darum: „Erinnerungen an Deutschland“.

Hans L. Reichrath

Werner Trutwin, **Judentum**. Die Weltreligionen. Arbeitsbücher für die Sekundarstufe II. Religion – Philosophie – Ethik. Patmos Verlag, Düsseldorf 1998. 120 Seiten. – Derselbe: **Islam**. Die Weltreligionen. Arbeitsbücher für die Sekundarstufe II. Religion – Philosophie – Ethik. Patmos Verlag, Düsseldorf 1998. 120 Seiten.

Die hervorragend gestalteten Schülerarbeitsmaterialien nehmen die Herausforderungen des interreligiösen/interkulturellen Lernens in einer pluralistischen, säkularisierten Gesellschaft auf und geben in Religion, Ethik, Philosophie und Werteerziehung ausgezeichnete Möglichkeiten, sich auf das mit vielen Vorurteilen und Tabus besetzte Thema „Weltreligionen“ im Unterricht einzulassen. Spannend ist in beiden Materialbänden, über sorgfältig ausge-

wähltes Bild- und Textmaterial, das lebendige menschliche Antlitz beider Weltreligionen wahrzunehmen. Unterstützt wird die Begegnung durch methodische Anweisungen, die es sogar erlauben würden, sich selbständig oder durch projektorientiertes Lernen in die jeweilige Materie einzuarbeiten. Die Texte sind anspruchsvoll und geben Anlaß zum Innehalten und zur tieferen Reflexion, so z. B. das Gedicht „Gäbe es“ von Rose Ausländer (Judentum, 58):

*Gäbe es dich / Gott der Liebe / wir lebten noch heute / im Eden /
Volk an Volk / du an du / Gäbe es dich nicht / o Liebesgott /
wir wären nicht / nichts wäre.*

Problematische Gedanken, z. B. von der islamischen Frauenrechtlerin Fatima Memissi (Islam, 61) oder Überlegungen zur Scharia lassen die eigene Haltung zu bestimmten Alltagsthemen hinterfragen. Daß Religion lebenspendend aber auch lebensgefährlich sein kann, wird durch den religiösen Fundamentalismus deutlich, der eine Neuinterpretation der Religion durch die moderne Vernunft ablehnt. Daß Werner Trutwin sich auf dieses auch didaktisch gefährliche Gebiet begeben hat, ist ausdrücklich zu würdigen. Seine Ausführungen sollen Schülern und Schülerinnen vermitteln, daß „Religion“ zum Leben dazugehört, aber auch pervertiert werden kann. Wilhelm Schwendemann

John Weiss, **Der lange Weg zum Holocaust**. Die Geschichte der Judenfeindschaft in Deutschland und Österreich. Aus dem Amerikanischen von Helmut Dierlamm und Norbert Juraschitz. Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1997. 544 Seiten.

Daniel Goldhagens Bestseller „Hitlers willige Vollstrecker“ (vgl. FrRu 4[1997] 2-6) läßt zahlreiche Fragen offen, gerade weil er alles zu erklären suchte. Der Historiker John Weiss, Sohn eines österreichischen katholischen Einwanderers, beantwortet viele dieser Fragen über den spezifisch deutschen und österreichischen Antisemitismus, der den Weg zum Holocaust geebnet hat.

Anders als Goldhagen begnügt sich Weiss nicht mit monokausalen Erklärungen und einem Kollektivschuld-Vorwurf, sondern geht äußerst differenziert den Ursprüngen des christlichen Judenhasses (der zunächst keineswegs mörderisch war) nach und erklärt, wie die christlichen Kirchen in Deutschland und Österreich, die idealistische Philosophie (Fichte!, 1762-1814) und der deutsche Nationalismus den Nährboden für die „Ideology of Death“ (so der Titel der amerikanischen Originalausgabe) abgeben konnten. Die Analyse ist schonungslos und überzeugend in ihrer Konsequenz. Während die Bilderwelt

des modernen Antisemitismus – der Jude als Gottesmörder und Parasit – im Mittelalter heranreife, sieht Weiss in Martin Luther den „Urheber jener Mischung aus deutschem Konservatismus, Nationalismus und Antisemitismus, die für die Juden in Mittel- und Osteuropa so tödliche Folgen haben sollte“ (39). Ob der Vorwurf „Luther war schlicht Rassist“ (45) zutrifft, sei dahingestellt, aber es fällt Weiss auf, daß protestantische Widerständler allesamt eher der kalvinistischen Tradition angehörten. Die mörderische Konsequenz liegt nicht erst in der oft überschätzten Biographie Hitlers und seiner „Helfer“, sondern läßt sich in der Kultur- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts ablesen. Namen wie Friedrich Carl von Savigny, Ernst Moritz Arndt, Friedrich Ludwig Jahn, Gustav Freytag, Wilhelm Raabe und natürlich Heinrich von Treitschke und seine „Deutsche Geschichte“ in fünf Bänden (1879-1894) stehen für antisemitische Traditionen in höchst gebildeten Kreisen und werden von Weiss ebenso kenntnisreich behandelt wie die Demagogen Adolf Stoecker (der kaiserliche Hofprediger in Berlin!, vgl. FrRu 5[1998]241-245), der „hessische Bauernkönig“ Otto Böckel und Wilhelm Marr, der 1879 die „Antisemitenliga“ gründet und dessen Rassismus bereits „die Möglichkeit zum Völkermord“ (142) enthält. Besonders untersucht wird auch der katholische Antisemitismus in der Habsburger Monarchie, der zu den bekannten Wiener Figuren Karl Lueger und Georg Ritter von Schönerer führt und deren klerikale Ursprünge (P. Heinrich Abel SJ) oft zuwenig bewußt sind. Der Versuch einer Intervention des Prager Kardinals Friedrich Schönborn bei Papst Leo XIII. gegen Luegers Christlichsoziale Partei, die „niedrige Begierden“ entzünde, war erfolglos. Wie sehr auch nach dem Ersten Weltkrieg ein auffällig österreichischer und auch bayrischer Antisemitismus virulent blieb, zeigte sich u. a. am Anteil der aktiven Nazis im Vergleich zum übrigen „Reich“ (238) und der Gewalttätigkeit von Studenten (308). Schließlich schildert Weiss noch den Höhepunkt des Judenmordes im Zweiten Weltkrieg (423), die vielfache Komplizenschaft (445), den Opportunismus auch der Widerständler des 20. Juli 1944 (470 ff.) sowie kirchliche Schattengestalten wie die Bischöfe Wilhelm Berning und Alois Hudal. Aber auch der „Gefangene des Führers“, Martin Niemöller, „tat für die Juden nichts“ (306) und Papst Pius XII. war „alles in allem ein Unglück für sein Amt und für den Katholizismus“ (463).

Das Werk ist eine wertvolle Ergänzung und kompetente Korrektur von Goldhagens einseitigen Thesen. Der große Holocaust-Forscher Raul Hilberg urteilte richtig, wenn er sagte: „Für viele Leser wird dieses Buch eine ganze Bibliothek ersetzen können.“

Stefan Hartmann

Erzbischof Muszyński: Brückenbauer zwischen Polen und Deutschen, Christen und Juden

Für sein Engagement im Dienst der Verständigung und Versöhnung zwischen Polen und Deutschen, Christen und Juden wurde der Gnesener Erzbischof Henryk Muszyński am 14. März 1999 bei der Eröffnung der Woche der Brüderlichkeit in Potsdam mit der Buber-Rosenzweig-Medaille geehrt (vgl. FrRu 6[1999]74). Die Laudatio hielt Brandenburgs Ministerpräsident Manfred Stolpe. Die Hamburger Bischöfin Maria Jepsen erinnerte in ihrer Ansprache unter anderem daran, daß beim Lesen des Neuen Testaments Gott und nicht allein Jesus gesucht werden soll. Weiter befaßten sich mit dem Thema der Woche der Brüderlichkeit „Bedenke, was trägt“ der katholische Theologe Johann Baptist Metz und die CDU-Politikerin Rita Süßmuth. Beim Festakt der Freiburger Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit am 16. März 1999 bekräftigte Erzbischof Muszyński Auffassungen, die in Deutschland vielfach auf Überraschung stoßen: Das polnische Volk stehe mit dem jüdischen nicht nur in einer Opfergemeinschaft, sondern leide noch heute unter ungerechtfertigten Schuldzuweisungen für die Schoa.

Nachdrücklich bestritt der Erzbischof eine Verbindung zwischen antisemitischen Traditionen in Polen und dem nationalsozialistischen Tötungsprogramm. Nach seinen Worten „hat es in Polen nie einen rassistischen Antisemitismus gegeben“. Obwohl Muszyński die polnische Schuldlosigkeit an der Schoa verteidigt, bleibt sein Engagement für eine christlich-jüdische Aussöhnung seitens vieler Polen nicht unwidersprochen. Als er den Vorsitz der „Kommission der Polnischen Bischofskonferenz für den Dialog mit dem Judentum“ innehatte, brachten rechtsnationale Katholiken 1988 eine Schmäh-schrift mit dem Titel „Geburt einer neuen Irrlehre?“ in Umlauf. Muszyński



Erzbischof Henryk Muszyński (links) und Landesrabbiner Henry Brandt bei der Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille in Potsdam. Foto: KNA

selbst wurde mit anderen Befürwortern des Dialogs als „jüdischer Agent“ verunglimpft. Demgegenüber beteuert Muszyński die Geschlossenheit des Bischofskollegiums in „wichtigen Fragen“ des christlich-jüdischen Dialogs. Sein am 7. August 1998 veröffentlichter Brief zum Streit um die Kreuze in Auschwitz war verschiedentlich als Widerspruch gegen den Primas der katholischen Kirche in Polen, Kardinal Glemp, gewertet worden. Zuversichtlich äußerte sich Muszyński über den Fortschritt des christlich-jüdischen Dialogs in Polen, der vor allem durch die verschwindend geringe Zahl jüdischer Gesprächspartner erschwert ist. Anders als in Deutschland gibt es in Polen keinen landesweiten Verband christlich-jüdischer Gesellschaften. Dennoch haben sich in den größeren Städten Zentren des Dialogs gebildet; vor allem die Universitäten Lublin, Warschau und Krakau förderten die Ökumene mit einer institutionellen Anbindung. In der Bildungsarbeit werde seit der Demokratisierung Polens vor zehn Jahren die interkulturelle und interreligiöse Verständigung vorangetrieben. Derzeit gebe es allerdings „mehr Einverständnis auf der wissenschaftlichen Ebene als an der Basis“. Zur Begründung für den erst allmählich einsetzenden Wandel verweist Muszyński auf die 40jährige kommunistische Geschichte des Landes – ein Faktor, der in Deutschland gerne unterschätzt werde und dadurch alte Klischees verfestigte.

Wenige Tage vor der Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille mußte Muszyński sein Amt als zweiter Vorsitzender der Polnischen Bischofskonferenz an Erzbischof Jozef Michalik abtreten. Spekulationen über Zusammenhänge zwischen dem Amtsverlust und der Auszeichnung für seine Dialogbemühungen wies Muszyński zurück. Dennoch entsteht der Eindruck, Teile des polnischen Laienkatholizismus könnten bemüht sein, die Brücken, die er baut, hinter seinem Rücken abzubrechen. Der Erzbischof setzt dagegen unbeirrt auf ein wachsendes Verständnis zwischen Christen und Juden, Polen und Deutschen.

Burkhard Jürgens, Freiburg

Neugründungen: Judentumsbibliothek und Hermann-Cohen-Akademie

Am 9. November 1998, dem 60. Jahrestag der Reichspogromnacht, unterzeichnete *Pfarrer Herbert Duffner* in Buchen im Odenwald die Gründungsurkunde seiner Stiftung für eine *Bücherei des Judentums*. Untergebracht ist diese einmalige Bibliothek in der ehemaligen Buchener Stadtbücherei, dem sogenannten „Klösterle“, das – 1489 als Kapelle errichtet – bis 1570 von einer

Beginen-Gemeinschaft bewohnt wurde. Zweck der Stiftung ist „die Bewahrung des kulturellen jüdischen Erbes, die Förderung von Geschichte, Kultur und Wissenschaft des Judentums sowie die Förderung des christlich-jüdischen Dialogs“. Schon in den sechziger Jahren war Duffner als Studentenpfarrer in Heidelberg aktiv in der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit. Im Laufe von dreißig Jahren hat er alles ihm Erreichbare an Gedrucktem zusammengetragen, was mit Judentum und christlich-jüdischem Dialog zu tun hat. So entstand eine in ihrer Art wohl einzigartige Bibliothek mit rund 4000 Büchern und weiteren 1000 Medien. Besondere Raritäten sind 92 Bändchen einer Reihe, die noch bis 1938 von dem jüdischen Schocken-Verlag in Zusammenarbeit mit Martin Buber für jüdische Leser herausgegeben wurden, sowie ein vor der „Einstampfung“ gerettetes Exemplar der „Judenbuche“ von Annette von Droste-Hülshoff. Zusätzlich zum Bibliotheksgebäude stellt die Stadt Buchen auch ein Wohnappartement für wissenschaftliche Arbeit frei zur Verfügung.

Ebenfalls im „Klösterle“ untergebracht ist die gleichzeitig von *Prof. Dr. Eveline Goodman-Thau*, Jerusalem, gegründete „*Hermann-Cohen-Akademie*“ für Religion, Kunst und Wissenschaft. Jüdisches Denken sei europäisches Kulturgut, das nicht allein Juden gehöre, so Goodman-Thau. Darum lehre sie in Deutschland. Die freie Akademie, benannt nach dem jüdischen Aufklärer und Religionsphilosophen Hermann Cohen (1842-1918), sieht es als vorrangige Aufgabe an, einen offenen Raum zu gestalten, in dem Fragen der Zeit auf der Basis eines ethischen Bewußtseins für die Zukunft behandelt werden können. Durch wissenschaftliche Kolloquien und Forschungsprojekte soll eine Renaissance in der Wissenschaft ermöglicht werden, wobei die Bereiche Religion, Kunst und Wissenschaft verbindlich zusammengehören. Die Akademie soll aber auch Lehrseminaren der höheren Schulklassen und Student/innen aller Fachrichtungen offen stehen. (Red.)

Jüdisches Museum in Berlin

Am 24. Januar 1933 wurde in Berlin ein Jüdische Museum eröffnet. Nach einigen bedeutenden Ausstellungen mußte es am 10. November 1938 wieder schließen. Sechsendsechzig Jahre später, am 24. Januar 1999, fand der Festakt zur Eröffnung des neuen, von Daniel Libeskind konzipierten, Jüdischen Museums statt. Vier Stockwerke hoch erstreckt sich das Gebäude in der Berliner Lindenstraße, ein zerklüfteter, scharfkantiger Baukörper, der keinerlei hori-

zontale Gliederungselemente erkennen läßt. Es gibt keine herkömmlichen Fenster. Die Fassaden werden von wirr angeordneten Spalten zerschnitten, als ob ein blindwütiger Riese mit der Axt die metallene Haut kreuz und quer durchschlagen hätte. Wer nach einem Eingang sucht, den verweist eine kleine Tafel an das benachbarte Berlin-Museum. Dort findet sich – unterirdisch – der einzige Zugang zum Jüdischen Museum. Vom Foyer aus führen Stufen in den Keller. Schon auf dem ersten Absatz öffnet sich über dem Besucher der Raum schwindelerregend in das Innere eines Turmes mit kahlen Wänden, dessen oberes Ende sich im Dunkel verliert. Auf einer gedachten Geraden angeordnet, windet sich das Museum im Zickzack um fünf solche, alle Stockwerke durchsetzende, fast ausnahmslos unzugängliche Türme – Leerräume, wie sie Vertreibung und Ermordung der Juden in der deutschen Kultur unwiederbringlich hinterlassen haben. Der Kontinuität jüdischen Lebens, aller Vertreibung und Ermordung zum Trotz, entsprechen drei unterirdische „Straßen“ des Bauwerkes. Eine *Straße der Vertreibung* führt gleichsam als Exodus nach außen in den nach E. T. A. Hoffmann benannten „Garten“. Der besteht aus sieben mal sieben quadratischen Betonsäulen, aus denen oben stachliges Gesträuch von Ölweiden herauswächst. In ansteigendem Gelände sind alle Säulen in zwei Richtungen gleichsinnig um je 12 Grad geneigt. Das entstehende Gefühl von Schwindel, als sacke der Boden weg, soll Exil als Entwurzelung und Orientierungsverlust nachempfinden lassen. Am Ende der zweiten Straße, der *Straße des Holocaust*, tritt man durch eine schwere Türe, die dann knirschend ins Schloß fällt, in einen sechsten hohlen Turm, der dem Museumsbau vorgelagert ist. Er wird nur oben von einem schmalen Lichtspalt erhellt. An einem Ende ist er von so bedrängend spitzwinkligem Grundriß, daß er die Ausweglosigkeit des Holocaust körperlich fühlbar macht. Die *Straße der Kontinuität* führt, immer enger werdend, plötzlich zu einer Treppe, die in hohen Stufen schnurgerade durch alle Stockwerke nach oben ansteigt, wo sie blind endet. Seitlich ausweichend kann man von ihr aus die vier oberirdischen Stockwerke des Museums betreten. In dessen Zickzack sollen die ständigen Exponate und wechselnden Ausstellungen ihren Platz finden.

Den künftigen Besuchern ist der Zugang zum Museum und zur Berliner jüdischen Kultur nicht leicht gemacht. Das Deutsche und das Jüdische, schicksalhaft und unlösbar miteinander überkreuzt, sollen in diesem Museum wieder in ihre Kontinuität gebracht werden, Geschichte und Zukunftshoffnung körperlich erlebbar und verständlich werden.

Hans-Bernhard Wuermeling, Erlangen

10 Jahre Projekt „Erinnern und Begegnen“

Aus Anlaß des zehnjährigen Bestehens des Projektes „Erinnern und Begegnen“ fand vom 4. bis 6. Dezember 1998 in Rastatt eine Reflexionsstagung des Jugendamtes und des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BdKJ) der Erzdiözese Freiburg statt (vgl. FrRu 4[1997]128 f.). *Rainer Moser-Fendel*, einer der Gründer des Projektes, gab einen Rückblick auf Entwicklung und Geschichte, die 1988 mit dem Jugendsonntag des Erzbistums im fünfzigsten Jahr nach der Reichspogromnacht begonnen und sich das Wort des Baal Schem Tov, „Erinnern ist das Geheimnis der Erlösung“, zum Leitsatz genommen hatte. Bei einem kritischen Rückblick waren Zeitzeugen der Schoa einstimmig der Meinung, daß sie es einerseits als belastend empfinden, stets von neuem ihre leidvolle Erfahrung mitzuteilen, andererseits aber sehen sie es als ihre Verpflichtung, zu erzählen und aufzufordern, daß die Zeichen der Zeit rechtzeitig erkannt und Ungerechtigkeiten und Ausgrenzungen schon in Ansätzen wahrgenommen und bekämpft werden. *Gabriele Rosenthal* von der Gesamthochschule Kassel schilderte in ihrem Vortrag „Nationalsozialismus im Familiendialog“ die vielfältigen Formen von Verstrickungen, die selbst noch die Enkel der Täter mit der Schuld ihrer Großväter und – überraschenderweise – ihrer Großmütter verbinden und sich in Depressionen und Selbstmord äußern. *Werner Schneider*, evangelischer Pfarrer und Vorstand des Fördervereins des Fritz Bauer Instituts, Frankfurt a. M., stellte im Zusammenhang mit der umstrittenen Rede Martin Walsers die Frage nach dem Sinn des Gedenkens. Er verwies auf die Problematik des Gedenkens an die Opfer und des Sich-Erinnerns der Täter. Gedenken brauche Rituale und Formen, innerhalb derer die anstrengende, aber bereichernde Auseinandersetzung stattfinden könne. Rituale müßten nicht notwendigerweise erstarrt sein, sondern seien wandelbar und lebendig. Sehr kontrovers wurde der Beitrag von *Annegret Ehmann* vom Haus der Wannsee-Konferenz in Berlin aufgenommen. Sie setzte sich provokativ mit der Gedenkkultur in der Bundesrepublik auseinander und beklagte die Institutionalisierung, Instrumentalisierung und Ritualisierung eines Gedenkens, das nur selten konkrete Folgen in Form von Veränderung von Verhältnissen zeige. Statt eines Gedenkstätten-Tourismus fordert sie, den Besuch einer Gedenkstätte zu einem Projekt zu machen, in welchem kognitiv wie emotional Geschichte erfahrbar gemacht werden könne. (Vorträge und Berichte der Tagung können beim Erzbischöflichen Jugendamt, Okenstraße 15, 79108 Freiburg, bestellt werden.)

Christine Ehrlenspiel, Freiburg

„Jesuits and Jews: Towards Greater Fraternity and Commitment“

Das Sekretariat für Interreligiösen Dialog der Jesuiten hatte vom 27. bis 31. Dezember 1998 in Krakau, Polen, unter der Leitung von Thomas Michel SJ zu einer ersten Konferenz zum jüdisch-christlichen Gespräch eingeladen. Etwa 40 Jesuiten aus Nordamerika, Europa und Israel haben als Theologen, Exegeten, Erzieher und Seelsorger ihre Erfahrungen ausgetauscht. Unterschiedlichste Bereiche wie jüdisch-christliche Theologie, Kultur und Geschichte und deren Aufarbeitung sind zur Sprache gekommen. Mit einer Gedenkfeier im Vernichtungslager Auschwitz/Birkenau und bei einem Besuch im jüdischen Kulturzentrum von Kasimierz, dem alten jüdischen Quartier von Krakau, wurden die Teilnehmer mit jüdisch-polnischer Geschichte konfrontiert. Als die Juden im 14. Jahrhundert aus Westeuropa vertrieben wurden, hatte sie Kasimir der Große in Polen aufgenommen. Im 20. Jahrhundert wurden sie dann auf polnischem Boden von den Nazis vernichtet.

Rabbiner Leon Klenicki von der Anti-Defamation-League des B'nai B'rith begleitete die Tagung. In seinem Vortrag „Catholic-Jewish Dialog: From Words to Action“ hat er sowohl Juden als auch Christen aufgerufen, in je eigener Weise das Gegenüber als Partnerreligion anzuerkennen. Nur in echter gegenseitiger Antwort könne Versöhnung Wirklichkeit werden. Seine Rede zeugte von einem bereits gewachsenen Vertrauen. Beiträge zum historischen Verhältnis der Jesuiten zu den Juden haben zahlreiche Details einer ambivalenten Beziehung ins Bewußtsein gebracht. *James Bernauer SJ*, Professor für Philosophie, Boston, USA, zeigte auf, wie die klassische Leib-Seele-Anthropologie über eine körper- und sexualverachtende Ethik eine katholische Milieukultur unterstützt hat. Ihre Aporie ließ das nationalsozialistische Menschenbild als Ausweg erscheinen und machte weite Kreise anfällig für die Rassentheorie der Nazis. Dieser kulturgeschichtliche Zugang zeigte die Zusammenhänge zwischen der stereotypen Unterscheidung und einer ideologisch motivierten Trennung von theologischem Antijudaismus und modernem Antisemitismus. *Paul Beauchamp SJ*, Paris, befaßte sich mit der Frage über eine für das jüdisch-christliche Verhältnis förderliche biblische Theologie. *Jean-Pierre Sonnet SJ*, Bruxelles, versuchte die ekklesiologischen Konsequenzen für das christliche Selbstverständnis zu ziehen, die aus einer Lektüre der biblischen Schriften im Lichte jüdischer Interpretation erwachsen. Die Suche nach einer neuen christlichen Identität ohne Beeinträchtigung jüdischer Werte wird sich in neuen Entwürfen für Theologie und Exegese, für Verkün-

digung und Liturgie äußern müssen. Der Zusammenhang zwischen christlich-kirchlichem Selbstverständnis und Gerechtigkeit, in den letzten Jahrzehnten ein wichtiger Interessenspunkt der Jesuiten, wurde erneut bestätigt. Die Jesuiten aus Israel haben die schwierige Dialogsituation zwischen den heterogenen christlichen und jüdischen Strömungen in Israel/Palästina skizziert. Der politisch und soziologisch komplexe Kontext, in dem Juden zum ersten Mal die dominierende Mehrheit bilden, erfordert unterschiedliche Gesprächsagenden. Daher unterscheiden sich die dortigen Dialogmodelle von Modellen in Europa und Nordamerika. Welche Verantwortung Jesuiten in Israel/Palästina in ihren Beziehungen zu den monotheistischen Religionen heute übernehmen sollten und könnten, wurde in Erwägung der eigenen Ordensgeschichte diskutiert. Daß im Schlußdokument, das in erster Linie der ordensinternen Weiterarbeit dient, vor allem Fragen aufgelistet sind, ist nicht auf Ratlosigkeit zurückzuführen, sondern stimuliert in bewährter ignatianischer Tradition die künftige Arbeit im jüdisch-christlichen Bereich. Im Sommer 2000 soll sich das Gesprächsforum in Jerusalem wieder treffen.

Christian M. Rutishauser SJ, Jerusalem

„Tiengen – Basel – Israel“: Ein Jugendprojekt

Die Gruppe Jungkolping der Kolpingfamilie Tiengen (Südbaden) erhielt am 26. September 1998 den Kolping-Jugendpreis für das Projekt „Tiengen – Basel – Israel“. Begonnen hatte das Projekt im Juni 1994 mit einem Stadtspiel zum Thema „Judentum in Tiengen“, basierend auf dem Buch von Dieter Petri über die Tiengener Juden. Der Titel war zugleich Arbeitsprogramm: das Gewesene (Tiengen und seine Geschichte) – Begegnung mit einer lebendigen jüdischen Gemeinde (Basel) – Suche nach den Namen Tiengener Juden in Yad Vashem (Israel). Erstmals kamen zwei ehemalige Mitbürger offiziell nach Tiengen. Beindruckend schilderten sie ihre damaligen Erfahrungen. *Ellen Sternberg* geborene Levi (Kapstadt, Südafrika) war 1938 mit ihrer Familie nach Rhodesien ausgewandert. Mit ihrem Besuch (Juni 1998) und ihren Erinnerungen wollte sie dazu beitragen, daß die Schoa nicht ein unpersönlicher Teil der Geschichte wird. *Kurt Guggenheim* (USA) betete zum sechzigsten Gedächtnis der Reichspogromnacht (1998) das Totengebet auf dem jüdischen Friedhof von Tiengen. Auf Initiative der Gruppe und dank des Einsatzes von Stadtverwaltung und Gemeinderat waren entweihte jüdische Grabsteine geborgen und wieder an ihrem Ort aufgestellt worden. Erst diese Rückführung hatte Guggenheim zu

einem Besuch in seiner einstigen Heimat bewegt. Er rief dazu auf, die Geschehnisse als Mahnung für die Zukunft zu verstehen. Viele haben damals „wirklich christlich“ gehandelt, viele haben Schuld auf sich geladen, aber „eine Kollektivschuld gibt es nicht“. *Christoph Söffge, Waldshut-Tiengen*

Gang einer Schweizer Politikerin durch Nürnberg

Frau Dr. Josi J. Meier, Alt-Ständerätin, Luzern, besuchte im Sommer 1998 Nürnberg. Ihre Impressionen wurden vom Schweizer Radio am 8. September 1998 ausgestrahlt. Wir bringen Auszüge aus ihren „Nürnberger-Gedanken“.

Ein Gang durch die Nürnberger Altstadt zeigt trotz Wiederaufbau immer noch, daß die Zerstörungen des Zweiten Weltkriegs grauenhaft gewesen sein müssen. Die neuen Fassaden geben zwar die alten Umrisse wieder, aber es ist, als ob die hohen Giebelhäuser ihre Seele verloren hätten. Die Wärme, die alte Häuser auszustrahlen vermögen, fehlt. Hitler hatte diese Stadt zu einem Zentrum seiner Nazipartei gemacht. Von ihr bekamen die „Nürnberger Rassen-gesetze“ (1935) ihren Namen. Der Parteierlaß „Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre“ verkörperte nicht mehr – wie zur Weimarer Zeit – den verfassungsmäßigen Rechtsstaat, sondern einen Unrechtsstaat. Es läßt Juristen vor Scham erröten, daß ihresgleichen so etwas als Recht ausgeben konnten, wie Anwälte und Richter in den folgenden Jahren diese Erlasse durchsetzten, wie sie mithalfen, den Juden sukzessiv Freiheiten, Nationalität, Eigentum, Würde und Leben zu rauben. So war es denn auch folgerichtig, daß die Alliierten nach dem Krieg das zerstörte Nürnberg zum Sitz ihres Kriegsverbrechertribunals machten. Dort wurden die Nazibonzen, soweit sie nicht schon Selbstmord begangen hatten, zur Rechenschaft gezogen und abgeurteilt.

Das unermessliche Leid der Naziopfer will man bei uns in der Schweiz heute manchmal zu vergessen suchen, weil jetzt, Jahrzehnte später, Betroffene Schadensersatz oder die Rückgabe von damals hinterlegten Geldern oder von geraubten Kunstwerken fordern. Bei diesen Ersatzforderungen haben einige Interessenvertreter in Amerika weit über das Ziel geschossen. Sie verletzten unnötig ein ganzes Volk, wo sie eigentlich nur bestimmte Banken, Versicherungen und einzelne Wirtschaftsträger im Visier hatten. Es wäre tragisch, wenn wir deswegen aufhörten, darüber nachzudenken, was wir selbst seinerzeit versäumten, um das Leid zu vermindern oder zu verhindern. Wir brau-

chen die Ergebnisse der Bergier-Kommission nicht abzuwarten um zu wissen, daß wir damals mutiger hätten sein können und sollen. Unsere Großbanken haben jetzt mit einem „Vergleich“ versucht, einen Strich unter ihre Versäumnisse zu ziehen. Wir brauchen uns nicht mit ihnen zu identifizieren. Als 1946 das Washingtoner Abkommen zwischen der Schweiz und den Alliierten geschlossen wurde, waren unsere Unterhändler entschieden dagegen, unter dem Titel „nachrichtenlose Vermögen“ eine Zahlung zu leisten. Das sei nicht nötig, befanden die Unterhändler, die Banken würden sich um diese Vermögen ganz von selbst kümmern. Das war es aber nicht. Die Banken blieben passiv, behandelten Rechtsuchende hinhaltend und unterschätzten diese Langzeitmine ganz entschieden. Das – für uns kaum nachvollziehbare – Instrument der amerikanischen Sammelklagen, bei denen die Anwälte Erfolgshonorare erhalten, die bei uns standeswidrig sind, hat die Banken nun zum Handeln gezwungen. Die den Welthandelsregeln klar widersprechenden Sanktionsdrohungen mögen dazu beigetragen haben. Wir brauchen uns für die Banken nicht den Kopf zu zerbrechen. Aber wir können und dürfen keinen Strich ziehen unter das, was geschah. Wir handeln nicht als Aktiengesellschaften, wir denken und handeln als *Mitmenschen*.

Bei der Abfahrt aus Nürnberg fiel mir an einer U-Bahn-Wand ein Zitat von Walther Rathenau auf: „*Denken heißt vergleichen*.“ Wenn ich die Dreißiger Jahre mit heute vergleiche, dann frage ich mich: Haben wir die Tendenz, Andersdenkende oder Fremde als Minderwertige und Störenfriede zu betrachten, wirklich überwunden? Haben wir wirklich genug gelernt aus dem, was damals geschah? So sicher bin ich mir da nicht.

Hebräisch an der Katholischen Akademie Schwerte

Seit 1989 bietet die Katholische Akademie Schwerte einen „Sprach- und Lektürekurs Hebräisch“ an, begründete von Dr. Alwin Renker, damals Gymnasialprofessor in Freiburg (1. Vorsitzender des Freiburger Rundbrief e. V.) und weitergeführt von Adalbert Böning (Hagen), Fachberater für Hebräisch in der gymnasialen Schulaufsicht in NRW. Sprachliche Kenntnisse und religionsgeschichtliches theologisches Interesse haben den Kurs in Studienwochen und Tagestagungen zu einem produktiven Arbeitskreis gestaltet. Die Katholische Akademie Schwerte sieht darin einen Schwerpunkt ihrer Aufgabenerfüllung. Kommentärblätter, Literaturangaben und Sachinformationen, verfaßt von Adalbert Böning, werden vor der eigentlichen Übersetzungsarbeit disku-

tiert und erläutert. Zur Interpretation der Textinhalte bringen die Teilnehmer/innen auch selbst erarbeitete Beiträge ein.

Die Produkte dieser Zusammenarbeit werden jetzt von der Akademie zusammen mit Adalbert Böning unter dem Titel *„Kommentare zum Hebräischunterricht an Gymnasien, Hochschulen und in der Erwachsenenbildung“* herausgegeben. Als „Ableger“ des Sprach- und Lektürekurses entstand eine Tagungsreihe über Jiddisch. Die Förderung der Arbeit an der hebräischen Bibel und am Umfeld der Bibel läßt sich die Katholische Akademie Schwerte sehr angelegen sein.

Fritz Hofmann, Dortmund

Ad multos annos

Zum 70. Geburtstag von OStD Werner Trutwin (6. März 1999)

Mit dem Erscheinen des Klassikers „Gesetz und Propheten“ (1967) sowie „Evangelium Jesu Christi“ (1969) wurde der Autor Werner Trutwin, Lehrer für Philosophie, Latein und katholische Religionslehre, später Oberstudienleiter in Bad Godesberg, zur Autorität in Sachen Religionsunterricht und dessen Fortentwicklung. Seine Textsammlungen „Theologisches Forum“ und später die Religionslehrbücher „Forum Religion“ für die gymnasiale Oberstufe, „Zeit der Freude“, „Wege des Glaubens“ und „Zeichen der Hoffnung“ für die Mittel- und Unterstufe, gemeinsam mit Roman Mensing und Klaus Breuning, beherrschten seit ihrem Erscheinen die Schulszene in der Bundesrepublik Deutschland. Was sich besonders für den christlich-jüdischen Dialog segensreich auswirkte, war seine konsequent historisch getreue Sicht des Judentums und eine damals nirgendwo zu findende eingehende Darstellung der jüdischen Glaubenswelt. Die genannten Bücher in ihren mehrfachen Auflagen sind nur die bekanntesten neben zahlreichen weiteren. Ab 1975 wurde Trutwin auch zum Rezensenten im Freiburger Rundbrief für die Thematik Christen und Juden im Religionsunterricht, aber auch für Weltreligionen, als deren Kenner er sich mit seinem Buch „Licht vom Licht“ bereits 1976 auswies; (vgl. auch „Wege zum Licht“, FrRu 5[1998]136 f.). Mit Gertrud Luckner war Trutwin freundschaftlich verbunden. Als der Freiburger Rundbrief 1993/94 nach einer Pause von sechs Jahren in neuer Folge erschien, war Trutwin wieder sowohl als Rezensent (bisher 17 mal) wie auch als geschätzter Autor von Beiträgen tätig. Trutwin, der sowohl Mitglied des Gesprächskrei-

ses „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken wie auch der Arbeitsgruppe „Fragen des Judentums“ der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz ist, hat Hervorragendes geleistet, um die christliche Seite für ein besseres Verständnis des Judentums zu gewinnen. Nicht unerwähnt bleiben darf Trutwins ästhetische Ader und sein hervorragender Kunstverstand (vgl. FrRu 5[1998]131 ff., 223 f., 304 f.). Dem Jubilar gelten unsere herzlichen Glückwünsche.

Alwin Renker

Notizen

Im November 1998 gab die „**Eidgenössische Kommission gegen Rassismus**“ unter dem Vertriebstitel EDMZ, 3000 Bern, eine 76seitige Broschüre mit dem Titel „Antisemitismus in der Schweiz“ heraus. Der Bericht nimmt zu historischen und aktuellen Erscheinungsformen des Antisemitismus in der Schweiz Stellung. Er untersucht sowohl die Formen des Antisemitismus als auch die zutreffenden politischen und bildungsmäßigen Gegenmaßnahmen. Die unter Führung von Prof. Dr. Georg Kreis, Basel, verfaßte Schrift hat einen klaren Aufbau, analysiert deutlich und gibt auch Hinweise für zukünftige Vermeidungen von Judenhaß und Rassismus. Die Kommission würdigte die Bestrebungen von seiten des Staates, der Kirchen, Medien und der Kunstschaffenden, dem aufkeimenden Antisemitismus etwas entgegenzuhalten. Als positive Beispiele nennt der Bericht die Gerichte, welche den neuen Antirassismus-Artikel auch in antisemitischen Fällen anwendeten. Die Evangelisch-Reformierte Kirche bemüht sich seit 1997 um eine Intensivierung der Aufarbeitung der Beziehung zwischen Judentum und Christentum. Katholischerseits wird das Institut für Jüdisch-Christliche Forschung der Theologischen Hochschule

Luzern und die von den Jesuiten herausgegebene Zeitschrift „Orientierung“ als Instrumente des jüdisch-christlichen Dialogs genannt. Die Kommission würde es begrüßen, wenn der seit längerem geplante „Dies judaicus“ realisiert würde. (kipa)

In Prag wird ein jüdisches Gymnasium eröffnet. Damit soll der jungen Generation eine jüdische Identität ohne Isolation vermittelt werden, zitierte die tschechische Tageszeitung *Lidove noviny* den **Prager Oberrabbiner Karol Sidon**. Die bereits bestehende jüdische Grundschule hat derzeit zwei Jahrgänge mit jeweils fünfzehn Schülern. Die vorwiegend mit Spenden finanzierten Schulen stehen auch Kindern aus nichtjüdischen Familien offen. Schwerpunkte sind Hebräisch und Glaubenskunde. Geleitet werden die Schulen von der Jüdischen Gemeinde in Prag, die etwa 1500 Mitglieder hat. (dpa)

Der Hl. Stuhl und der Staat Israel haben ein Abkommen ratifiziert, das der katholischen Kirche in Israel volle Rechts- und Geschäftsfähigkeit garantiert. Der Austausch der Urkunden fand am 3. Februar 1999 im israelischen Außenministerium statt. Damit tritt das

„Legal Personality Agreement“ vom 10. November 1997 in Kraft (vgl. FrRu 5[1998]146 f.) In dem Abkommen erkennt der Staat Israel die katholische Kirche mit all ihren in Israel ansässigen Patriarchaten und Ordensgemeinschaften als juristische Person mit voller Geschäftsfähigkeit an. Der Vertrag überläßt der Kirche die Regelung ihrer inneren Angelegenheiten gemäß dem Kirchenrecht einschließlich der Errichtung, Auflösung oder Fusion ihrer Institutionen. (L'Oss. Romano, 12.02.99)

Der Vorsitzende der Jüdischen Gemeinde Berlin, **Andreas Nachama**, hat sich für eine **jüdisch-christliche Hochschule als Mahnmal** für die ermordeten Juden ausgesprochen. „Unter einem gemeinsamen Dach“ sollte in getrennten Einrichtungen jüdische, evangelische und katholische Theologie gelehrt werden, sagte Nachama am 19.10.98 bei einer Veranstaltung in Berlin. Später könnten auch eine islamische und eine philosophische Fakultät dazukommen. Nachama betonte, von einem solchen weltweit einmaligen „aktiven Denkmal“ ginge eine eindeutige Botschaft aus. Dies sei bei dem derzeit favorisierten Stelen-Entwurf von Peter Eisenman nicht der Fall. Die „Steinwüste“ könne auch für die Opfer des Straßenverkehrs stehen. (kipa)

Im Vorfeld des Jahres 2000 will der Vatikan Vertreter mehrerer Religionsgemeinschaften zu gemeinsamen **Diskussionen über Vergangenheit und Zukunft der Religionen** nach Rom einladen. Kardinal Francis Arinze, Präsident des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, kündigte gegenüber Radio Vatikan an, das Treffen werde im Oktober des Jahres 1999 stattfinden und vier Tage dauern. Neben „Licht und Schatten“ in der Ge-

schichte der Kirche solle über die Rolle der Weltreligionen zur Verwirklichung von Gerechtigkeit und Frieden gesprochen werden. Denkbar sei auch die Verabschiedung einer gemeinsamen Erklärung christlicher und nichtchristlicher Religionsgemeinschaften. (kipa)

Die katholischen Bischöfe Österreichs haben bei ihrer Herbstvollversammlung 1998 zum 60-Jahr-Gedenken des nationalsozialistischen Novemberpogroms Stellung genommen und die Notwendigkeit des **„Erkennens vergangener Schuld“ betont**. In der „Erklärung zum 9. November“ vom 6.11.1998 heißt es: „Der christliche Antijudaismus ist vom rassistisch-biologistischen Antisemitismus des 19. und 20. Jahrhunderts zu unterscheiden. Dieser ‚christliche‘ Antijudaismus war aber eine der wesentlichen Ursachen für die Ausbreitung des Antisemitismus. Als Christen bekennen wir dies und möchten damit auch ein neues Miteinander von Juden und Christen stärken.“ Eingangs erinnern die Bischöfe daran, daß sich am 9. November 1938 mit der „Zerstörung der Synagogen und der Ermordung jüdischer Menschen in unserem Land“ der Völkermord an den Juden unter der nationalsozialistischen Herrschaft angekündigt hatte. (kipa)

„Es geht um ein vertieftes gegenseitiges Wahrnehmen von Juden und Christen.“ Mit diesen Worten enthüllte **Kardinal Franz König** am 29.10.1998 eine **Gedenktafel der Erzdiözese Wien am Wiener Judenplatz**. Die Tafel (vgl. FrRu 5[1998]237 f.) enthält ein Schuldbekenntnis Wiener Christen zum Pogrom 1421 und der anschließenden Synagogenzerstörung sowie eine Erinnerung an die Fortsetzung der Judenverfolgungen bis

zum Nationalsozialismus. **Oberrabbiner Paul Chaim Eisenberg** sowie Vertreter aus den Bereichen von Politik und Kultur nahmen an der Zeremonie teil. Kardinal König erinnerte an die Überlegungen, die Kardinal Schönborn dazu bewogen hatten, auf die Anbringung einer Gedenktafel hinzuwirken: Die kürzlich erfolgte archäologische Wiederentdeckung der zerstörten Synagoge und das Erkennen vergangener Schuld hätten ein „klares Wort der Christen“ notwendig gemacht. (kipa)

Der Vatikan will die **Ergebnisse des historisch-theologischen Wissenschaftlertreffens** (29. bis 31. Oktober 1998) über die **Inquisition** veröffentlichen. In der Presseerklärung stellte das Komitee klar, es sei nicht das Ziel des internationalen Kongresses mit rund 50 Teilnehmern gewesen, die „bekannte Frage der Vergebungsbitte zu diskutieren“. Vielmehr sei es darum gegangen, „Elemente des Nachdenkens“ über die Geschichte der Inquisition zu liefern. Während der Tagung seien unterschiedliche Themen mit „großer Strenge, in voller Freiheit und in der Pluralität der unterschiedlichen historiographischen, ideologischen und kulturellen Positionen“ dargestellt und diskutiert worden. Bei dem Treffen, das unter Ausschluss der Öffentlichkeit im Vatikan stattfand, war erstmals seit der Öffnung der römischen Inquisitionsarchive der heutige Stand der Geschichtsforschung über die Inquisition in Europa und Lateinamerika diskutiert worden. Der Kongreß war einberufen worden, um unter anderem ein Grundlagenwissen über Verfehlungen der Kirche bei der Verfolgung Andersgläubiger seit dem 13. Jahrhundert zu beschaffen. Die Ergebnisse des Symposiums werden vor ihrer Veröffentlichung zunächst dem Papst

vorgelegt, auf dessen Initiative die für das Jahr 2000 geplante Vergebungsbitte zurückgeht. Nach dem **Luzerner Kirchenhistoriker Victor Conzemius** geht es für die Kirche nicht darum, daß durch die Entschuldigung der Kirche die Fakten gewissermaßen ungeschehen gemacht werden sollen. Vielmehr will der Papst, daß die Kirche einen neuen Umgang mit der eigenen Schuld erlernt, der auch für die Zukunft Konsequenzen hat. Letztlich steht hinter der päpstlichen Bitte die Scham darüber, daß Christen und kirchliche Institutionen in den Methoden der Ketzerverfolgung die Botschaft Jesu verleugnet und entstellt haben. (kipa)

In der Diskussion um die **Haltung der katholischen Kirche zum Holocaust** hat der Ehrenvorsitzende des Jüdischen Weltkongresses, **Gerhart Riegner**, dem **Vatikan die Zurückhaltung von Dokumenten vorgeworfen**. Er selber habe bereits im Herbst 1942 der Vatikanvertretung in Bern ein umfangreiches Memorandum über die Vernichtung der Juden aus ganz Europa vorgelegt. Schon sechs Wochen nach der Wannseekonferenz, bei der die „Endlösung der Judenfrage“ beschlossen worden war, habe Papst Pius XII. einen Überblick über die Judenmorde gehabt. Das Memorandum habe nur kurzfristig zu einer Verzögerung der Deportationen in der Slowakei geführt, aber sonst nichts bewirkt, sagte Riegner. Er kritisierte, daß sein Papier in der vom Vatikan herausgegebenen elfbändigen Aktendokumentation verschwiegen worden sei. Der Jesuit und Vatikanhistoriker Pierre Blet begründete dies damit, daß in dem Memorandum von einer Endlösung der Judenfrage keine Rede gewesen sei. Die Informationen seien bruchstückhaft und widersprüchlich gewesen. (kipa)

Der Botschafter des Staates Israel in Italien, Jehuda Millo, überreichte am 4. Februar 1999 der Generaloberin der Si-onsschwestern in Rom, Sr. Mechthild Vahle, **im Andenken an die Schwestern Virginia Badetti und Emilia Benedetti,** die Medaille der „Gerechten unter den Völkern“. Botschafter Millo sprach bei der Gelegenheit von dem großartigen Einsatz der Schwestern, die während der Besetzung Italiens durch die Nazis 167 Juden gerettet haben. Schwester Vahle drückte ihr Bedauern aus, daß trotzdem so viele nicht gerettet wurden. Ebenfalls anwesend waren Rabbiner Cesare Moscati, Prof. Amos Luzzatto, Präsident der Vereinigung der Jüdischen Gemeinden in Italien, Dr. Franco Pavoncello von der Jüdischen Gemeinde in Rom und Boaz Modai von der Israelischen Botschaft beim Hl. Stuhl.

Etwa 200 **Lutheraner** besuchten am 26. Januar 1999 die konservative **Beth Tzedec Synagoge** in Calgary, Kanada. Beth

Tzedec ist die größte jüdische Kultusgemeinde in Calgary mit 800 Familien. Die Stadt hat auch zwei orthodoxe Synagogen und eine reform-liberale. Die jüdische Bevölkerung von Calgary zählt etwa 7000 Personen bei einer Gesamt Einwohnerzahl von 830 000. **Rabbiner Moshe Saks** gab den Besuchern eine kurze Einführung in das Judentum. Es besteht der Wunsch, diesen Synagogenbesuch zu einer jährlichen Tradition zu machen und damit die lutherisch-jüdischen Beziehungen zu fördern. (Pastor Garth Wehrfritz-Hanson)

Am 24. Februar 1999 verstarb in Kalifornien **Prof. Dr. David Daube**, am 9. April 1999 in Jerusalem **Prof. Dr. Geoffrey Wigoder** und am 7. Mai 1999 – ebenfalls in Jerusalem – **Prof. Schalom Ben-Chorin**. Alle haben sich im jüdisch-christlichen Gespräch in besonders hohem Maße verdient gemacht. Der FrRu wird im nächsten Heft auf diese großen jüdischen Persönlichkeiten zurückkommen.

Leser-Echo

C. C. Aronsfeld, Harrow, England, schreibt zu Clemens Thoma, Unklare Sicht im Jahr 1933. Ein Brief von Carl Jacob Burckhardt (FrRu 6[1999]81-88):

Als ehemals deutscher Jude habe ich den Brief aus dem Jahre 1933 mit beträchtlichem Ekel gelesen. Über das Schicksal der deutschen Juden kann er sich am 1. Juni 1933 „nicht übermäßig aufregen“; die „Relativität dieses Vorgangs“ war Herrn CJB „sehr deutlich“: solche Sachen passieren eben, und die Juden werden ja „mit Hilfe der sich ganz in ihren Händen befindlichen Weltpresse“ einen „mächtigen Feldzug einleiten“. Außerdem sind die Juden, nach Burckhardts Relativitätstheorie, selbst schuld – was „ihre ehrlichen Vertreter auch sehr gut verstehen“, usw. Wenn das „Freunde“ aussagen, braucht man sich nicht zu wundern, daß unsere Feinde von den Juden sagten, das seien Menschen „nur in dem Sinne, wie Ratten, Läuse und anderes Ungeziefer Tiere seien – von der Natur dazu bestimmt, ausgerottet zu werden“ (vgl. meine Schrift „The Text of the Holocaust“). Davon war die Luft im Jahre 1933 derart erfüllt, daß ich sie nicht atmen konnte. Ich hatte

schon das Gefühl, ich würde vergast, und ich konnte mich nicht genug beeilen, um Berlin im Mai 1933 – 14 Tage vor dem Brief des CJB – auf immer zu verlassen. Die „Sicht“ mag „unklar“ gewesen sein, aber das Gefühl war jenseits allen Zweifels. Ich möchte Thomas Schlußbemerkung unterstreichen von der Dringlichkeit der „Selbsterkenntnis unter den Intellektuellen unserer Zeit“, daß „Intelligenz nicht automatisch ein Erkennen menschenbedrohender Gefahren bewirkt“. Dieser Intellektuelle war mit Blindheit geschlagen.

Paul Stauffer, Bern, langjähriger Burckhardt-Spezialist, schreibt an C. Thoma:

Sie werden mir gestatten, Sie auf zwei kleine sachliche Irrtümer hinzuweisen: CJB ist erst 1974, nicht schon 1956, gestorben, und er hat Hitler nicht 1938, sondern am 18. September 1937 und am 11. August 1939 gesprochen. Mit Burckhardts „Juden-Briefen“ an Leopold von Andrian bringen Sie, verdienstlicherweise, ein in der Tat sehr aufschlußreiches Dokument erstmals zum integralen Abdruck. Wesentliche Passagen daraus habe ich allerdings bereits in meinem 1998 erschienenen Buch „Sechs furchtbare Jahre ...“. Auf den Spuren Carl J. Burckhardts durch den Zweiten Weltkrieg“, S. 352 und 355, veröffentlicht.

Zwi Werblowsky, Hebräische Universität Jerusalem, bemerkt zur Heiligsprechung von Edith Stein (FrRu 6[1999]3-23):

Die letzte Nummer (Edith Stein) und besonders E. L. Ehrlich habe ich als sehr wohlthuend empfunden. Ich selbst habe im israelischen Fernsehen ein längeres Interview über E. Stein gegeben, welches sehr positiv aufgenommen wurde. Wenn es jüdischerseits heftige Proteste gab und gibt, so sind katholische Publikationen dafür verantwortlich! Schwester Teresa Benedicta starb nicht als Opfer oder gar in Selbstaufopferung für das Heil ihres Volkes, sondern – trotz und mit Taufe – als Tochter ihres Volkes, dessen Schicksal sie teilen mußte. Sie hat ihr Leben nicht „geopfert“, sondern wurde, wie alle anderen Juden, gepackt.

Conrad Wilhelm Mayer, Breisach, kommentiert die Hefte 4/1998 und 1/1999:

Noch selten hat mich der Freiburger Rundbrief so sehr beschäftigt, wie diese Hefte, die sich mit dem Verhältnis von Juden und Christen „kat' exochän“ befassen. Noch nie wurde mir so bewußt, woran es liegt, warum der jüdisch-christliche und auch der jüdisch-deutsche Konflikt bisher zu keiner wirklichen Lösung geführt hat. Es ist das auf beiden Seiten gehegte Mißtrauen gegenüber der andern Seite und die Wiederholung längst widerlegter Tatsachen. Das stimmt traurig und entmutigend. Als Pädagoge einer Generation, die am eigenen Leib das Schreckenssystem miterlitten hat, war es über vierzig Jahre mein innerstes Anliegen, der Jugend ein positives Bild von dem großen jüdischen Volk und seiner mit dem Christentum zuinnerst verbundenen Religion und Geschichte zu vermitteln – und dies mit gutem Erfolg. Liest man aber dann den Beitrag von Joel Berger, beschleicht einen das Gefühl, daß letzten Endes alles umsonst war, weil nach solchem Verständnis niemals sein dürfte, was an sich schon längst sein könnte: wirkliche und echte Versöhnung. Hier scheint mir von jüdischer Seite ganz entschieden Klärungsbedarf angezeigt.

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; Prälat 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 16. 4. 1999 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
NEU: Vorarlberger Volksbank, Bregenz, BLZ 45710, Konto-Nr. 12016343-8

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

Zu diesem Heft

Wir bringen im letzten Heft des ausgehenden Jahrhunderts zunächst Lebensbilder von zwei bedeutenden Persönlichkeiten, die in der Nazi-Zeit mutig gegen Rassismus, Unterdrückung und Verfolgung der Juden aufgetreten sind. In beiden Fällen handelt es sich um protestantische Christen, die damals bereits in dieser Frage den Dialog mit der katholischen Kirche suchten. Die Lebensbilder von Wilhelm Freiherr von Pechmann und von Pastor Kaj Munk sind für die moderne Geschichtsschreibung wichtig. – Die Ansprache von Johannes Paul II. im Rahmen einer Generalaudienz wurde in Israel als ein wichtiges Zeichen für eine künftige Zusammenarbeit in einer „heiligen, vom barmherzigen Gott mitgetragenen Zivilisation im Dienste einer in der Liebe versöhnten Menschheit“ gewertet. – Das Dokument „Antisemitismus, Schoa und Kirche“ sollte ursprünglich als Grundlage für eine jüdischerseits schon seit langer Zeit geforderte vatikanische Schulderklärung dienen. Das am 16. März 1998 unter dem Stichwort „We remember“ (vgl. FrRu5[1998]161-177) veröffentlichte päpstliche Dokument hat dem kaum Rechnung getragen und auch deshalb viel Enttäuschung hervorgerufen. – Wir machen auch auf den Bericht über den 28. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Stuttgart aufmerksam.

Wilhelm Freiherr von Pechmann: Sein Eintreten für die Juden 1933-1945

Gottfried Mehnert*

Der deutsche Widerstand im Dritten Reich war, wie der kanadische Widerstandsforscher Peter Hoffmann in der X. Königswinterer Tagung der „Forschungsgemeinschaft 20. Juli“ im November 1997 hervorhob (vgl. FrRu 5[1998]230-232), weitgehend von Einzelpersonen getragen. Das erklärt, weshalb neben den bekannten Persönlichkeiten des Widerstands zahlreiche kaum

* Pastor em. Dr. theol. Gottfried Mehnert, Marburg, war 1958-1990 lutherischer Pfarrer in Kiel und von 1972-1990 geschäftsführender Vorsitzender der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Schleswig-Holstein. Sein Beitrag wurde von der Redaktion leicht gekürzt.

bekannte oder unbekannte Frauen und Männer stehen. Eine dieser Persönlichkeiten ist *Wilhelm Freiherr von Pechmann* (1859-1948)¹.

Als die Nationalsozialisten 1933 an die Macht kamen, war Baron von Pechmann bereits über siebzig Jahre alt. Von Anfang an war er ein entschiedener Gegner des nationalsozialistischen Regimes. Als politisch Konservativer war er vor dem Ersten Weltkrieg Vorsitzender der Deutschen Reichspartei in Bayern. Nach dem Krieg gehörte er kurze Zeit der Bayerischen Volkspartei an und war Abgeordneter des Bayerischen Landtags, trat jedoch schon Mitte 1919 wieder aus, weil er seine „Hoffnung auf fortschreitende Zusammenfassung der volks- und staaterhaltenden Kräfte beider christlicher Bekenntnisse völlig gescheitert“ sah.²

In den folgenden Jahren hat sich Freiherr von Pechmann, der sich selbst als „entschiedenster Anhänger eines unkonfessionalistischen Luthertums“³ bezeichnet hat, besonders intensiv in der evangelischen Kirche engagiert. Der Synode seiner bayerischen Heimatkirche hatte er schon seit 1901 angehört, 1919-1922 als deren Präsident. Er war maßgeblich an der Schaffung des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes beteiligt und hat vor allem dessen Verfassung mitgestaltet. Als Präsident der Deutschen Evangelischen Kirchentage hatte er sich hohes Ansehen erworben und unterhielt Kontakte zur Ökumenischen Bewegung und zum Weltluthertum. Darüber hinaus genoß er in der katholischen Kirche hohe Achtung; er stand besonders in den Jahren nach 1933 in Kontakt mit *Bischof Clemens August Graf von Galen* in Münster, mit dem Erzbischof von München-Freising, *Michael Kardinal Faulhaber*, und dem Regensburger *Bischof Michael Buchberger*.

Kirchlich wie auch politisch stand Freiherr von Pechmann in bewußter Opposition und entfaltete in den Jahren seit 1933 eine umfangreiche Korrespondenz. An *Martin Rade*⁴ (1857-1940), den einstigen Professor für Systematische Theologie in Marburg und 1886 Mitbegründer sowie Schriftleiter (bis 1932) der liberalprotestantischen Zeitschrift „Die Christliche Welt“, schrieb

1) Der in Memmingen geborene Jurist war u. a. Vorstandsmitglied der Bayerischen Handelsbank (1889-1937) und Mitglied des ‚Centrallausschusses‘ der Reichsbank. In der Evangelischen Kirche hat er vielfältige führende Positionen innegehabt.

2) G. Mehnert, *Kirche und Politik 1917-1919*, Düsseldorf 1959, 166, 172.

3) F. W. Kantzenbach, *Widerstand und Solidarität der Christen in Deutschland 1933-1945. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf aus den Papieren des D. Wilhelm Freiherr von Pechmann*, Neustadt/Aisch 1971, 222 (folgend zit.: Kantzenbach, *Widerstand*).

4) J. Rathje, *Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte. Dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade*, Stuttgart 1952.

er am 8. September 1934: „... wie glücklich wird ein späterer Kirchengeschichtsschreiber über jeden einzelnen von denen sein, die auch vor dem Baal dieser Zeit ihre Knie nicht gebeugt haben.“⁵

Klaus Scholder⁶ hat darauf hingewiesen, daß er „wohl überhaupt der erste unter den führenden deutschen Protestanten“ war, „der die Dinge richtig sah. Er sprach von dem ‚Meer von Haß und Lüge unserer Tage‘, zu dem die Kirche unter allen Umständen etwas sagen müsse“.⁷ Das war in der Sitzung des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses am 2./3. März 1933, in der der württembergische Kirchenpräsident *Theophil Wurm* von einer „Eingabe von einer Reihe von Damen“ (genannt wird *Agnes von Zahn-Harnack*) berichtete, die u. a. darum baten, daß der Kirchenausschuß seine Stimme öffentlich erheben solle gegen den „Kampf gegen unsere jüdischen Volksgenossen, der nicht nur unsere Volksgemeinschaft zerstöre, sondern den man nur als eine fortgesetzte Übertretung des obersten Gebotes des Christentums ansehen könne“.⁸

Für Wilhelm von Pechmann ging es erstens um die Erhaltung der Struktur des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes und gegen dessen Umgestaltung in eine „Reichskirche“ und, zweitens, um die Korruption des Rechtes und das Unrecht an den Juden in Deutschland. Bereits in der Woche vor dem 1. April 1933, in der der Boykott jüdischer Geschäfte öffentlich angekündigt worden war, wandte sich von Pechmann telefonisch an den Direktor des Bundeskirchenamtes Oberkonsistorialrat *Johannes Hosemann* und an Präsident *Dr. Hermann Kapler*, den Vorsitzenden des Bundeskirchenausschusses, mit dem eindringlichen Ersuchen, sich dafür einzusetzen, daß die evangelische Kirche gemeinsam oder parallel mit der katholischen Kirche gegen die Boykottmaßnahmen ein entschiedenes Wort spreche.⁹ Hier wird schon deutlich, daß Freiherr von Pechmann (wie schon 1918/19) für das gemeinsame Handeln beider Kirchen, für eine „Sammlung aller Gläubigen zur Abwehr des antichristlichen Ansturms“¹⁰ eintrat. Am 5. April schrieb er an den Regensburger Bischof Michael Buchberger, daß er bisher das Ansinnen, „einem Schutz-

5) Kantzenbach, Widerstand, 90.

6) Klaus Scholder, Die Kapitulation der Evangelischen Kirche vor dem nationalsozialistischen Staat, ZKG 81/1970; ders., Die Kirche und das Dritte Reich. Band 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934, Propyläen Verlag 1977 (folgend zit.: Scholder).

7) Scholder, 290.

8) Zit. nach Scholder, 290.

9) Scholder, 338; auch der württembergische Kirchenpräsident Wurm und der Frankfurter Kirchenrat Johannes Kübel drängten auf eine öffentliche Erklärung; vgl. Scholder, 339 f.

10) So in einem Brief an Bischof Graf von Galen vom 5.12.1934, zit. bei Kantzenbach, Widerstand, VII.

bunde für die Juden beizutreten“, abgelehnt habe, weil er meinte, daß die Christen bedürftiger wären als die Juden, daß er aber nun der Überzeugung sei, daß „die christlichen Kirchen etwas von der Funktion übernehmen sollten, die ehemals jener Schutzbund zu erfüllen bemüht war“. ¹¹

Für den 25. April war eine außerordentliche Sitzung des Kirchenausschusses in Berlin anberaumt worden, bei der die Selbständigkeit der Kirche und die Judenfrage zur Debatte standen. Wilhelm von Pechmann fühlte sich gedrängt, in einem Brief vom 12. April¹² an den Präsidenten des Kirchenausschusses, Kapler, „einer gewissen Sorge Ausdruck zu geben“.

„Ich denke ... an die in wechselnden Formen immer noch fortgehende Bewegung gegen die Juden. Im weitesten Maße richtet sich diese Bewegung gegen Angehörige unserer eigenen Kirche, ... und sie hat über ungezählte Familien, die sich mit vollem Recht christlich nennen, namenloses Leid gebracht. Angstvoll warten diese unsere Kirchenmitglieder von einem Tag zum anderen auf ein Wort ihrer Kirche, welche ihnen, wie sie mit vollem Recht annehmen, schuldig ist, sie zu schützen. Aber darüber hinaus kann und darf die Kirche auch zu dem nicht schweigen, was unter Verletzung christlicher Gerechtigkeit und Liebe gegen jüdische Volksgenossen geschehen ist und geschieht. Auch hier hat die Kirche eine Mission zu erfüllen, der sie sich nicht entziehen kann, ohne sich selbst untreu zu werden: gar nicht zu reden von den ebenso verhängnisvollen wie unausbleiblichen Rückwirkungen, welche ein längeres Schweigen unserer Kirche auf ihre Stellung im Ganzen der ökumenischen Christenheit nach sich ziehen muß.“

In einer Nachschrift erinnert von Pechmann, daß er vierzehn Tage zuvor dringlich gebeten hatte, gemeinsam mit der katholischen Kirche gegen die Judenverfolgung aufzutreten.

Die Sitzung stand unter keinem guten Stern, denn wenige Stunden vorher hatte eine Unterredung Kaplers mit Hitler stattgefunden, in der die Judenfrage „nicht namentlich erwähnt“ wurde. Im Vordergrund stand die Frage der Unabhängigkeit der Kirche. In der Ausschusssitzung am 26. April 1933 hat Wilhelm von Pechmann verzweifelt, aber vergebens, darum gekämpft, seine Erklärung zur Judenfrage durchzusetzen.

1. Wir bekennen uns ohne Unterschied der Abstammung zu allen Gliedern unserer Kirche, auch und gerade auch zu denen, die ganz oder teilweise jüdischer Abstammung sind. Wir fühlen mit ihnen und wir werden für sie eintreten bis zu den Grenzen des Möglichen.

11) Kantzenbach, Widerstand, VII.

12) a. a. O. 36 f.

2. *An die Träger der öffentlichen Gewalt aber richten wir die ernste Mahnung, bei allem, was zur Abstellung von Mißständen geschehen soll, die Grenzen nicht zu überschreiten, die durch die Gebote der Gerechtigkeit und der christlichen Liebe gezogen werden.*

Tief enttäuscht hat er daraufhin in einem Brief an Präsident Kapler seinen Austritt aus dem Kirchengausschuß und aus dem Kirchentag erklärt.

An Propst Dr. Per Pehrsson in Göteborg schrieb er am 10. Mai 1933, er habe „... alles aufgeboten, um wenigstens in der Judenfrage ein klares Wort herbeizuführen, mit welchem sich die Kirche zu ihren eigenen Angehörigen jüdischer Abstammung bekennen, aber auch für unsere jüdischen Volksgenossen Gerechtigkeit und christliche Liebe verlangen sollte“.¹³

Auch nach seinem Austritt versuchte Pechmann weiterhin die Leitung des Kirchenbundes zu einer öffentlichen Äußerung in der Judenfrage zu bewegen. So schrieb er am 7. Juni 1933 an den Direktor des Kirchenbundesamtes Hosemann unter Bezugnahme auf Veröffentlichungen der New York Times, besonders auf eine Petition, die im Namen von 26 Denominationen von 1200 amerikanischen Geistlichen unterschrieben worden ist: „Das verhängnisvolle Schweigen, das ich in der Sitzung vom 26. April vergeblich bemüht war, zu durchbrechen, wird sich angesichts solcher Schritte der amerikanischen Geistlichen schwerlich mehr aufrecht erhalten lassen. Freilich ist es heute unvergleichlich viel schwerer, das rechte Wort zu finden ... Und doch wird man, wie ich glaube, schlechterdings gezwungen sein, jenes Schweigen nun endlich, endlich zu brechen.“¹⁴

In den Jahren 1933 und 1934 bemühte sich Freiherr von Pechmann, bis an die höchsten Stellen des Staates vorzudringen. Nach der Wahl des Königsberger Wehrkreispfarrers und – seit Mai 1933 – Hitlers Kirchenbeauftragten Ludwig Müller zum Reichsbischof (vgl. FrRu 5[1998]221 f.) wandte sich Pechmann am 1. Oktober 1933 mit einem Brief an den neuen Reichsbischof, in dem er um einen Empfang bittet und zugleich seinen Austritt aus der Deutschen Evangelischen Kirche ankündigt. Bei der Unterredung am 17. Oktober las Pechmann ein Memorandum „Zur kirchlichen Lage“¹⁵ vor. Eingangs wies er hin auf das Konkordat mit der katholischen Kirche, das „den Ansprüchen und Forderungen der katholischen Kirche vollauf gerecht wird“. Der letzte Absatz der „Verbalnote“ richtete sich mit deutlichen Worten gegen die „ausgesprochene Politisierung“ der Kirche.

13) a. a. O. 42.

14) a. a. O. 47.

15) a. a. O. 64 f.

Am 2. April 1934 erklärte Pechmann in einem auch in kirchlichen Zeitschriften veröffentlichten Brief an den Reichsbischof seinen Austritt aus der Deutschen Evangelischen Kirche. In der Begründung erwähnt er nicht nur die „Vergewaltigung der Kirche“, sondern auch das Schweigen der Kirche „zu all dem Jammer und Herzeleid, das man ... in ungezählte ‚nichtarische‘ Herzen und Häuser, christliche und jüdische, getragen hat“. Es hat ihn offensichtlich schwer belastet, daß er mit dem Antrag zur „Judenfrage“ nicht hatte durchdringen können. Besonders enttäuscht hatte ihn, daß er bei dem liberalprotestantischen Professor *Arthur Titius*, mit dem ihn „ein besonderes herzliches Verhältnis gegenseitigen Vertrauens verbunden“ hatte, keine Unterstützung fand. Die Niederschrift der Verhandlungen des Kirchenausschusses vom 26. April 1933 erwähnt, daß Titius zwar „der Sache nach“ von Pechmann zustimmte, aber es als „schwierig“ ansah, „einer besonderen Behandlung der Judenchristen das Wort zu reden, da dann der Zustrom zum Christentum in verhängnisvoller Weise verstärkt werden könnte“.¹⁶

In einem Brief an Rade geht Pechmann auch auf seine persönliche Stellung zur „Judenfrage“ ein. Er sei „zwar nie, auch nicht zu Stoeckers Zeiten, ausgesprochener Antisemit“ gewesen, „noch weit weniger jedoch Philosemit, und niemand ist wohl allen Übergriffen und Überheblichkeiten der Juden bestimmter entgegengetreten als ich“. Doch dann fährt er fort:

„Aber mit der gleichen Bestimmtheit lehne ich die Art und Weise ab, wie im heutigen Deutschland die Juden und sonstigen Nichtarier behandelt werden ... Die materielle und seelische Not, welcher man die sogenannten Nichtarier ... unterschiedslos preisgibt, ist herzerreißend. Die Verantwortung der leitenden Kreise ist unausdenkbar schwer und die Mitverantwortung der schweigenden Kirche ... ist erdrückend.“

Nach dem Novemberpogrom 1938 versuchte Pechmann in zwei Briefen an Landesbischof *Hans Meiser* das Schweigen der Kirche zu überwinden.¹⁷

„Kann und darf die Kirche schweigen? Nimmermehr! Sie kann und darf es vollends nicht, nachdem sich der Herr Ministerpräsident¹⁸ in seiner gestrigen Rede im Zusammenhang mit der ‚Judenfrage‘ ausdrücklich auf die Einsicht der Kirche berufen hat: in einer Form, welche nicht mehr und nicht weniger als die Erwartung, ja das Verlangen erkennen läßt, daß zu der ‚gesetzlichen und harten Regelung der Judenfrage‘ die christliche Kirche mitwirke, die endlich das Wort Christi befolgen müsse: ‚Mein Reich ist nicht von dieser Welt‘. Diese Rede kann nicht unbeantwortet bleiben.“

16) a. a. O. 297.

17) a. a. O. 262 ff.

18) Es handelt sich um den bayerischen Ministerpräsidenten Ludwig Siebert.

Wie früher schon, so drängte auch jetzt wieder Wilhelm von Pechmann darauf, daß „aus solchem Anlaß, in solcher Stunde die beiden christlichen Kirchen in Bayern gemeinsam oder doch so antworten wollten, daß über ihr volles Einvernehmen keinerlei Zweifel aufkommen kann“. Im zweiten Brief wiederholt von Pechmann seine eindringliche Bitte: „Davon, ob heute die christliche Kirche schweigt oder spricht, hängt nicht zuletzt für die Seele der bis zur Unerträglichkeit schwer geprüften Juden unausdenkbar viel ab.“ Konkreter Anlaß für diese Mahnung war, daß in den „Kampf gegen die Juden“ auch „die katholische Kirche mit ihrem verehrungswürdigen Oberhirten hineingezogen“ worden war. Es könnte, so schrieb er dem bayerischen Landesbischof, zur Quelle reichen Segens werden, wenn *„unsere evangelische Kirche hier in Bayern den zweifachen Entschluß fände, sich erstens gegen die Judenverfolgung zu wenden, die für das deutsche Volk eine kaum wieder gutzumachende Niederlage ohnegleichen bedeutet, zweitens aber auch der katholischen Kirche zur Seite zu stehen, von welcher heute nicht politisiert, wohl aber – denken Sie nur an einen Mann wie Pater Rupert Mayer! – für das uns gemeinsame heilige Kreuz gekämpft wird“*.

Im Juli 1937 hatte sich Wilhelm von Pechmann in einem Brief an den Staatssekretär im Reichsjustizministerium *Dr. Franz Schlegelberger* für den Jesuitenpater Rupert Mayer, für *Martin Niemöller* und für den Pfarrverweser *Richard Dietz* eingesetzt und zugleich in aller Deutlichkeit gegen das „Heimtücke-Gesetz“ gewandt¹⁹.

Ein letztes Mal beschwor Freiherr von Pechmann im November 1941 den bayerischen Landesbischof, die Kirche solle ihr Schweigen brechen. In seinem Brief vom 8. November 1941²⁰ erinnerte er Bischof Meiser an seinen Antrag vom 26. April 1933, den er im Wortlaut zitiert, und fährt dann fort:

„Was wir seitdem erlebt haben und immer von neuem erleben, geht über die Wahrnehmungen, welche mir diesen Antrag zur unabweislichen Pflicht gemacht hatten, weit, weit hinaus. Hemmungslos und ungehemmt wirkt sich eine Verfolgung aus, die immer neue Mittel erfindet, um wehrlose und schuldlose Christen jüdischer Abstammung ganz ebenso wie Juden dergestalt zu quälen, daß sich schon der gesunde Sinn unseres Volkes dagegen empört.“

Wiederum regte er an, daß die evangelische und die katholische Kirche gemeinsam auftreten sollten, und er drückt die Überzeugung aus, daß „vielen der treuesten Glieder unserer Landeskirche ein Stein vom Herzen fiele, wenn

19) Kantzenbach, Widerstand, 226 ff.

20) a. a. O. 314 f.

es endlich, endlich aus solchem Anlaß zu einem Zusammenwirken der christlichen Kirchen in Bayern käme“. Er war auch davon überzeugt, „daß auf katholischer Seite volle Bereitwilligkeit dazu vorhanden sein würde“, und er bot an, hierfür „Vermittlerdienste“ zu leisten. Eindringlich hielt er dem Landesbischof die Situation vor Augen:

„Es ist geradezu himmelschreiend, wenn man hört und sieht, daß neuerdings sämtlichen Juden ohne Ausnahme die Benützung der Straßenbahn verboten ist, daß aber die in Arbeit stehenden Juden trotzdem angehalten werden, ihre Arbeitszeiten genau einzuhalten. Auch die Sperrung der öffentlichen Anlagen, sogar des Hofgartens und der Maximiliansanlagen u.s.w. für Juden gehört zu den Dingen, die, vom christlichen Standpunkt gar nicht zu reden, schon aus Gründen der Menschlichkeit geeignet sind, nicht weniger den deutschen Namen zu belasten, als die Opfer eines derartigen Sadismus zu Verzweiflung zu treiben. Es fehlt, das sehen wir nur allzu deutlich, keineswegs an ernstesten Zeichen, die dafür sprechen, daß die Leute, welche hinter dieser Judenverfolgung stehen, unter Umständen ganz ebenso gegen Christen vorgehen werden wie heute gegen die Juden. Wollen wir es darauf ankommen lassen, daß wir uns dann werden sagen müssen, wir haben es durch unser Schweigen verdient, daß es nun auch uns nicht besser geht?“²¹

Der Brief an Bischof Meiser schließt mit der „inständigen“ Bitte, „dieser Anregung Folge zu geben“.

Pechmann hatte seit Anfang März 1933 seine evangelische Kirche vergeblich gedrängt und beschworen, gemeinsam mit der katholischen Kirche gegen die Verfolgung der Juden einzutreten. Er hatte das Wesen des „totalen Staates“ als „Tyrannis“ und als Wirken des Antichrist erkannt. Das war für ihn der tiefste Grund, für die Gemeinsamkeit von Evangelischen und Katholiken einzutreten. An Bischof Graf v. Galen schrieb er in einem Brief vom 28.2.1936: „... in allem Gram dieser bösen Zeit ist es eine ganz große Freude meines Alters, daß ich mich mit allen Christgläubigen und wahrlich nicht zuletzt mit ihren Führern in der Katholischen Kirche um so enger und fester verbunden fühle und weiß, je deutlicher in den Erscheinungen der Zeit das Zeichen des Antichrists hervortritt.“²² Schon im Juli 1935 hatte er in einem Brief an den Berliner Bischof Graf v. Preysing im Zusammenhang mit dem Kampf um die Erhaltung der Bekenntnisschulen hervorgehoben, daß es für die Kirche um die „Abwehr des ausgesprochenen und des verschleierten Antichristentums“ ginge.

21) Aus den von Kantzenbach edierten Briefen geht nicht hervor, ob von Pechmann von der Deportation der Juden Kenntnis hatte.

22) a. a. O. 186.

Diese „eschatologische“ Sichtweise bestimmte letztlich auch seine Beurteilung der nationalsozialistischen Partei. In einem Brief an *Hans Freiherr von der Goltz* vom 1.4.1939²³ sprach er von der „Unfehlbarkeit, welche heute eine Partei‘ in Anspruch nimmt und mit ‚groß Macht und viel List‘ weit über alles hinaus, was ehemals die schlimmste Tyrannis auch nur geplant hätte, durch eine Hierarchie von größeren, kleineren und kleinsten Päpsten zu einer allumfassenden, alldurchdringenden Gewaltherrschaft ausbaut, an die ich ... doch in den bösesten Träumen nie von ferne gedacht hätte!“²⁴

Zutiefst bekümmerte ihn die Blindheit so vieler engster Glaubensgenossen, die den Feind noch immer in der katholischen Kirche sahen und sich von allen seinen Vorhaltungen nicht beirren ließen „in ihren immer neuen Huldigungen für eine Partei“, die „undeutsch“ und „durch und durch widerchristlich“ war. Wo immer ihm in der evangelischen Kirche und besonders bei Theologen Bekundungen der „Loyalität gegen die erfolgreichen Träger der heutigen Staatsgewalt“²⁵ begegnete, hat er offen und freimütig widersprochen. So auch in einem Brief vom 5.6.1936 an Pfarrer Johannes Herz:

„Ich trage namenlos schwer an der Tyrannis von heute, ... aber am schwersten doch vielleicht an der Bereitwilligkeit, mit welcher weite Kreise und führende Männer unseres evangelischen Kirchenwesens jener Tyrannis huldigen, von der doch am Tage liegt, daß sie mit großer Macht und viel List zielbewußt darauf ausgeht, unser Volk, vor allem seine Jugend zu entchristlichen.“²⁶

Wenige Wochen danach trat er der Bekennenden Kirche bei.

Nach allem, was Freiherr Wilhelm von Pechmann im Bemühen, seine lutherische Kirche zum Sprechen zu bewegen, erfahren hat, ist es verständlich, daß sich seine Bindung an seine Kirche zunehmend lockerte und daß er schließlich 1946 in die Kirche seiner Väter, die Katholische Kirche, „heimgekehrt“ ist²⁷. Doch auf dem Weg dorthin war er das vergeblich mahnende Gewissen seiner evangelischen Kirche, ein leuchtender Stern in dunkler Zeit.

23) a. a. O. 273; v. d. Goltz war bis 1935 Oberkonsistorialpräsident der Rheinprovinz.

24) Schon im September hatte v. Pechmann in einem Brief an G. Kittel geschrieben: „... wie konnte es überhaupt dazu kommen, daß sich evangelische Theologen in so großer Zahl einer Partei verschrieben haben, welche dem Führer ihres ‚totalen Staates‘ jedenfalls praktisch, im Grunde aber auch theoretisch eine Unfehlbarkeit zuschreibt, gegen die das unfehlbare Lehramt des Papstes wie ein blasser Schatten verschwindet.“

26) a. a. O. 92.

25) a. a. O. 174 (Brief an die Direktion der Diakonissenanstalt Düsseldorf-Kaiserswerth).

27) a. a. O. 326 in seinem Brief an die Theologische Fakultät Erlangen, deren Ehrendoktor er war.

Kaj Munk: Dänischer Pfarrer, Dichter und Märtyrer (1898-1944)

Paul Gerhard Schoenborn*

„Tödliche“ Protestpredigt

Am 5. Dezember 1943 fand im Kopenhagener Dom ein Protestgottesdienst statt. Die Predigt hielt Kaj Munk. Er handelte gegen das ausdrückliche Verbot der Behörden. Seine Predigt über Mt 25,1-13 war politisch brisant:

„Nur eins will ich sagen: Wenn man hier im Lande mit der Verfolgung einer gewissen Gruppe unserer Landsleute anfängt, nur um ihrer Abstammung willen, dann ist es christliche Pflicht der Kirche zu rufen: Das ist gegen das Grundgesetz im Reiche Christi, die Barmherzigkeit, und das ist verabscheuungswürdig für jedes freie nordische Denken. Und die Kirche muß weitergehen, ohne sich beirren zu lassen. Geschieht das noch einmal, dann wollen wir mit Gottes Hilfe versuchen, das Volk zum Aufruhr zu bringen. Denn ein christliches Volk, das tatenlos zusieht, wenn seine Ideale mit Füßen getreten werden, gibt dem tödlichen Keim der Verwesung Einlaß in seinen Sinn, und Gottes Zorn wird es treffen.“



Kaj-Munk-Denkmal in Vedersø
Foto: Paul Gerhard Schoenborn

Genau einen Monat später, am 5. Januar 1944, fand man bei Hørbylunde Bakke Munks Leiche. Ein SS-Kommando hatte ihn am Abend zuvor in seinem Pfarrhaus in Vedersø verhaftet, abtransportiert und erschossen. Zurück blieben seine Frau und seine fünf kleinen Kinder.

* Paul Gerhard Schoenborn, Bochum, ist evangelischer Theologe und Autor zahlreicher Sachbücher und Medienpakete zu Themen der politischen Theologie. Er ist Mitglied der dänischen Kaj-Munk-Gesellschaft und hat mehrere Dramen Munks ins Deutsche übersetzt. Der Artikel, hier leicht gestrafft, erschien in: impressum, Heft 7 (1997), 259-269.

Zum Zeitpunkt der deutschen Besetzung lebten in Dänemark rund 8000 Juden, ungefähr 4500 davon waren Flüchtlinge aus Deutschland und anderen europäischen Ländern. Die dänische evangelische Kirche leistete humanitäre Hilfe während ihres Aufenthaltes und bei der Weiterreise. Der Plan der Deutschen, im Oktober 1943 auch Dänemark endlich „judenrein“ zu machen und die dänischen Juden der „Endlösung“ zuzuführen, hatte den Widerstand zu einer Sache weiter Kreise der dänischen Bevölkerung gemacht.¹ Munks Predigt in Kopenhagen² drückte aus, was viele empfanden: Was man mit unseren jüdischen Mitbürgern machen will, werden wir Dänen nicht hinnehmen. Im Dänemark der dreißiger Jahre gab es nur vereinzelt antisemitische Äußerungen. Als Reaktion auf die Reichspogromnacht verabschiedete das dänische Parlament im Jahre 1939 eine Ergänzung zum dänischen Strafgesetzbuch. Danach wird jeder mit Gefängnis bestraft, der gegen irgendeinen Teil der dänischen Bevölkerung wegen dessen Religion, Abstammung oder Herkunft durch übles Nachreden oder falsche Behauptungen Hetze betreibt.

Dänemark und seine Juden unter deutscher Besatzung

Unter Bruch eines im Jahr zuvor geschlossenen Nichtangriffspaktes überfielen am 9. April 1940 deutsche Truppen das Land. Die dänische Regierung befahl – nach kurzem militärischen Widerstand – die Einstellung von Kampfhandlungen und arrangierte sich mit dem Aggressor. Dänemark erhielt daher zunächst einen Sonderstatus: König und Regierung blieben im Amt, ebenso alle Behörden, Armee und Polizei. Ein befriedetes Dänemark war für die deutsche Kriegswirtschaft wichtig: das Agrarland als Nahrungsmittellieferant, die Werften als Reparaturstätten für die deutsche Flotte, schwedisches Erz für die Rüstungsindustrie. Die Dänen sprechen heute von dieser Phase (9. April 1940 bis August 1943) als „Verhandlungszeit“, kritische Dänen von

1) Zum Thema „Rettung der dänischen Juden“ vgl.: Jørgen Glenthøj, *The Little Dunkerque: The Danish Rescue of the Jews in Oct. 1943*, in: Michael D. Ryon (Ed.), *Human Responses to the Holocaust: Perpetrators and Victims, Bystanders and Resisters*, Papers of the 1979 Bernhard E. Olson Scholars' Conference on the Church Struggle and the Holocaust, The Edwin Mellem Press, New York and Toronto 1980, 93-119; sowie Königlich Dänisches Ministerium des Äußeren und das Museum des dänischen Widerstandes 1940-1945 (Hg.), *Oktober 1943: Die dänischen Juden – Rettung vor der Vernichtung*, Kopenhagen 1993.

2) Zu Person, Lebenswerk und Märtyrertod Kaj Munks vgl. das Kapitel „Kaj Munk – Märtyrer um des offenen Wortes willen“ in: Paul Gerhard Schoenborn, *Alphabete der Nachfolge – Märtyrer des politischen Christus*, Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1996, 48-78.

Kollaboration. Schikanierung oder Verfolgungen der dänischen Juden durch die Deutschen unterblieben. Sie hätten zum Rücktritt der Regierung, zu Unruhen im Lande und zur Gefährdung der Lieferungen nach Deutschland geführt. So unterblieb 1941 auch die Durchführung der Judensternverordnung.³ Selbst der Führer der dänischen NS, *Frits Clausen*, riet davon ab.

Nach einer Welle von Sabotageakten der Freiheitskämpfer wurde am 29. August 1943 der militärische Ausnahmezustand über Dänemark verhängt, die Armee und die Polizei entwaffnet und interniert. Daraufhin trat die dänische Regierung zurück. Die Flotte entzog sich der Übergabe an die Deutschen durch Selbstversenkung. Kaj Munk bezeichnete in einer Predigt am 29. August 1943 diesen Tag als einen stolzen Tag für Dänemark. Die Phase der Kollaboration war vorbei.

Die deutsche Staatsführung und der zeitweilig entmachtete Bevollmächtigte des Deutschen Reiches in Dänemark, *Werner Best*,⁴ wollten diese Situation für die bislang aufgeschobene Eliminierung der dänischen Judenschaft nutzen. Dänemark sollte endlich mit Gewalt „judenfrei“ gemacht werden. Nach Bests Vorschlag sollten die dänischen Juden über die Ostsee in die Vernichtungslager des Ostens abtransportiert werden. Als Termin der Aktion wurde die Nacht vom 1. zum 2. Oktober 1943 festgesetzt. Die Führung der deutschen Besatzungsarmee in Dänemark riet aber wegen der zu erwartenden Unruhen grundsätzlich ab und verweigerte im Vorfeld jegliche Hilfe zu diesem Unternehmen. Mit Wissen Bests verriet der Marinesachverständige der deutschen

3) Daß König Christian X. androhte, auch er und die Minister seiner Regierung würden den Judenstern tragen, falls die entsprechende Verordnung nicht zurückgenommen werde, ist wohl nur eine im Kern richtige Legende. Das Diktum läßt sich nicht belegen; vgl.: Jørgen Glenthøj, a. a. O. 98. Es war aber bekannt, daß sich König Christian X. eindeutig vor die dänischen Juden stellte. Kurz vor der deutschen Judenaktion am 1./2. Oktober 1943 richtete der König ein scharfes Schreiben über den Reichsbevollmächtigten Best an den deutschen Außenminister Ribbentrop. Darin heißt es: „*Nachdem mir bekannt geworden ist, wonach man deutscherseits beabsichtigt, Schritte gegen die Juden in Dänemark zu unternehmen, ist es mir, nicht nur aus menschlicher Sorge für die Bürger meines Landes, sondern auch aus Furcht vor den weiteren Konsequenzen in den künftigen Beziehungen zwischen Dänemark und Deutschland, sehr daran gelegen, Ihnen gegenüber hervorzuheben, daß Sondermaßnahmen gegen eine Gruppe von Menschen, die seit mehr als 100 Jahren die vollen bürgerlichen Rechte in Dänemark genießen, die schwersten Folgen haben könnten.*“

4) Zur Rolle von Best vgl.: Ulrich Herbert, *Best – Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft 1903-1989*, Verlag J. H. W. Dietz Nachfolger, Bonn, 2. Auflage 1996, besonders 323-434; ferner: Siegfried Matlok (Hg.), *Dänemark in Hitlers Hand. Der Bericht des Reichsbevollmächtigten Werner Best über seine Besatzungspolitik in Dänemark*, Husum-Verlag, Husum 1988; sowie: FrRu 4(1997)285-286.

Botschaft in Kopenhagen, *Georg Ferdinand Duckwitz*,⁵ den Termin der Aktion an dänische Politiker und Repräsentanten der Freiheitsbewegung. Fast alle dänischen Juden wurden versteckt und größtenteils bei Nacht und Nebel und unter abenteuerlichen Verhältnissen über die Ostsee nach Schweden gebracht.

Tausende von Dänen beteiligten sich an diesen Untergrundaktionen. Voll Spott gegenüber dem Lebensmittelexport der Kollaborateure sprach man vom „Judenexport“. Die schwedische Regierung hatte sich dank der Bemühungen des dänisch-jüdischen Atomphysikers *Niels Bohr*, aber auch der Verhandlungen von Duckwitz – mit Wissen Bests – zur Aufnahme sämtlicher Flüchtlinge bereit erklärt. Best hat sich nach 1945 vor Gericht in Kopenhagen damit in ein gutes Licht gesetzt, daß er erklärte, er habe das Leben der dänischen Juden retten wollen. Tatsächlich hat er 1943, als die Verhaftung der Juden in der Beurteilung der deutschen Führung in Berlin als großer Fehlschlag gewertet wurde, einem Beamten des Auswärtigen Amtes erklärt, die Aktion sei im Endeffekt sehr erfolgreich gewesen, denn Dänemark sei jetzt völlig „entjudet“.⁶

Engagierter Protest der lutherischen Kirche und des Freiheitsrates

Die Empörung über die Durchführung der „Judenaktion“ markierte den Übergang von passivem zu aktivem Widerstand. Am 29. September 1943 ließen die Bischöfe der Dänischen Lutherischen Staatskirche durch die Regierung den Vertretern der Besatzungsmacht folgende Erklärung übergeben:

„Wenn eine Verfolgung von Juden aus rassischen oder religiösen Gründen erfolgt, ist es die Pflicht der christlichen Kirche, dagegen zu protestieren.“

Erstens: Weil wir niemals vergessen dürfen, daß der Herr der Kirche, Jesus Christus, in Bethlehem von der Jungfrau Maria geboren wurde gemäß der Verheißungen Gottes an sein auserwähltes Volk Israel. Die Geschichte des jüdischen Volkes bis zur Geburt Christi enthält die Vorbereitung auf das Heil in sich, das Gott für die ganze Menschheit in Christus bereitet hat. Das wird durch die Tatsache verdeutlicht, daß das Alte Testament Teil unserer Bibel ist.

5) Zu Duckwitz vgl.: Johannes Dose, *Georg Ferdinand Duckwitz in Dänemark 1943-1945*, 2. erweiterte Auflage, Reihe: Berichte und Dokumentationen, hg. vom Auswärtigen Amt, Bonn 1992.

6) Ulrich Herbert, Best, Kapitel „Forschung und Legenden“, 368-373, besonders 370, Aktennotiz von F.-A. Six über ein Gespräch mit Best vom 25.10.1943.

Zweitens: Weil eine Verfolgung von Juden in krassem Gegensatz zu den Werten der Humanität und der Nächstenliebe steht, die sich aus der Botschaft herleiten, die die Kirche Jesu Christi zu verkündigen hat. Es gilt kein Ansehen der Person vor Christus, und Er hat uns zu sehen gelehrt, daß jedes einzelne menschliche Leben vor Gottes Angesicht wertvoll ist (Galater 3,28).

Drittens: Weil es gegen das Rechtsbewußtsein verstößt, das im dänischen Volk gilt und das fest eingewurzelt wurde in den Jahrhunderten dänisch-christlicher Kultur. Auf Grund dessen wird in der Verfassung festgestellt, daß alle dänischen Bürger die gleichen Rechte und Pflichten vor dem Gesetz haben sowie eine garantierte Religionsfreiheit als das Recht, Gott zu verehren entsprechend ihrer Berufung und ihres Gewissens. Diese (Religions-) Freiheit garantiert, daß Rasse und Religion als solche niemals der Grund sein dürfen für die Beraubung der Bürgerrechte, der Freiheit oder des Eigentums. Trotz divergierender religiöser Anschauungen werden wir für unsere jüdischen Brüder und Schwestern kämpfen, daß sie dieselbe Freiheit behalten, die wir höher schätzen als das Leben.

Wir Leiter der dänischen Kirche besitzen ein klares Verständnis unserer Verpflichtung, gesetzestreue Bürger zu sein, die sich nicht unbedacht gegen die erheben, die die Macht über uns ausüben. Aber zur selben Zeit sind wir in unserem Gewissen gebunden, Gerechtigkeit zu verlangen und zu protestieren gegen jegliche Verletzung der bürgerlichen Rechte. Deswegen, sollte der Augenblick der Entscheidung kommen, werden wir unzweideutig das Wort befolgen, daß wir Gott mehr gehorchen müssen als den Menschen.“

Im Namen der Bischöfe: H. Fuglsang-Damgaard⁷

Diese Protesterklärung war von einer Gruppierung politisch bewußter, kritischer Pfarrer zusammen mit Bischof Fuglsang-Damgaard erarbeitet worden. Sie wurde von den sieben Bischöfen der lutherischen Staatskirche an alle Pfarrer gesandt und am 3. Oktober von allen 1200 Kanzeln als Hirtenbrief verlesen – auch in der Kirche von Vedersø durch Kaj Munk. Am 4. Oktober 1943 verbreitete der dänische Freiheitsrat, der sich am 16. September 1943 konstituiert hatte, folgende öffentliche Erklärung aus dem Untergrund:

7) In: Jørgen Glenthøj, *Kirkelige Dokumenter fra Besættelsestiden*, Selbstverlag des Herausgebers 1985, 10 f.; zur Vorgeschichte: Henrik Fossing, *Die Haltung der dänischen Kirche gegenüber der Obrigkeit während der deutschen Besetzung (1940-1945)*, in: Ulrich Duchrow (Hg.), *Zwei Reiche und Regimente: Ideologie oder evangelische Orientierung? Internationale Fallbeispiele zur Theorie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert*, Gütersloh 1977, 97-118, bes. 108-113.

„Der dänische Freiheitsrat verurteilt scharf die Pogrome, die die Deutschen gegen die Juden in unserem Land in Gang gesetzt haben. Die Juden bilden innerhalb unserer dänischen Bevölkerung nicht eine abgesonderte, spezielle Kaste, sondern sie sind genau so dänische Bürger wie alle anderen. Mit den anti-jüdischen Pogromen beginnen die Deutschen somit, den dänischen Rechtsstaat und die dänische Rechtsordnung systematisch zu zerstören. Deswegen muß ab jetzt jeder Kontakt zwischen dänischen und deutschen Aktivitäten abgebrochen werden. Daher fordern wir hiermit jedes Mitglied der dänischen Verwaltung oder Polizei auf, alle Kooperation mit den Deutschen abzulehnen, und alle dänischen Arbeiter, jegliche Arbeiten für die Besatzungsmacht einzustellen oder zu verweigern.

Der Freiheitsrat stellt fest, daß die Deutschen wie üblich die Juden beschuldigen, hinter den Sabotageanschlägen und dem Aufruhr in Dänemark zu stehen, aber noch nicht einmal versucht haben, auch nur den geringsten Beweis für diese Behauptung zu erbringen. Wir Dänen wissen, daß die ganze Bevölkerung hinter dem Widerstand gegen die deutschen Besatzer steht. Der Freiheitsrat ruft die dänische Bevölkerung auf, auf jede nur möglichen Weise den jüdischen Mitbürgern zu helfen, die noch nicht ins Ausland flüchten konnten. Jeder Däne, der es unternimmt, den Deutschen bei ihrer Menschenjagd zu helfen, ist ein Vaterlandsverräter und wird als solcher bestraft, wenn Deutschland niedrigerungen ist.“⁸

Das deutsche Militär begünstigte größtenteils die dänischen Rettungsaktionen, obwohl auch von Brutalitäten der deutschen Einsatzkommandos berichtet wird. Als die Polizeiaktion begann, hatten die deutschen Einsatzgruppen den Befehl, nur einmal an jüdischen Wohnungstüren zu klingeln und nicht mit Gewalt in die Wohnungen einzudringen. So wurden statt der ungefähr 8000 dänischen Juden nur an die 600 verhaftet, meist alte, gebrechliche oder mittellose Leute, von denen wiederum ein Teil entkommen konnte. Wegen der Proteste der Bevölkerung wurden die restlichen 481 in deutscher Hand befindlichen dänischen Juden nicht in die Vernichtungslager im Osten, sondern 454 von ihnen zunächst nach Theresienstadt gebracht. Dort wurden sie mehrfach von Delegationen des Internationalen Kreuzes besucht. Ungefähr 20 dänische Juden wurden nach Ravensbrück und Sachsenhausen abtransportiert; drei jungen Männern gelang unterwegs die Flucht.

Aufgrund massiver dänischer Proteste reiste Adolf Eichmann am 2. November 1943 nach Kopenhagen und sagte Best zu, daß dänische Juden über 60 Jah-

8) Jørgen Glenthøj, *The Little Dunkerque*, 109 f.

ren nicht mehr festgenommen würden, Halbjuden und Juden in Mischehen nach Dänemark zurückkehren und daß die dänischen Juden in Theresienstadt bleiben könnten und nicht „in den Osten“ weiter transportiert würden. Noch 1960 vor Gericht in Jerusalem ärgerte er sich: „Dänemark hat uns mehr Schwierigkeiten bereitet als jedes andere Land.“ Von den verschleppten dänischen Juden überlebten 431. Die im KZ starben, erlagen normalen Krankheiten. Als Fazit bleibt: Fast die gesamte dänische Judenschaft – ungefähr 7500 Menschen – entkam dem Holocaust, weil sich die Dänen vor ihre jüdischen Volksgenossen stellten.

Ein in seiner Bedeutung bisher unzureichend herausgestellter Faktor bei der Sensibilisierung der dänischen Öffentlichkeit stellt die prophetische Botschaft des Pfarrers und Dichters Kaj Munk dar. Unermüdlich protestierte er gegen die ideologische Verherrlichung der nordischen Rasse, gegen die Judenverfolgungen im deutschen Machtbereich seit 1933 und dagegen, daß im deutschen Protestantismus die Einsicht weithin fehlte, daß Jesus von Nazaret ein Jude war und die Judenverfolgungen sich also gegen die Geschwister Jesu richteten.

Leben und Werk Kaj Munks

Kaj Munk wurde am 13. Januar 1898 in Maribo auf Lolland geboren. Beide Eltern starben kurz hintereinander als Kaj noch sehr jung war. Er wurde von kinderlosen Verwandten, Kleinbauern in Opager bei Maribo, adoptiert. Die Freude an Gottes Wort und die standfeste Gläubigkeit seiner neuen Eltern prägten ihn entscheidend. Sein Lehrer in der Volksschule, Mart Wested, und ein junger Pastor in der Gemeinde, Oscar Geismar, erkannten seine Begabung und förderten sein literarisches Talent. Ihnen verdankt er die Ehrfurcht vor den christlichen Werten und die Freude an Menschheitsgeschichte und Literatur. Schon als junger Mensch verfaßte Kaj Munk beachtliche Texte: Balladen, Gedichtzyklen, Dramen. Von Januar 1924 bis zu seiner Ermordung im Januar 1944 lebte und arbeitete er hingebungsvoll als Pfarrer in Vedersø bei Ulfborg, einer kleinen Landgemeinde direkt an der Nordsee. Bis heute erzählt man sich dort Geschichten, die man mit Pastor Munk erlebte. Aber er führte auch in der Abgeschiedenheit der kargen Dünenlandschaft seine literarischen Arbeiten weiter. Im Jahre 1928 spielte das Königliche Theater in Kopenhagen erstmals sein Bühnenstück „Ein Idealist“ über Herodes den Großen. Zwei weitere Schauspiele begründeten seinen Ruhm als Dramatiker in ganz

Skandinavien: „*Das Wort*“, das vom unfassbaren, frühen Sterben, vom Glauben an das Wunder der Auferweckung, von Vernunft und Wahnsinn handelt, und „*Han sidder ved Smeltingen*“ – „Er sitzt am Schmelztiegel“ (1938), das die menschenverachtende Verfolgung der deutschen Juden zum Thema hat. Der „Schmelztiegel“ zeigt den hoffnungslosen Versuch nationalsozialistischer Gelehrter, nachzuweisen, Jesus von Nazaret sei ein reinrassiger Arier gewesen. Kaj Munk stellte das Stück in zahlreichen öffentlichen Lesungen zur Diskussion. Bis zum Beginn des Zweiten Weltkriegs hatten mehr als 160 000 Dänen den „Schmelztiegel“ gesehen.

Der Konflikt des Theaterstücks besteht darin, daß eine antike jüdische Tonskulptur eindeutig als die früheste Abbildung Jesu, des Juden aus Nazaret, identifiziert wird – und das von der deutsch-jüdischen Archäologin Sarah Levi, die unter falscher Identität als Fräulein Schmidt an der Berliner Universität arbeitet. Sarah, als das leidende Israel, hält dem antisemitischen Archäologieprofessor Mensch vor: „Ich habe gegen die ganze Welt vier Jahrtausende ausgehalten. Schleppt mich nach Golgota, so oft ihr wollt. Ich erhebe mich vom Tode und stehe wieder auf zu neuem Leben. Denn Jehova ist der Gott des Lebens.“ Zuletzt zerstört der Professor das tönerne Bildnis des Juden Jesus vor den Augen Hitlers und gibt bekannt, daß er – dem Führer und den Nürnberger Rassengesetzen zum Trotz – die Jüdin Sarah Levi heiraten wird. Ein überaus wirkungsvoller, überraschender Schluß.⁹

Bekenntnis zum jüdischen Jesus

In den dreißiger Jahren war Kaj Munk ein viel gelesener Kolumnist in den großen dänischen Tageszeitungen. Hitler sah er von Anfang an kritisch wegen der Terrorisierung der Juden. Das Rassedenken erschien ihm absurd. In den theologischen Äußerungen der „Deutschen Christen“ sah er nichts als Häresien. Am 29. November 1936 veröffentlichte er unter dem Titel „Das christenfeindliche Deutschland“ eine ironische Auseinandersetzung mit dem Buch des deutschen Erfolgsautors Gustav Frenssen:¹⁰ „Der Glaube der Nordmark“.

9) Kaj Munks Schauspiel „Er sitzt am Schmelztiegel“ wurde am 9. November 1996 erstmalig in Essen in einer deutschen Inszenierung aufgeführt und seitdem in vielen west- und süddeutschen Städten, meist in Kirchengemeinden oder Gesellschaften für den Christlich-Jüdischen Dialog. Interessenten für weitere Aufführungen können sich wenden an: Isabel K. Sandig, Bochumer Str. 9-11, 45276 Essen, Tel./Fax: (0201) 5 14 66 30.

10) Zu Frenssen: Rainer Lächele, Germanisiertes Christentum – Der Bestseller-Autor Gustav Frenssen, in: Evangelische Kommentare, Stuttgart 2/1997, 107-109.

Darin rechnet er mit dem Versuch Frenssens ab, die unauflösliche Verbindung zwischen Israel und den Christen, zwischen dem christlichen Gottesglauben und dem Juden Jesus von Nazaret wegzuinterpretieren.

Munks Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, war Kern und Stern seines Glaubens, seiner Predigten, seiner politischen Kommentare und seiner Dichtkunst. Als die „Schleswig-Holsteinische Landeszeitung“ 1936 gegen Munk polemisierte, sein „Geschmiere stünde jüdischen Schmierereien nicht nach“, schrieb er sarkastisch an das Kirchenministerium in Kopenhagen, das von ihm eine Stellungnahme dazu erbat:

„Nun aber wird mir also aus Deutschland mitgeteilt, daß der munksche Geist jüdischer Asphaltliteratur gleichkomme, von diesem Deutschland, das sich – mit Herrn Streicher an der Spitze – in Ausdrücken gefällt, für die „Lokuschmierereien“ noch ein zahmer Ausdruck ist. Von einem gewissen Zimmermann – Gott verzeih ihm, er war nur ein Jude! – habe ich das Asphalt-Auftreten gelernt, und weiter, ... daß man sowohl von denen mißverstanden werden kann, denen Gott das Verständnis verwehrt hat, wie auch von denen, die der Teufel mit gutem Willen zum Mißverständnis ausgestattet hat.“

Am 17. November 1938, eine Woche nach der Reichspogromnacht, erschien in der „Jyllands-Posten“ Munks offener Brief an Mussolini. Darin bat er ihn, Hitler von den Judenverfolgungen abzubringen und sich an die Spitze einer weltweiten Bewegung zu stellen, den Juden in Palästina zu einem eigenen Staat zu verhelfen. Der eigentliche Adressat des Textes war natürlich die dänische Öffentlichkeit.

Kaj Munks mutige politische Predigten und seine unmißverständlichen Aufrufe zum Sturz Hitlers waren einem großen Leserkreis zugänglich. Zahlreiche Exemplare seiner Predigtsammlungen gelangten auch nach Norwegen, sogar bis in die Zellen der politischen Gefangenen im Osloer Gestapo-Gefängnis Grini, und ermutigten die dortigen Christen im Widerstand. Daß er sich durch seine Predigten in Lebensgefahr brachte, war Kaj Munk wohl bewußt. Munk liebte das Leben, aber er konnte die Wahrheit auch nicht verschweigen.

„Die Kirche ist der Ort, wo das Unrecht in den Bann getan, die Lüge entlarvt, die giftige Bosheit angeprangert werden muß – der Ort, wo Barmherzigkeit geübt werden soll als Quelle des Lebens, als Herzschlag der Menschheit.“

Im dänischen Volk ist er als christlicher Märtyrer des politischen Widerstands unvergessen. Im deutschsprachigen Raum – mit Ausnahme der Schweiz – blieb Kaj Munk weithin unbekannt.

Dialog mit den Juden: Chance für die Menschheit

Diese Ansprache von Papst Johannes Paul II. bei der Generalaudienz im Vatikan am 28. April 1999 erhielt in den USA und in Israel ein gutes Echo. Rabbiner Prof. Michael Signer, Notre Dame University, South Bend, Indiana, sagte bei einer Rede in Israel u. a., dieses Dokument zeige, „daß der Papst das jüdische Volk sehr ernst nimmt“.

Der interreligiöse Dialog, den das Apostolische Schreiben *Tertio millennio adveniente* als bezeichnenden Aspekt des laufenden Gottvater-Jahres empfiehlt¹, bezieht sich vor allem auf die Juden, „unsere älteren Brüder“, wie ich sie anlässlich des denkwürdigen Treffens mit der jüdischen Gemeinde der Stadt Rom am 13. April 1986² genannt habe. In Besinnung auf das geistliche Erbe, das uns vereint, hat das II. Vatikanische Konzil, speziell in der Erklärung *Nostra aetate*, unseren Beziehungen zur jüdischen Religion eine neue Ausrichtung gegeben. Diese Lehre gilt es immer mehr zu vertiefen, und das Jubiläum des Jahres 2000 kann eine großartige Gelegenheit zu gemeinsamen Begegnungen sein möglichst an Orten, die für die großen monotheistischen Religionen Bedeutung haben.³

Es ist bekannt, daß die Beziehung zu den jüdischen Brüdern von den ersten Zeiten der Kirche an bis in unser Jahrhundert leider schwierig gewesen ist. Aber in dieser langen und leidvollen Geschichte hat es nicht an Augenblicken abgeklärten und konstruktiven Dialogs gefehlt. Diesbezüglich sei daran erinnert, daß das erste theologische Werk mit dem Titel „Dialog“, im zweiten Jahrhundert von Justin, dem Märtyrer und Philosophen, verfaßt, bedeutsamerweise dessen Gespräch mit einem Juden namens Tryphon gewidmet ist. Ebenso ist auf die dialogische Dimension hinzuweisen, die stark in der zeitgenössischen neujüdischen Literatur vorhanden ist, welche das philosophisch-theologische Denken des zwanzigsten Jahrhunderts tief beeinflußt hat.

Dieses dialogische Verhalten zwischen Christen und Juden ist nicht nur Ausdruck des allgemeinen Wertes des Dialogs unter den Religionen, sondern auch der Gemeinsamkeit des langen Weges, der vom Alten zum Neuen Testament führt. Es gibt einen langen Abschnitt der Heilsgeschichte, auf den Christen

1) Vgl. *Tertio millennio adveniente* (TMA) Nr. 52-53.

2) Vgl. *Documenta apostolicae sedis* (DAS) 1986, 1245.

3) Vgl. TMA, 53.

und Juden gemeinsam blicken. Denn „im Unterschied zu den anderen nicht-christlichen Religionen ist der jüdische Glaube schon Antwort auf die Offenbarung Gottes im Alten Bund“⁴. Diese Geschichte wird von einer großen Schar heiliger Menschen erhellt, deren Leben den Besitz der erhofften Dinge im Glauben bezeugt. Der *Brief an die Hebräer* hebt gerade diese Glaubensantwort im ganzen Lauf der Heilsgeschichte hervor (vgl. Hebr 11). Mutiges Zeugnis für den Glauben sollte auch heute die Zusammenarbeit von Christen und Juden zur Verkündigung und Verwirklichung des Heilsplanes Gottes für die ganze Menschheit kennzeichnen. Wenn dieser Plan an einem gewissen Punkt bezüglich der Annahme Christi unterschiedlich interpretiert wird, führt das natürlich zu einem entscheidenden Unterschied, der für das Christentum selbst grundlegend ist. Er schließt aber nicht aus, daß viele gemeinsame Elemente bleiben. Vor allem bleibt die Pflicht zur Zusammenarbeit, um dem Plan Gottes besser entsprechende humane Bedingungen zu fördern. Das Große Jubiläum, das sich ja gerade auf die jüdische Tradition der Jubeljahre beruft, rückt die Dringlichkeit eines solchen gemeinsamen Einsatzes zur Wiederherstellung des Friedens und der sozialen Gerechtigkeit ins Licht. In Anerkennung der Herrschaft Gottes über die ganze Schöpfung und im besonderen über die Erde (vgl. Lev 25) sind alle Glaubenden aufgerufen, ihren Glauben in konkreten Einsatz zum Schutz der Unantastbarkeit des menschlichen Lebens in all seinen Formen und zur Verteidigung der Würde jedes Bruders und jeder Schwester umzusetzen.

Indem die Christen über das Geheimnis Israels und seiner „unwiderruflichen Berufung“⁵ nachdenken, erforschen sie auch das Geheimnis ihrer Wurzeln. In den biblischen Quellen, die sie mit den jüdischen Brüdern teilen, finden sie unentbehrliche Elemente, um ihren eigenen Glauben zu leben und zu vertiefen. Das sieht man zum Beispiel an der Liturgie. Wie Jesus, den Lukas uns vorstellt, wie er in der Synagoge von Nazaret das Buch des Propheten Jesaja aufschlägt, so schöpft die Kirche aus dem liturgischen Reichtum des jüdischen Volkes. Sie ordnet das Stundengebet, die Schriftlesungen und selbst die Struktur der eucharistischen Gebete nach den Vorbildern der jüdischen Tradition. Einige große Feste wie Ostern oder Pfingsten verweisen auf den Festkalender der Juden und stellen ausgezeichnete Gelegenheiten dar, des von Gott erwählten und geliebten Volkes (vgl. Röm 11,2) im Gebet zu gedenken.

4) *Katechismus der Katholischen Kirche (KKK)*, 839.

5) Vgl. Ansprache anlässlich des Besuchs der römischen Synagoge, 13. April 1986; in DAS 1986, 1245.

Heute bedeutet Dialog auch, daß die Christen sich dieser Elemente, die uns einander näherbringen, vermehrt bewußt sind. Wie man den von Gott „nie gekündigten Bund“⁶ zur Kenntnis nimmt, so gilt es, den eigenen Wert des Alten Testaments⁷ anzuerkennen, auch wenn es seinen vollen Sinn im Licht des Neuen Testaments erfährt und Verheißungen enthält, die sich in Jesus erfüllen. Machte nicht etwa die von Jesus gegebene gegenwartsbezogene Darlegung der jüdischen Heiligen Schrift, daß den Jüngern von Emmaus „das Herz in der Brust brannte“ (Lk 24,32)?

Auschwitz,
Umschlagplatz
11. Juni 1999

Foto: KNA



Papst Johannes Paul II. mit Marek Edelman, einer der Anführer des Warschauer Gettoaufstandes (April bis Juni 1943), und Kantor Symcha Keller.

Nicht nur die gemeinsame Geschichte von Christen und Juden, sondern besonders ihr Dialog muß auf die Zukunft ausgerichtet sein,⁸ sozusagen um „memoria futuri“ zu sein.⁹ Die Erinnerung an die bedauerlichen und tragischen Vorfälle der Vergangenheit kann den Weg zu einem neuen Sinn der Brüderlichkeit, Frucht der Gnade Gottes, öffnen und zum Einsatz dafür, daß der schlechte Samen des Anti-Judaismus und Anti-Semitismus nie mehr im Herzen des Menschen Wurzeln schlägt.

6) Vgl. *Ansprache an die Vertreter der jüdischen Gemeinde in Mainz*, 17. November 1980; in: *O. R. dt.*, 21.11.1980, 17.

7) Vgl. *II. Vatikanisches Konzil, Dei verbum*, 3.

8) Vgl. *KKK*, 840.

9) Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden, *Wir erinnern uns: Nachdenken über die Schoa*, 16. März 1998; publiziert in: *FrRu* 5(1998)167-177.

Israel, das Volk, das seinen Glauben auf die Verheißung Gottes an Abraham gründet: „Du wirst Stammvater einer Menge von Völkern“ (Gen 17,4; vgl. Röm 4,17), verweist vor der Welt auf Jerusalem als symbolischen Ort des eschatologischen Pilgerwegs der Völker, vereint im Lob des Höchsten.

Mein Wunsch ist, daß am Anbruch des dritten Jahrtausends der aufrichtige Dialog zwischen Christen und Juden beitragen möge, eine neue, auf den einen, heiligen und barmherzigen Gott gegründete Zivilisation zu schaffen im Dienst einer in der Liebe versöhnten Menschheit.

(Aus: *L'Osservatore Romano*, 7. Mai 1999, 2; Orig. ital. in O. R., 29. April 1999)

Antisemitismus, Schoa und Kirche

Studie eines theologischen Arbeitskreises*

Einleitung

Das hebräische Wort „Schoa“ bedeutet Katastrophe, Unheil, Vernichtung. Es bezeichnet heute die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden unter dem Nationalsozialismus. Frauen und Männer, Greise, Jugendliche, Kinder und Säuglinge wurden auf eine bis dahin nicht gekannte Art erniedrigt, geschunden, gequält und ihrer menschlichen Würde beraubt. Diejenigen, die die Qualen des Transports und der Vernichtungslager überlebten, fanden in den Gaskammern ein schreckliches Ende. Nur eine geringe Zahl überlebte – für ihr Leben schwer gezeichnet. Dies alles geschah nur aus dem einen Grund, weil sie Juden waren.

Das präzedenzlose Verbrechen wirft viele Fragen auf. Historiker und Soziologen, Politologen und Psychologen untersuchen, wie es dazu kommen konnte und wie es im einzelnen verlief. Ein Ende der wissenschaftlichen Bemühungen ist heute noch nicht abzusehen. Letztlich läßt sich aber ein solches Ereignis nicht nach den üblichen Maßstäben der Geschichtswissenschaft in den Gang der Geschichte einordnen. Es verlangt zuerst und zutiefst eine moralische Erinnerung, die auf die Stimme der Opfer hört und sich ihr aussetzt.

* Prof. Dr. Willehad P. Eckert OP, Düsseldorf, Akademiedirektor Hans Herman Henrix, Aachen, Abt Dr. Laurentius Klein OSB, Trier/Jerusalem, Prof. Dr. Dr. Karlheinz Müller, Würzburg, Oberstudiendirektor a. D. Werner Trutwin, Bonn, Pfr. Dr. Michael Ulrich, Dresden, Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Münster, Prof. Dr. Erich Zenger, Münster.

Die Erinnerung an die Schoa entspricht der biblischen Weisung: „Gedenke!“ (vgl. Dtn 25,17 u. a.). Sie gedenkt der Opfer und mahnt die Lebenden. Die Erinnerung an die Schoa darf nicht ausgelöscht werden. Sie deckt Versagen auf und führt zur Umkehr. Sie weckt die Bereitschaft zur Verantwortung und kann zur Quelle des Handelns werden. Aus der Kraft der Erinnerung müssen sich die Christen fragen, welche Mitverantwortung und Schuld die Kirche an der Jahrhunderte alten Judenfeindschaft hat, die schließlich zur Schoa führte. Das gilt vor allem für die Christen in Deutschland, von wo aus die millionenfache Tötung geplant und ins Werk gesetzt wurde.

I. Der Weg zur Schoa und die Geschichte der Kirche¹

A. Ursachen der Feindschaft zwischen Kirche und Judentum

1. Die Kirche ist aus dem Judentum hervorgegangen und mit dem Judentum unauflösbar verbunden. Nach den Worten des Apostels Paulus können sich Juden und Christen als verschiedene Zweige betrachten, die auf demselben Ölbaum gewachsen sind (Röm 11,13-24). Die gemeinsamen Grundlagen haben nicht verhindert, daß es schon in den Anfängen der Kirche zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen Juden und Christen gekommen ist. Zunächst war der Konflikt zwischen Juden und den Anhängern Jesu ein innerjüdischer Streit. Er entzündete sich an den Fragen, wie man die Tora auszulegen habe, ob Jesus von Nazaret der von den Propheten angekündigte Messias sei, ob mit seiner Auferstehung die Endzeit angefangen habe und ob der Glaube an Jesus den Menschen vor Gott rechtfertige. Die jüdischen Anhänger Jesu waren davon überzeugt und erhofften vom Glauben an ihn das Heil. Die jüdische Mehrheit teilte diesen Glauben nicht, weil sie nicht zu erkennen vermochte, daß mit Jesus die biblischen Verheißungen einer heilen und gerechten Welt in Erfüllung gegangen wären. Als die Anhänger Jesu nach seinem Tod und seiner Auferweckung das Evangelium nicht mehr nur Juden, sondern auch Nichtjuden („Heiden“) verkündeten, wurde aus dem zunächst innerjüdischen Konflikt ein solcher zwischen Juden und Christen aus den Völkern, zwischen Synagoge und Kirche.

1) Es wird nicht der Versuch unternommen, die Geschichte der Judenfeindschaft in der Kirche vollständig nachzuzeichnen. Auch strebt die Darstellung, die auf die Angabe von Belegen verzichtet, keine nüchtern-emotionslose Analyse aus der Sicht der Geschichtswissenschaft an. Vielmehr stellt sie sich Anteil nehmend und beteiligt der geschichtlichen Wirklichkeit.

2. Während dieser Frühzeit entstanden die Schriften des Neuen Testaments. Sie spiegeln an vielen Stellen die Heftigkeit der damaligen Auseinandersetzungen zwischen Juden und Christen wider. Man kann diese Polemik aus der Enttäuschung der Anhänger Jesu erklären, daß so viele Juden den Glauben an Jesus nicht annahmen, aber wohl auch als Reaktionen auf Bedrängnisse und Aggressionen von jüdischer Seite. Von weitreichender und tragischer Bedeutung war die Tendenz der neutestamentlichen Schriftsteller, die Juden für den Tod Jesu verantwortlich zu machen, während die Beteiligung des römischen Statthalters Pontius Pilatus an der Verurteilung Jesu in den späteren Evangelien minimiert wurde. Die Schuld der Juden wurde mit folgender Stelle aus der Passionsschilderung begründet: „Da rief das ganze Volk: ‚Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!‘“ (Mt 27,25). Dieser von der Verurteilung Jesu her gesehen unzutreffende Ruf wurde zum Anlaß für Abgrenzung und Feindschaft und diente einem jahrhundertelangen christlichen Antijudaismus zur Begründung. Im späten zweiten Jahrhundert kam es bei Melito von Sardes zu der theologisch unhaltbaren Anschuldigung, die Juden seien Gottesmörder. Bis in unsere Gegenwart wurde diese Beschuldigung in Theologie und Predigt, in Katechese und Brauchtum wiederholt. Sie hat unermesslichen Schaden angerichtet. Zahlreiche Judenverfolgungen wurden mit ihr gerechtfertigt.

3. Neben dem Vorwurf der Verstocktheit, den die Christen den Juden machten, vermeinten die Christen im Neuen Testament Gottes Liebe und Vergebung zu erfahren, dies vor allem als Freiheit vom Gesetz (Tora).

4. In der Verkündigung setzte sich die Auffassung durch, die Kirche sei das neue und wahre Israel, während das jüdische Volk seine heilsgeschichtliche Bedeutung verloren und an die Kirche abgetreten habe.

B. Stationen der Geschichte der Judenfeindschaft im christlichen Abendland

5. Die religiös begründete Judenfeindschaft führte seit dem 2. Jahrhundert zu einer Fülle von antijüdischen Traktaten. Diese erneuerten bis zum Ende des Mittelalters die antijüdischen Stereotypen und entwickelten sie weiter.

6. Nach dem endgültigen Verbot aller heidnischen und häretischen Kulte durch Kaiser Theodosius I. Ende des 4. Jahrhunderts regten sich in der Kirche Tendenzen, auch das Judentum durch Synagogenzerstörungen und Zwangsbekehrungsaktionen zu unterdrücken. Die christlichen Kaiser hielten zwar an der Duldung des Judentums als „zugelassener Religion“ fest. Sie begrenzten

jedoch zugleich den Juden ihre Rechte als Reichsbürger; ihnen wurde z. B. verboten, Ämter zu bekleiden oder neue Synagogen zu bauen.

7. Neben einer Richtung in der Theologie, welche die Duldung der Juden letztlich immer wieder auf die Erwartung ihrer dereinstigen Rettung im Sinne der Bekehrung zum Evangelium stützte (Augustinus und Röm 11,25 f.), entwickelte sich auch die Verwerfungstheologie fort; auch sie glaubte, sich auf biblische Überlieferungen berufen zu können. Das Nebeneinander beider Richtungen trat häufig in den gleichen Personen zutage. Es bestimmte die schwankende Haltung kirchlicher Autoritäten über die Jahrhunderte und erklärt die häufig widersprüchlichen Aussagen und Verhaltensweisen. Die Päpste und die mittelalterlichen Kaiser hielten im Prinzip stets an der kirchlikanonischen und römisch-rechtlichen Tradition fest. Demgegenüber haben Könige, Fürsten und Adel wie auch Pfarrklerus, Mönche und das Kirchenvolk in Krisensituationen sich immer wieder an den Juden vergriffen.

8. In Krisenzeiten, bei Hungersnöten, Krieg, Seuchen sowie sozialen Spannungen wandte sich das Bedürfnis, Sündenböcke zu suchen, oft genug gegen das schwächste Glied der Gesellschaft, die jüdische Minderheit. Volkstümliche Prediger wiegelten das einfache Volk zu Judenverfolgungen und -tötungen auf. Es gab in der Regel auch Stimmen, die sich für die Juden einsetzten. Aber die weltlichen und geistlichen Obrigkeiten haben oft nicht vermocht oder sich nicht bemüht, gegen die aufgestachelte Volkswut vorzugehen und wirksamen Schutz zu bieten.

9. Ebenso wie in der Theologie war das negative Judenbild auch in der Volksfrömmigkeit verankert. So konnten Judenverfolgungen, ja -massaker, als gottgefällige, von Gott gewollte Tat ausgegeben werden. Während des ersten Kreuzzugs stachelten Prediger die Scharen auf, die dem eigentlichen Kreuzfahrerheer vorauszogen, an „Gottes Feinden“ das Blut Christi zu rächen (vgl. Mt 23,35 f.). Obwohl die Bischöfe in der Regel die Juden zu schützen versuchten und christliche Bürger an mehreren Orten für sie eintraten, wurden im Jahr 1096 Tausende Männer und Frauen, Greise und Kinder von den Horden getötet. Viele Juden gaben sich in aussichtsloser Situation selbst den Tod.

10. Anschuldigungen, daß im Talmud und in anderer jüdischer Literatur Christus und die Jungfrau Maria beleidigt wurden, führten 1242 in Paris, wie später anderswo, zur Verurteilung und Verbrennung des Talmuds. Da die erhoffte Bekehrung der Juden ausblieb, stieg die Neigung, sich ihrer ganz zu

entledigen. Schon 1290 wurden die Juden aus England und Apulien, bis 1395 in mehreren Wellen aus Frankreich vertrieben. Besonders traumatisch wirkte sich die Vertreibung der Judenheit aus Spanien aus. Das Dekret Ferdinands II. von Aragon und Isabellas I. von Kastilien vom 31. März 1492 beendete ein kulturell reiches Zusammenleben von Christen und Juden. Den Christen wurde untersagt, die vertriebenen Juden aufzunehmen. So mußten Zehntausende ihre angestammte spanische Heimat verlassen.

11. In der Neuzeit trat keine entscheidende Besserung im Verhältnis zu den Juden ein. Auch die Kirchen der Reformation übernahmen die traditionelle judenfeindliche Einstellung und führten sie weiter fort. Die Juden waren getoisiert und hatten nirgends die gleichen Rechte wie die nichtjüdischen Bürger.

Im Westen Europas gab es, im Unterschied zu Osteuropa, mit dem Aufkommen der Aufklärung eine Bemühung um die Verbesserung der Rechtsstellung der Juden. Zunehmend wurden den Juden die bürgerlichen Rechte zugesprochen. Sie nahmen verstärkt am allgemeinen Wirtschaftsleben teil. Das aber setzte die Juden zugleich unmittelbarer den judenfeindlichen Stimmungen und Aktionen aus, die durch wirtschaftliche Krisen des 19. Jahrhunderts ausgelöst wurden. Das religiöse Vorurteil trat zurück, blieb aber abrufbar. Ökonomische und soziale Gründe der Feindseligkeit gegen die Juden Europas wurden bestimmender.

C. Der Weg in die Schoa

12. Im 19. Jahrhundert kam eine neue Form der Judenfeindschaft mit der bislang unbekannten Behauptung auf, die Juden gehörten einer minderwertigen Rasse an. Die ideologisch aufgeladene Rassenlehre verband sich mit ökonomischen, politischen und kulturellen Anschuldigungen gegen die Juden. Dieser außerkirchliche neuzeitliche Antisemitismus wurde zum Anlaß bössartiger Diskriminierung und Verfolgung. Er war freilich so erfolgreich, weil er die judenfeindliche Einstellung der Christen für seine Zwecke einkalkulierte und zu nutzen wußte.

13. Eine furchtbare Mischung rassistischer, sozialer, wirtschaftlicher, politischer und religiöser Judenfeindschaft war die Voraussetzung für die schlimmste Judenverfolgung aller Zeiten. Der rassistische Antisemitismus wurde zum Programm des Nationalsozialismus. Hitler selbst hatte diesen Antisemitis-

mus schon vor seinem politischen Aufstieg offen und aggressiv vertreten. Als er 1933 Reichskanzler wurde, begann für die Juden in Deutschland eine Zeit des Schreckens. Viele von ihnen verloren ihre Stellung. Jüdische Geschäfte wurden boykottiert, Bücher jüdischer Autoren öffentlich verbrannt. Ehen zwischen „Ariern“ und Juden wurden durch die Nürnberger Gesetze 1935 verboten. Allmählich verloren die Juden alle Rechte. Seit 1938 mußten sie die Zwangsnamen „Israel“ oder „Sarah“ tragen. In der Pogromnacht vom 9. auf den 10. November 1938 wurden im ganzen Deutschen Reich die Synagogen angezündet und verwüstet. Geschäfte und Wohnungen wurden geplündert. Rund dreißigtausend Juden wurden in Konzentrationslager gesperrt, etwa hundert ermordet.

Auf der Wannseekonferenz vom 20. Januar 1942 in Berlin erörterten führende Nationalsozialisten und Ministerialbeamte die Durchführung und Koordination der „Endlösung der Judenfrage“, d. h. der systematischen und völligen Vernichtung des europäischen Judentums. Die Konferenz sah planerisch die unvorstellbare Katastrophe vor, die wir mit den Juden „Schoa“ nennen. Alle wichtigen Entscheidungen, Maßnahmen und Handlungen dieser Verfolgung und Vernichtung gingen von Deutschland aus. In ihr verloren etwa sechs Millionen jüdische Männer, Frauen und Kinder ihr Leben. Jene, die überleben konnten, wurden in ihrer Menschenwürde unheilbar verwundet.

14. Die Nationalsozialisten haben auch vielen anderen Gruppen und Völkern in Europa, u. a. den Sinti und Roma, unermessliches Leid angetan.

15. In den Jahren der Schoa ist die Kirche nicht so für die Juden eingetreten, wie es der christliche Glaube gefordert hätte. Dabei konnte keinem Christen unklar sein, daß der Antisemitismus sittlich nicht erlaubt und christlich nicht vertretbar ist. Die Päpste Pius XI. und Pius XII. und die Bischöfe hatten sich öffentlich vom totalitären Nationalsozialismus distanziert und erklärt, der Rassismus sei mit den Grundlagen des christlichen Glaubens unvereinbar.² Aber zum Novemberpogrom 1938 gab es keinen offiziellen Protest seitens der deutschen Bischöfe. Auch während der Schoa erfolgte keine unmißverständliche, öffentliche und deutliche Verurteilung dieses Massenmordes am jüdischen Volk.

2) Pius XI., Enzyklika *Mit brennender Sorge* (14. März 1937): AAS 29 (1937), 145-167; Hl. Kongregation für Seminare und Universitäten, *Brief an alle Rektoren und Dekane* (13. April 1938): La Documentation Catholique 39 (1938), 579-580; Pius XII., Enzyklika *Summi Pontificatus* (28. Oktober 1939): AAS 31 (1939), 481-509; *Rundfunkbotschaft zu Weihnachten* (24. Dezember 1942): AAS 35 (1943), 9-24.

Pius XII. wie auch einzelne Christen haben sich für die Juden eingesetzt, so daß eine größere Zahl gerettet werden konnte. Aber insgesamt waren die Hilfen der Christen und die Proteste des kirchlichen Amtes zu schwach. Eine Rolle spielte damals freilich die nicht unberechtigte Sorge, bei einem öffentlichen Eintreten für die Juden werde die Grausamkeit der Nationalsozialisten gegen das jüdische Volk noch schlimmer. Man fürchtete auch Repressalien gegen die Kirche. In dieser Situation wirkte sich aber nicht zuletzt auch die lange Vorgeschichte christlicher Judenfeindschaft aus. Die vielen Vorurteile gegenüber den Juden, die in Predigt und Unterricht verbreitet worden waren, ließen es kaum zu, daß ein Solidaritätsgefühl mit der verfolgten jüdischen Minderheit aufkam.

II. Die Frage nach Mitverantwortung und Schuld der Kirche an der Schoa

16. Die Vergegenwärtigung der Geschichte zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk macht deutlich, „wie negativ die Bilanz der Beziehungen zwischen Juden und Christen während zwei Jahrtausenden gewesen ist.“³ Es genügt aber nicht, lediglich die Tatsache der geschichtlichen Belastung festzustellen. Darüber hinaus müssen die Christen und die Kirche „ihrerseits ihren Anteil von Verantwortlichkeit dafür anerkennen“.⁴ Die Kirche hat im Wissen, daß sie „der Reinigung bedürftig“ ist und deshalb „den Weg der Buße und Erneuerung“ gehen muß⁵, inzwischen erste Schritte in dieser Hinsicht getan.

A. Die Verurteilung des Antisemitismus durch die Kirche

17. Die Konzilserklärung „Nostra aetate“, Artikel 4 (1965) veränderte die Beziehung zwischen der katholischen Kirche und dem jüdischen Volk entscheidend. „Im Bewußtsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, be-

3) Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche* (24. Juni 1985), Nr. 25: R. Rendtorff/H. H. Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn/München 1988, 92-103, 102.

4) Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, *Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung „Nostra aetate“, Artikel 4* (1. Dezember 1974),: AAS 67(1975), 73-79, 74 f.

5) II. Vatikanisches Konzil. Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium*, Nr. 8.

klagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit von irgend jemanden gegen die Juden gerichtet haben.“⁶ Die Zurückweisung des Antisemitismus durch das Konzil ist in vielen nachfolgenden Äußerungen des Apostolischen Stuhls, zahlreicher Bischöfe und Bischofskonferenzen bestätigt und präzisiert worden.

18. Die Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden hat in ihren Richtlinien und Hinweisen der christlichen Praxis die Wege gewiesen.⁷ Der Antisemitismus ist demnach, wie jede andere Form des Rassismus, „eine Sünde gegen Gott und die Menschheit“.⁸ Im Grundlagenvertrag mit dem Staat Israel vom 30. Dezember 1993 wiederholt der Apostolische Stuhl „seine Verurteilung von Haß, Verfolgung und jeder anderen Erscheinungsform des Antisemitismus, gerichtet gegen das jüdische Volk oder einzelne Juden überall, zu jeder Zeit und durch jede Person“.⁹

B. Die Frage der Mitverantwortung der Kirche an der Schoa

19. Die klare und vielfach wiederholte Verurteilung des Antisemitismus durch die heutige Kirche enthebt niemand der Prüfung, ob auf der Kirche eine Mitverantwortung an der Schoa lastet. Schuf die Kirche nicht ein Klima, das dem jüdischen Volk und dem Judentum gegenüber gleichgültig bis feindlich gesonnen war und den Boden für die nationalsozialistische Judenverfolgung und -vernichtung in unserem Jahrhundert bereitete?

20. Papst Johannes Paul II. sprach davon, daß das Unrecht, welches in der Geschichte zwischen Christen und Juden jahrhundertlang den Juden in Europa zugefügt wurde, „recht oft in die Denk- und Sittenstrukturen hineingeschrieben wurde“, ¹⁰ d. h. in die theologische, liturgische, katechetische und künstle-

6) II. Vatikanisches Konzil, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen *Nostra aetate*, Nr. 4.

7) Vgl. *Richtlinien und Hinweise* (1. Dezember 1974): AAS 67 (1975), 73 f.

8) Johannes Paul II., Ansprache an Verantwortliche des British Council for Christians and Jews (16. November 1990): *Insegnamenti* XIII, 2 (1990), 1202 f.

9) Grundlagenvertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel vom 30. Dezember 1993, Artikel 2.2.

10) Ansprache an die jüdische Gemeinschaft Polens (9. Juni 1991), Nr. 3: *Insegnamenti* XIV, 1 (1991), 1618.

rische Tradition der Kirche haben im Lauf einer langen Geschichte antijüdische Motive, vorurteilshafte Denkweisen und auch ungerechtfertigte Anklagen gegen die Juden Eingang gefunden.

21. Die antijüdischen Denk- und Sittenstrukturen waren ein Element auf dem Weg zur Schoa. Allerdings wäre es „ungerecht und unwahr, dieses unsägliche Verbrechen dem Christentum anzulasten“¹¹. Die Christenheit hat nicht die Schoa verursacht und nicht ins Werk gesetzt. Aber jene Menschen, die dies erkannten und vollführten, waren meist getauft und hatten eine christliche Erziehung erfahren; sie haben mit ihrem Denken und Handeln das Evangelium verleugnet und mit Füßen getreten. Ihr Tun wirft daher die schwerwiegende Frage auf, warum die Kirche und ihre Gläubigen es nicht vermochten, die Täter von ihren verbrecherischen Wegen abzuhalten.

C. Kirchliches Schuldbekenntnis

22. Zum 50. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz am 27. Januar 1995 stellten die deutschen Bischöfe fest: Eine antijüdische Einstellung auch im kirchlichen Bereich „hat mit dazu geführt, daß Christen in den Jahren des Dritten Reiches nicht den gebotenen Widerstand gegen den rassistischen Antisemitismus geleistet haben. Es hat unter Katholiken vielfach Versagen und Schuld gegeben. Nicht wenige haben sich von der Ideologie des Nationalsozialismus einnehmen lassen und sind bei den Verbrechen gegen jüdisches Eigentum und Leben gleichgültig geblieben. Andere haben den Verbrechen Vorschub geleistet oder sind sogar selber Verbrecher geworden. Unbekannt ist die Zahl derer, die beim Verschwinden ihrer jüdischen Nachbarn entsetzt waren und doch nicht die Kraft zum sichtbaren Protest fanden. Jene, die bis zum Einsatz ihres Lebens halfen, blieben oft allein. Es bedrückt uns heute schwer, daß es nur zu Einzelinitiativen für verfolgte Juden gekommen ist und daß es selbst bei den Pogromen vom November 1938 keinen öffentlichen und ausdrücklichen Protest gegeben hat. ... Der Rückblick auf die Geschehnisse vom November 1938 und die zwölfjährige Gewaltherrschaft der Nationalsozialisten vergegenwärtigt die schwere Last der Geschichte. Er erinnert daran, „daß die Kirche, die wir als heilig bekennen und als Geheimnis verehren, auch eine sündige und der Umkehr bedürftige Kirche ist“ (Wort der deutschsprachigen Bischöfe aus Anlaß des 50. Jahrestages der Novemberpogrome 1938).

11) Johannes Paul II., Ansprache an die Repräsentanten der jüdischen Gemeinschaft Österreichs (24. Juni 1988): *Insegnamenti* XI, 2 (1988), 2124-2129, 2126.

23. Das Wort der deutschen Bischöfe bekennt Versagen und Schuld der Kirche in Deutschland. Die Perspektive der Gewissenserforschung der Kirche als ganzer wie auch der Kirche in den von Nazideutschland besetzten und mit ihm im Krieg stehenden Ländern ist eine andere. Dort kann man z. B. auf öffentlichen bischöflichen Protest nach den Novemberpogromen 1938 hinweisen. Oder es ist wie in Polen an die Zerschlagung der Hierarchie nach der Okkupation des Landes zu erinnern. Auch kennt die Vergegenwärtigung der Hilfe von christlichen Männern und Frauen oder der Repräsentanten der Ortskirchen bzw. des Apostolischen Stuhls für die jüdischen Opfer viele Namen und vorbildliche Aktionen. Und doch ist vielfältiger Anlaß der Gewissenserforschung für die Kirche als ganze gegeben.

24. Für eine jahrhundertelange Verkündigung und Theologie war die Fortdauer des Judentums als Lebens- und Glaubensweg im Heilsplan Gottes nicht vorgesehen. Sie war ihr ein Rätsel. Das Dasein der Juden als Juden schien ihr anormal. Was im christlichen Denken überholt schien, fand in Situationen der Gefahr nicht die gebührende Aufmerksamkeit. Theologie und Verkündigung hatten die Gewissen eingeschlafert und die Fähigkeit zu Solidarität und Widerstand geschwächt, als in Deutschland und Europa der nationalsozialistische Antisemitismus mit seiner Brutalität und kriminellen Energie auftauchte. So kam es zur vielfältigen Schuld unter Christen und in der Kirche: zur Schuld, das Gute nicht getan zu haben, wie zur Schuld der bösen Tat, zur Schuld des Schweigens und des Verdrängens; zur Schuld der Leugnung und der unterlassenen Hilfeleistung wie zur Schuld des Fehlens dort, wo Protest, Hilfe und Schutz notwendig und möglich war.

III. Die Aufgaben der Kirche aus der Erinnerung an die Schoa

A. Die biblischen Aussagen im Licht der historischen Fakten

25. Eine Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen im Schatten der Schoa setzt voraus, daß die Kirche sensibler mit ihren Heiligen Schriften umgeht. Für das Urchristentum gab es das „Alte“ Testament im Sinne einer zweitrangigen, vergangenen oder überholten Quelle der Offenbarung nicht. Vielmehr wurden die Heiligen Schriften der Juden im Kontext ihrer jüdischen Lebenswelt in Anspruch genommen. Nirgendwo wird im Neuen Testament gesagt, daß die Bibel der Juden durch diese urchristliche Inanspruchnahme aufgehört hätte, das heilige Buch der Juden zu sein. Die Erkenntnis der Be-

deutsamkeit Jesu war außerhalb der Grundauffassungen der jüdischen Bibel für das Urchristentum nicht möglich. Die Überzeugungskraft des urchristlichen Schriftbelegs für die Besonderheit Jesu hing an der Bibel Israels. Die neutestamentliche Deutung des Lebens und Geschicks Jesu geschah im Licht der Heiligen Schriften des Judentums.

26. Dem Juden Jesus von Nazaret ging es um nichts anderes als um die Wahrheit des Gottesglaubens Israels. Weder das, was Jesus wollte, noch das, was schließlich das Urchristentum weltweit verkündete, zielte auf ein neues religiöses Prinzip neben dem oder gegen das Judentum ab. Das verhängnisvolle Auseinanderleben von Christentum und Judentum war für Jesus auch nicht durch den Streit und die Scheidung infolge des Bekenntnisses zu ihm (vgl. Mt 10,16-39; 24,9-14 u. a.) vorprogrammiert. Denn diese Konflikte spielten sich im innerjüdischen Kontext ab. Auch für die Urchristenheit lag der Christusglaube in den Auslegungsmöglichkeiten der jüdischen Bibel.

27. Das Urchristentum hat seinen Glauben an die Auferweckung Jesu aus den Toten vor allem dadurch weiter entfaltet, daß es *Titulaturen*, welche die jüdische Überlieferung für den Richter oder Heilbringer am Ende der Tage bereit hielt, konsequent auf Jesus übertrug. Mit dessen Auferweckung aus den Toten mußte nach jüdischer Vorstellung jenes Ende der Tage angebrochen sein. Es waren dies vor allem die Titel „Menschensohn“, „Herr“, „Christus-Messias“, „Sohn Davids“ und „Sohn Gottes“. Jeder dieser Titel hatte seinen je besonderen Ort in der jüdischen Überlieferung. Späteres christologisches Verständnis dieser Hoheitstitel darf nicht im Widerspruch zu diesem Ursprung stehen.

28. Die Kirche muß sich der Herausforderung stellen, daß die Schriften des Neuen Testaments Äußerungen (vgl. 1 Thess 2,14-16; Mt 27,24-25 oder Joh 8,43-44) enthalten, die Judenfeindlichkeit gerechtfertigt haben und dies auch scheinbar können.

Beim Umgang mit diesen Stellen genügt es nicht, aus den Schriften des Paulus (vgl. Röm 11,25-27), des Matthäus (vgl. Mt 23,2-3) oder des Johannes (vgl. Joh 4,22) andere Stellen aufzuführen, die ein positives Bild der Juden zeigen. Solche positiven Belege tilgen jene anderen negativen Aussagen nicht aus den normativen Urkunden der Kirche.

Der Grund für alle neutestamentliche Judenfeindlichkeit muß aufrichtig anerkannt werden. Es ist die Tatsache, daß es schon den ersten Anhängern Jesu nicht gelang, die übrigen Juden von der Auferweckung Jesu und seiner Messianität zu überzeugen. Die Trennung der Kirche von Israel und die Enttäu-

schaften über das Festhalten der Juden an ihren Überlieferungen finden in Äußerungen der Polemik und der Aggressivität ihren Niederschlag, die, auch wenn sie im Neuen Testament stehen, keinesfalls für alle Zeiten gültig sind.¹² Der durchgängige Fehlschlag der Judenmission bleibt eine Grunderfahrung der Kirche, die nach einer neuen theologischen Deutung verlangt.

29. In der christlichen Theologie haben sich abwertende Redeweisen *vom jüdischen „Gesetz“* eingebürgert. Sie treffen nicht das, was das Frühjudentum unter „Geboten und Verboten der Tora“ verstand. Innerhalb der christlichen Theologie haftet der Ausdruck „Gesetz“ oft an Fragestellungen, die im Zeitalter der Reformation aufkamen und die man in das Verhältnis Jesu zu seiner jüdischen Umgebung zurückzuprojizieren versuchte. *Für die ältesten Stufen der Jesusüberlieferung ist eine grundsätzliche Infragestellung der Tora und der ihr zugehörigen Halacha nicht nachweisbar.* Vielmehr bestimmte der Gehorsam gegenüber den Geboten und Verboten der Tora zunächst auch das palästinische Judentum. In den Jesusüberlieferungen der synoptischen Evangelien fehlt eine eigentliche Diskussion über die Heilsrelevanz des Gesetzes (Tora). Das Matthäusevangelium behauptet ebenso wie die ihm vorausliegende Logienquelle ausdrücklich (Mt 5,17, vgl. Lk 16,17), daß Tora und Halacha nach wie vor in Geltung seien. Erst im Rahmen der allmählich aufbrechenden Heidenmission wurden unter Berufung auf die Autorität Jesu Teile des Gesetzes außer Kraft gesetzt, jedoch ohne die Heilsbedeutung der „Gebote“ in Frage zu stellen (vgl. noch Mk 10,17-19).

30. Von bleibender Dringlichkeit ist die Frage, wie es zum *Tod Jesu am Kreuz* kam. Jahrhundertlang haben die Christen den Juden pauschal die Schuld am Tod Jesu zugeschrieben. Die Juden galten deshalb als „Gottesmörder“.¹³ Diese Anschuldigung war aus theologischen und ethischen Gründen nie zu rechtfertigen.¹⁴

Der Konflikt, in dem Jesus umkam, ist keineswegs der Höhepunkt eines langen Streites Jesu mit dem Judentum, besonders mit den Pharisäern (Mk 3,6), seiner Zeit. Er ist auch nicht die Folge einer Auseinandersetzung um das jüdische Gesetz. Wahrscheinlich erfolgte die Verurteilung Jesu wegen einer prophetischen Zeichenhandlung gegen den Tempel von Jerusalem, die im Text von der Tempelreinigung (Mk 11,15-17) noch erkennbar ist. Der Tempel war

12) Vgl. *Hinweise* (24. Juni 1985), Anm. 3, Nr. II.21, C: Die Kirchen und das Judentum, 100.

13) Vgl. oben unter Nr. 2.

14) Vgl. *Hinweise* (24. Juni 1985), Nr. 19: Die Kirchen und das Judentum, 99.

damals Ort des politischen Zusammenspiels zwischen der römischen Besatzungsmacht und der die jüdische Führung stellenden sadduzäischen Priesterschaft. Wer den Tempel angriff und durch eine Prophetie relativierte (vgl. Mk 14,58), erhob sich gegen die tempelstaatliche Ordnung in der Provinz Judäa, die von den Römern eingesetzt und legitimiert worden war. Das Wort Jesu gegen den Tempel erfüllte nach römischem Recht den Tatbestand des Aufstandes („perduellio“). Nach jüdischem Recht entsprach diese Prophetie dem Vergehen einer mit dem Tod zu bestrafenden Gotteslästerung (vgl. Jer 26,1-19). Nach unserem heutigen Wissen erfolgte die Verurteilung Jesu zum Tod am Kreuz in einem ordentlichen Gerichtsverfahren und nach Maßgabe einer juristisch exakt handelnden römischen (und jüdischen) Kapitalgerichtsbarkeit. Dieser historische Befund läßt weder damals noch heute eine Schuldzuweisung an *die* Juden zu.

31. Unbestritten gibt es in der christlichen Theologie und Eschatologie, in Ethik und Liturgie einen Grundbestand, der aus der jüdischen Tradition kommt. Indessen wird man daran zweifeln müssen, ob allein durch das Forschen nach dem Theologisch-Gemeinsamen das Verhältnis zwischen Juden und Christen zu erneuern ist. Ein künftiges Verhältnis zwischen Christen und Juden wird nicht zuletzt davon abhängen, ob die Christen die theologischen Traditionen des Judentums in ihrer Eigenständigkeit und in ihrer je besonderen theologischen Würde anerkennen, ob sie also in der Spur der Bibel (vgl. Röm 11,17-24) den Anspruch auf Absolutheit des Christentums gegenüber dem Judentum aufgeben.

B. Die Schoa und die Rede von Gott dem Erlöser

32. Das Nachdenken über die Schoa wirft Fragen auf, die selbst vor dem Glauben an Gott und der Rede von ihm nicht halt machen. Die Schoa hat gerade das Volk in die Vernichtung gerissen, dem die Erwählung und Verheißung Gottes gelten: „Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen ...“ (Gen 12,2 f.) und: „Du, mein Knecht Israel, du Jakob, den ich erwählte ...“ (Jes 41,8-10).

33. Das Leiden der Unschuldigen, Bewährten und besonders der Kinder hat schon immer in die verzweifelte Frage um das Warum und Wozu getrieben. Das Böse, das in der Schoa getan wurde, und das Leiden, das dort erlitten wurde, wirken verschärfend wie ein Beweis für die Abwesenheit, das Schwei-

gen oder die Nichtexistenz Gottes. Der Glaube kann von diesem Bösen und Leiden nicht absehen. Die Theologie als Rede von Gott kann von der Schoa nicht unberührt bleiben.

34. Das jüdische Volk hat angesichts seiner Leiden oft mit seinem Gott gerungen und in Zeiten des Niedergangs gefragt: „Auf wen anders sollten wir uns verlassen als auf unseren Vater im Himmel?“ (Sota IX, 14 f.). So haben auch jüdische Opfer in den Todeslagern der Schoa gefragt. Sie haben an Gott festgehalten und sind mit dem Bekenntnis des „Höre, Israel“ oder mit der Melodie „Ich glaube“ in den Tod gegangen. Anderen wurde ihr Glaube vernichtet. Es geschah aber auch, daß Opfer, die der religiösen Tradition entfremdet waren, in den Lagern der Schoa zum Glauben an Gott fanden.

In der kontroversen Einschätzung, ob Gott für die Schoa verantwortlich sei, ist ein Klagegebet, das sich als Dokument der letzten Stunden des Warschauer Gettos gibt, aufschlußreich. „Du hast alles getan, damit ich nicht an Dich glaube. Solltest Du meinen, es wird Dir gelingen, mich von meinem Weg abzubringen, so sage ich Dir, mein Gott und Gott meiner Väter: Es wird Dir nicht gelingen.“

35. Von Auschwitz her kann neu deutlich werden: Das Gebet ist die Suche des Antlitzes Gottes (vgl. Ps 27,8.10; 42; 63,2-4), das in der Welt verborgen ist.

36. Das betende Klagen gegenüber Gott weist dem Reden von Gott, das des Leidens der Menschen und der Schoa eingedenk ist, einen Weg. Gott läßt sich nicht auf glatte Formeln bringen. „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege – Spruch des Herrn“ (Jes 55,8). Die Unbegreiflichkeit des Leids ist ein Stück Unbegreiflichkeit Gottes. Die Frage: Wo war Gott in Auschwitz? beunruhigt viele Herzen. Niemand hat die Autorität, die Frage zu verbieten.

37. Die Rede von Gott als Retter und Erlöser und das Verständnis von Erlösung sind in den Schatten der Schoa geraten. Die Schoa verdunkelt die Transparenz der Geschichte und zerstört jeden naiven Optimismus gegenüber dem Sinn der Geschichte. Sie verhüllt, daß die Geschichte unter der Herrschaft Gottes steht. Vor allem fragt sie nach der Wirklichkeit von Erlösung, die der Glaube der Kirche mit Jesus Christus verbindet.

38. Zwar hat Israel in seiner wechselvollen Geschichte vielfältige Rettung durch Gott erfahren. Gerade in Zeiten der Bedrängnis rühmt es in der Bibel die Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens und die Errettung vor dem Tod

(Ex 1-15). Seine Lehrer und Propheten erinnern in Situationen der Gefährdung und Not, des Abfalls oder des Exils an diese zentrale Rettungserfahrung, um Gott anzurufen oder das Volk zu mahnen, aufzurichten oder in der Hoffnung auf Gottes erneute Hilfe zu stärken (vgl. Amos 9; Ez 20; Jes 43; 51 f. u. ö.). Im Neuen Testament ist Jesus „Anführer und Retter“ (Apg 5,31), der die Menschen aus der Herrschaft des Todes herausführt, „um die zu befreien, die durch die Furcht vor dem Tod ihr Leben lang der Knechtschaft verfallen waren“ (Hebr 2,15).

39. Aber wo die vielfach in der Bibel verheißene Rettung ausbleibt, erscheint das Versprechen wie widerrufen und zurückgenommen und die Erlösung als noch nicht geschehen. Gerade die Schoa radikalisiert den gewichtigen jüdischen Einwurf gegen das christliche Erlösungsverständnis. Der jüdische Einwurf sagt: „Wir sind nicht erlöst.“ Er argumentiert: von einem Erlöst-sein der Schöpfung kann angesichts ihrer Wirklichkeit, wie sie ist, nicht gesprochen werden. Die Geschichte müsste anders verlaufen, die Welt müsste anders aussehen, wenn sie erlöst wäre. Vor allem die Opfer der Schoa, die ihren Kampf für ihr Leben verloren, weil die Welt sie im Stich ließ, legen Zeugnis dafür ab: wir sind nicht wirklich erlöst. Wenn Juden sagen, die Welt ist noch unverzöhnt, brauchen Christen dem nicht zu widersprechen.

C. Die Kirche in Weggemeinschaft mit dem jüdischen Volk

40. Im Zusammenhang des Nachdenkens über die Bedeutung der Schoa hat die Kirche ihre eigene Verbundenheit mit dem jüdischen Volk wiederentdeckt und in ein zunehmend klareres Licht gestellt. Für das Zweite Vatikanische Konzil gehört diese Verbundenheit zum Sein der Kirche; sie wird im Akt der Selbstbesinnung gegenwärtig: „Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist.“¹⁵ Aus dieser Aussage zog Papst Johannes Paul II. die Folgerung: „Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‚Äußerliches‘, sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren‘ unserer Religion.“¹⁶ Es existieren also „einzigartige Beziehungen zwi-

15) II. Vatikanisches Konzil, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen *Nostra aetate*, Nr. 4.

16) Johannes Paul II., Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge Roms (13. April 1986), Nr. 4: AAS 78(1986), 1117-1123, 1119 bzw. Die Kirchen und das Judentum, 106-111, 109.

schen dem Christentum und dem Judentum: Beide sind ‚auf der Ebene ihrer eigenen Identität miteinander verbunden‘ (Johannes Paul II. am 6. März 1982), und diese Beziehungen ‚gründen sich auf den Plan des Bundesgottes‘.¹⁷

41. Belehrt durch den Römerbrief wird die Ekklesiologie stärker die Bedeutung der Kirche als „Mitteilhaberin an der Wurzel des Ölbaums“ (Röm 11,17) herausstellen. Die Wurzel ist Israel – bis heute.

42. Die Fortdauer der Erwählung des jüdischen Volkes muß den Gläubigen in der Kirche nahe gebracht werden. Das Weiterbestehen des Alten Bundes erlaubt es nicht, den Neuen Bund, in dem die Kirche steht, so zu begreifen, als ob er den Alten Bund hinfällig macht oder ersetzt. Der Neue Bund ist kein anderer als der „Erste“ Bund. Er ist der von Gott mit neuer Lebenskraft erfüllte Bund seiner Barmherzigkeit, an dem Israel und Kirche auf je spezifische Weise Anteil haben.

43. Wie die Rede von der Überholtheit des Alten Bundes ist auch ein Verständnis abzuweisen, demzufolge die Kirche Israel ersetzt oder enterbt. Auch das Bild zweier paralleler Heilswege würde die Tatsache des gemeinsamen Ursprungs, der konflikthafter Entzweiung und der bleibenden Herausforderung nicht zur Darstellung bringen.¹⁸ Zwischen der Kirche und dem Judentum herrscht ein spannungsreiches Verhältnis, dem neben der Nähe die Trennung, neben der Bejahung die Infragestellung eigen ist. Das Gegenüber von Kirche und Israel erinnert daran, daß die Kirche einen „Keim und Anfang dieses Reiches (Gottes) auf Erden darstellt“¹⁹ und ihre endgültige Vervollkommenung noch erwartet.²⁰

44. Den Weg auf die Vollendung des Plans Gottes gehen Kirche und Israel in je eigener Identität. Es ist derselbe Gott, der sie ruft. Wie Israel ist die Kirche wanderndes Gottesvolk: immer neu auf den Weg durch die Wüsten der Zeit gebracht, sich stets nach dem Ziel des Reiches Gottes ausstreckend. Bis zu dessen Kommen in Fülle bleibt das spannungsreiche Gegenüber, das die Kirche achtet. Sie will nicht die Aufhebung oder Auflösung des Judentums. Die Judenmission der „Kirche aus den Völkern“ war ein Fehlgriff. Die Kirche bejaht die Sendung Israels.²¹

17) *Hinweise* Nr. II.2, 94.

18) *Hinweise* Nr. II.7, 96 f.

19) *Lumen Gentium*, Nr. 5.

20) *Hinweise* Nr. II.8, 97.

21) Johannes Paul II., Ansprache an die Vertreter der jüdischen Gemeinden Polens (14. Juni 1987): *Insegnamenti* X, 2 (1987), 2221-2222.

D. Der Ruf nach einer Ethik des Lebens

45. Das Verbrechen der Schoa rührt an die Grundlagen der christlichen Ethik. Es geschah auf einem Kontinent, der durch eine lange Geschichte des Christentums geprägt ist. Das Gewissen der Christen und der Kirche muß auf den Schrei der in der Schoa Ermordeten und Gemarterten reagieren. Belastet mit der Bürde geschichtlicher Schuld und eingedenk des Verlustes moralischer Glaubwürdigkeit beim jüdischen Volk reagiert das christliche Gewissen im Geist der Demut und Umkehrbereitschaft.

46. Die Ethik, die auf den Schrei der Opfer der Schoa hört, steht im Dienst einer Kultur des Lebens. Gerade das Volk, welches das Verbot „Du sollst nicht morden“ (Ex 20,13; Dtn 5,17) von Gott empfangen und der Menschheit weitergegeben hat, hat in der Schoa millionenfach die Mißachtung und Leugnung dieser göttlichen Weisung erfahren müssen.

47. Der Unrechtscharakter der gesetzlichen Maßnahmen des nationalsozialistischen Staates und das Verbrecherische der Ausführungen wurden durch eine öffentliche Sprache verhüllt, welche die Dinge nicht beim Namen nannte, sondern das Menschliche auf ein Technisches reduzierte. Mit Ersatzwörtern hatten die Nationalsozialisten das, was sie zu tun vorhatten, verschleiert. So sprachen sie von ihren Verbrechen, indem sie sich der Lüge bedienten. Die Achtung des Menschen, seines Lebens und seiner Würde hingegen findet ihren Ausdruck in einer Sprache, die dem Gebot der Wahrheit entspricht und die Dinge beim Namen nennt. Eine solche Sprache ist für eine Ethik des Lebens unerlässlich.

48. Das Ausmaß der Vernichtung der Schoa war möglich geworden, weil eine Gleichgültigkeit und Apathie die Menschen und Völker hinderte, den Opfern tatkräftiger und wirksamer beizustehen, als es geschah, sie und ihr Leben zu verteidigen und sie vor dem ihnen zugedachten gewaltsamen Tod zu bewahren. Aber jene, die aus dem Anstoß ihres christlichen Glaubens oder aus anderem Impuls heraus sich als Helfer bewährten, setzten ein Maß des Ethischen. Die Verfolgten galten gemeinhin als solche, die Gefahr brachten und von denen man sich fernhalten mußte. Jenen aber waren sie Brüder und Schwestern, die in Not waren und mit denen sie sich solidarisch wußten. Oft bezahlten sie ihre Solidarität mit dem eigenen Leben. In ihrem Geschick zeigte sich „das andere, zweite Gesicht der Schoa“. Sie waren nach jüdischem Verständnis „Ge-

rechte aus den Völkern“ und lebten eine Ethik der Verantwortung für den Anderen.

49. Das Bemühen um gemeinsame ethische Reflexionen wie um eine praktische Solidarität kann sich auf einen reichen Schatz gemeinsamer christlich-jüdischer Überzeugungen stützen. Die Würde eines jeden Menschen ist ungeachtet seiner Herkunft, seines Geschlechtes, seiner Religion und seiner Fähigkeit und Eigenarten zu schützen. Die Beziehungen der Menschen untereinander in der Familie, in der Gesellschaft und zwischen den Völkern und Nationen müssen von gegenseitiger Solidarität und von Friedensbereitschaft geprägt sein. Unterdrückung, Vertreibung von Minderheiten und autoritäre Systeme sind ausgeschlossen. Die Bewahrung der Schöpfung Gottes ist uns Menschen treuhänderisch anvertraut.

50. Zum ersten Mal ist es in der Menschheitsgeschichte durch den Menschen selbst fraglich geworden, ob es morgen noch den Menschen gibt. Des Menschen Zukunft ist bedroht durch seine Friedlosigkeit und das Zerstörungspotential in seiner Hand, durch seinen Eingriff in die ökologische Struktur der Erde, durch die Ambivalenz seiner wissenschaftlich-technischen Möglichkeiten und durch sein Unvermögen zu gerechter Verteilung von Nahrungsmitteln und den übrigen Gütern der Erde. Nicht erst im Handeln, sondern schon im Denken und Forschen kann der homo faber zum Täter werden, der das Leben bedroht. Human- und Sozialexperimente können die personale Identität des Menschen gefährden. Daher sind grundlegende politische Entscheidungen, die von ethischen Optionen einer Kultur des Lebens geprägt sind, erforderlich. Jüdische und christliche Männer und Frauen haben in ihren Traditionen eine Quelle, Modelle der Problemlösung und Perspektiven der Hoffnung für eine Welt zu formulieren, die nur jenseits von Gleichgültigkeit und Hoffnungslosigkeit eine Zukunft hat.

Schluß

*Erhoben und geheiligt werde sein großer Name
in der Welt, die er nach seinem Willen erschaffen:
Er lasse sein Reich kommen in eurem Leben und in euren Tagen
und in dem Leben des ganzen Hauses Israel,
bald und in naher Zeit.
Darauf spricht: Amen.*

(Kaddisch)

Kerala – Süd-Indien: Vergessener jüdischer Außenposten

Ruth Ahl*

Wer bringt schon Indien in Verbindung mit Judentum? Und doch gibt es das – ziemlich sicher seit rund 1500 Jahren, wahrscheinlich seit fast 2000 Jahren, und möglicherweise seit König Salomos Zeiten, also seit fast 3000 Jahren.

Wer Cochin besucht, die heimliche Hauptstadt Keralas, auf einer der Malabar-Küste vorgelagerten Insel (Westküste, 300 km nördlich der Südspitze Indiens gelegen), der findet in seinem Reiseführer auch einen Hinweis auf das jüdische Viertel. Es liegt



Synagoge von Cochin: Tora-Schrein und Vorlesepult (Postkartenausschnitt).

unmittelbar bei der sogenannten Gewürzstraße mit ihren verführerischen Düften und wo die Antiquitätenhändler ihre Schätze feilbieten. Dort steht noch heute eine Synagoge, sehr schön und ganz traditionell, mit Tora-Schrein, erhöhtem, umgittertem Vorlesepult und Frauenempore, mit herrlichen Lampen und kostbaren handgemalten chinesischen Bodenfliesen. Der christliche Aufseher berichtet auf Nachfrage, gegenwärtig bestehe die Gemeinde aus fünf Familien mit siebzehn Mitgliedern.¹ Wie lange sie noch bestehen wird? – Trauriges Achselzucken. Er zeigt Postkarten und weist auf Nachbildungen der berühmten Kupferplatten hin, die 379 n. Chr. (nach anderen Angaben etwas später) den Juden durch einen Hindu-König eine Reihe von Privilegien garantierten – auch solche, die sonst nur dem König zustanden.

* Ruth Ahl, freie Publizistin, war 1972-1986 leitende Redakteurin der Zeitschrift „Frau und Mutter“. 1990 wurde sie für eine Artikelserie zur feministischen Theologie mit dem Katholischen Journalistenpreis ausgezeichnet. Vortragstätigkeit zu biblischen Themen, Christentum-Judentum und feministische Theologie.

1) Ruth Ahl besuchte die Synagoge von Cochin am 4. Februar 1999. Die historischen Angaben sind der Broschüre „Kerala and Her Jews“ entnommen. Diese beruhen auf Ausführungen von S. S. Koder von der Kerala History Association von 1965 sowie auf der Magisterarbeit in Soziologie von Fiona Hallegua „Die jüdische Gemeinde von Cochin“ von 1984. Vgl. dazu auch: Frieda Weber-Krebs, Die Juden von Cochin, FrRu XXXII(1980)81-83.

1968 konnte die Synagoge ihr 400-jähriges Bestehen feiern – in Anwesenheit der damaligen Premierministerin Indira Gandhi. Schon damals war es eine schrumpfende Gemeinde. Mit der Gründung des Staates Israel hatte eine Emigrationswelle eingesetzt, die weder auf Intoleranz oder Diskriminierung basierte noch auf politischem oder sozialem Druck, sondern allein auf religiöser Sehnsucht, im Land der Väter zu leben und zu sterben. Je kleiner die Gemeinde wurde, um so stärker kamen Mangel an Heiratspartnern und Beschäftigungsmöglichkeiten hinzu. Das Ende einer Geschichte von beispielhafter religiös-ethnischer Toleranz und gegenseitiger Achtung mag abzusehen sein – eine Geschichte, auf die Indien stolz sein darf, die Europäer dagegen nur beschämen kann.

Angefangen hat die Geschichte der Juden in Indien möglicherweise mit König Salomos Handelsflotte. Ein sprachliches Indiz läßt eine so frühe Berührung von Israeliten mit dem indischen Subkontinent als durchaus wahrscheinlich erscheinen. In den biblischen Büchern der Könige und der Chronik sind die Bezeichnungen für ‚Affe‘ und ‚Pfau‘ im hebräischen Text dem alt-tamilischen Wort so nah (Takai > Tuki), daß anzunehmen ist, frühe Reisende hätten mit den exotischen Tieren auch deren tamilische Bezeichnung nach Israel mitgebracht. (Heute wird im Staat Kerala Malayalam gesprochen, eine Sprache, die sich aus dem *Tamil* entwickelte, das im Nachbarstaat Tamil Nadu gesprochen wird.) Andere Theorien gehen davon aus, die erste Ansiedlung von Juden in Cranganore – dem einzigen Seehafen Indiens, der in der Außenwelt bekannt war – wäre im Zuge der Auswanderung von Juden aus Persien im fünften vorchristlichen Jahrhundert geschehen. Andere wieder rechnen mit Resten der sogenannten „verlorenen Stämme Israels“ durch die assyrische Vertreibung um 722 v. Chr.; wieder andere halten sie für Nachkommen der um 586 v. Chr. nach Babylon verschleppten Judäer.

Es gibt gute Anzeichen, daß nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. durch die Römer eine große Zahl jüdischer Einwanderer Zuflucht an der Malabar-Küste gefunden hatte – die meisten davon in Cranganore. Bezeugt ist, daß Juden dort vom 5. bis zum 15. Jahrhundert in einem unabhängigen Fürstentum unter einem Regenten ihrer eigenen Rasse und Wahl gelebt hatten und daß der Ruhm dieses kleinen jüdischen Königums nah und fern verbreitet war. Berühmte jüdische Dichter und Gelehrte besuchten das kleine jüdische Fürstentum. 1524 verwüsteten Mauren unter einem Vorwand das jüdische Gemeinwesen so gründlich, daß sich nur noch wenige Juden kümmerlich durchschlugen. Die meisten verließen ihr angestammtes Gebiet,

flohen nach Cochin und unterstellten sich dem dortigen Hindu-Rajah, der ihnen großzügig ein Baugebiet in unmittelbarer Nähe seines Palastes und Tempels überließ. So wurde 1567 das jüdische Viertel in Cochin und 1568 die Synagoge errichtet. Auch nach der Zerstörung von Cranganore, von den Juden Shingly genannt, war die Anhänglichkeit der indischen Juden an diese Stätte so groß, daß es dort bis vor kurzem üblich war, jedem Sarg neben der Erde aus dem Heiligen Land eine Handvoll Shingly-Sand mitzugeben. Es gibt auch eine Tradition, bezeugt in einem alten Hochzeitslied der syrischen Christen, wonach der Apostel Thomas, zusammen mit einem jüdischen Geschäftsmann, im Jahre 55 in Cranganore gelandet sei, und – begrüßt von einer jüdischen Flötenspielerin – im jüdischen Viertel Quartier genommen habe. Dort soll er jüdische Einwohner für Christus gewonnen und getauft haben, jene Thomas-Christen, als deren Nachfahren sich die Christen Süd-Indiens fühlen.

Im Babylonischen Talmud wird auf einen Rabbi Judah Bezug genommen, der ein Hindu-Konvertit war und in hohem Ansehen stand. Da es nirgends sonst in Indien Juden gab, muß auch er aus Cranganore oder Umgebung stammen. Auch eine Reihe mittelalterlicher Reisender erwähnen Begegnungen mit Juden an der Malabar-Küste.

In der frühen Neuzeit gab es dann weitere Zuwanderung von Juden aus der iberischen Halbinsel und anderen europäischen Ländern, aus denen sie vertrieben wurden. Schlechte Zeiten brachen an, als im 16. Jahrhundert die Portugiesen kamen, während unter der Vorherrschaft der toleranten Holländer (1663-1795) die jüdische Gemeinde wieder prosperierte. Es entstand sogar Kontakt und Austausch mit der jüdischen Gemeinde in Amsterdam. Als das Land 1795 unter britische Oberhoheit kam, konnten die Juden weiterhin in Frieden und Wohlstand leben. Unter den Maharajas von Cochin erfreuten sie sich völliger religiöser Toleranz. Ihre Sabbate und religiösen Feiertage wurden sogar amtlich bekannt gegeben. Die jüdischen Frauen verkehrten freundschaftlich im Königlichen Palast, was der letzte Maharaja, H. H. Rama Varma, in einem Brief vom März 1949 an die jüdische Gemeinde ausdrücklich erwähnt.

Höchstwahrscheinlich ging von den Malabar-Juden auch die erste jüdische Ansiedlung in China während der Hung-Dynastie aus. Manche von diesen Malabar-Juden waren regelrechte Handelsfürsten, vielleicht den Fuggern und Welsern vergleichbar, die viel zur allgemeinen Prosperität beitrugen. Ein weithin anerkannter unter ihnen, Ezekiel Rahabi, wurde 1747 von den Thomas-Christen sogar gebeten, ihnen einen Bischof aus Basra zu besorgen. Eine wahrhaft erinnerrswerte Geschichte!

Das besondere Buch

Jürg Ulrich, **Euseb von Caesarea und die Juden**. Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea. Walter De Gruyter, Berlin/New York 1999. 324 Seiten.

Das vorliegende, sorgfältig gearbeitete Buch stellt zweifellos eine Bereicherung der Kirchenväterliteratur dar, ganz besonders für das Verhältnis zwischen Juden und Christen im 4. Jahrhundert. Die Entfremdung zwischen den beiden war damals noch nicht so total, freilich aber wurde dann ihr Grund gelegt, denn mit der Konstantinischen Wende erfolgte die allmähliche Ausgrenzung der Juden auf allen Gebieten. Euseb hat dafür christliche Grundlagen mitgeschaffen, wenngleich er kaum ein politisches Interesse besaß. Juden hat er zweifellos gekannt, denn Caesarea war eine geistig ungemein lebendige Stadt der Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen. Politisch haben sich damals offenbar noch keine Feindschaftsverhältnisse ergeben – ob man von „relativer Toleranz“ sprechen kann, sei dahingestellt – wohl aber Konkurrenz, da das Judentum zur Zeit Eusebs durchaus missionarisch war, was natürlich zu Spannungen führte.

Das Hauptwerk des Euseb, „Praeparatio“ und „Demonstratio evangelica“, soll das Heilshandeln Gottes auf dem Hintergrund des Logos-Christus beweisen. Im 1. Teil wird die Überlegenheit der alttestamentlichen jüdischen Glaubensvorstellungen und Schriften gegenüber denen der Heiden dargestellt, im 2. Teil die Abgrenzung von den Juden. Euseb knüpft an die Hebräische Bibel in einer vierfachen begrifflichen Differenzierung an. Da er das hohe Alter des Christentums für ganz wesentlich hält und als ein Argument für die ungeheure Überlegenheit über die Heiden benutzt, unterscheidet er scharf in folgender Reihenfolge: Hebräer, Heiden, Juden, Christen. In den Christen sieht Euseb auch Hebräer, weil er ja die Hebräische Bibel als eine Vorausschau auf Christus verwendet. Abgesehen davon hielt er diese Urreligion der Hebräer noch für gesetzesfrei. Dabei klammert er die Mose-Offenbarung keineswegs aus und versucht, eine bleibende Kontinuität herauszuarbeiten, wobei er zumindest einzelne Juden noch gelten läßt. Andererseits jedoch interpretiert er die Tempelzerstörung und die Diaspora der Juden als Strafe Gottes, und diese dient ihm für die ‚Richtigkeit‘ des Christentums. Damit hat die jüdische Religion für Gegenwart und Zukunft keine Berechtigung mehr, wenn auch die Verheißungen Gottes an Israel nicht prinzipiell rückgängig gemacht sind. Es

bleibt für ihn die Möglichkeit der Zuwendung der Juden zu Jesus Christus, weil die Zustimmung zum Heil in Jesus Christus bleibende Bedingung für die Heilsteilhabe überhaupt ist. Die bleibende Erwählung Israels aufgrund von Römer 9,11 spielt bei ihm keine Rolle, wenngleich im allgemeinen seine Diktion auch moderater ist als bei anderen Kirchenvätern. Obwohl Euseb den nicht christusgläubigen Juden keine Gegenwart und Zukunft zubilligt und er sie anderseits nicht als prinzipiell verworfen ansieht, bleibt seine Haltung gegenüber den Juden zwiespältig. Denn sein Denken enthält durchaus auch triumphale Züge, wenn er die Juden wegen ihrer politischen Niederlagen abschreibt und als von Gott bestraft ausgibt. Es hat sich dann auch später als unheilvoll erwiesen, wenn man Gottes Wirken allzu schnell unmittelbar an historischen Ereignissen abliest. Euseb hat damit zweifellos die bisher bereits vorhandenen Vorurteile gegen Juden argumentativ bekräftigt. Insofern kann die Beschäftigung mit Euseb dazu dienen, sich zu vergegenwärtigen, daß eine Christologie keine antijudaistischen Züge tragen darf. Euseb kann hier als abschreckendes Beispiel dienen.

Die verdienstvolle Arbeit von Jürg Ulrich ist in ihrer klaren Differenzierung wesentlich für das Verständnis des Verhältnisses von Juden und Christen im 4. Jahrhundert, weil gerade hier sich eine christliche Haltung verfestigt, die dann wenig später zu unheilvollen Gesetzen führte, die eben auf dem Hintergrund des Denkens solcher Kirchenväter beruhte. Ulrich zeigt auf, daß bei Euseb die später leider oft festzustellende Gehässigkeit fehlt, aber die theologische Beseitigung und die Negativ-Folie auch durch ihn mitbegründet ist.

Ernst Ludwig Ehrlich

Bücherschau

Jehuda Amichai, **Zeit**. Gedichte. Aus dem Hebräischen von Lydia und Paulus Böhmer. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt/M. 1998. 67 Seiten.

Jehuda Amichai zählt zu den profiliertesten israelischen Dichtern der Gegenwart. So dankbar man dem Verlag auch sein muß, daß er das Wagnis eingegangen ist, die Gedichte eines hierzulande wenig bekannten Lyrikers herauszubringen, so hätte man sich doch für den deutschen Leser ein kurzes Vor- oder Nachwort, das in das lyrische Werk des Autors einführt und vor allem auch den zeitlichen Entstehungsrahmen der Gedichte skizziert, gewünscht. Der

gleichnamige hebräische Gedichtband erschien 1977, einige Jahre nach dem Yom-Kippur-Krieg. Viele Gedichte sind unmittelbar unter dem Eindruck dieser existentiellen Bedrohung Israels und der Beinahe-Katastrophe verfaßt worden. Der Krieg ist in diesen Gedichten fast immer präsent. Auch die Liebe spielt sich im Schatten des Krieges ab. Im Unterschied zu *Kohelet*, wo alles noch seine eigene Zeit hat, betont Amichai das Kennzeichen der modernen israelischen Existenz: Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen:

„Er muß hassen und lieben zur gleichen Zeit, mit den gleichen Augen weinen und lachen, Steine werfen mit den gleichen Händen, mit den gleichen Händen sie sammeln. Er muß Liebe machen im Krieg und Kriege in der Liebe.“

Besser kann man den schizophrenen Zustand einer Gesellschaft, die seit fünfzig Jahren in permanenter Bedrohung von außen bzw. im Dauer-Ausnahmestand lebt, nicht auf den Punkt bringen.

Die jüdisch-orthodoxe Erziehung, sein deutsch-jüdisches Elternhaus sowie die Militärzeit in der Britischen Armee (1942-1946) haben Amichais literarisches Werk entscheidend geprägt. Seine Gedichte erinnern an Rilke und Wystan H. Auden, seine beiden großen europäischen Vorbilder. Der englische Lyriker Ted Hughes hat einmal über seinen israelischen Kollegen geschrieben, es sei bei ihm als ob der ganze geistige Schatz des jüdischen Volkes plötzlich in eine neue Währung umgemünzt werde. Amichais Sprache hat einen familiären Ton, sie ist persönlich, auch wenn sie gelegentlich aus den Tiefen des jüdischen Kultus und seiner mythisch-liturgischen Sprache schöpft. Auffälligstes Kennzeichen seiner Dichtung ist die einfache Form, der beiläufige Ton, mit denen Bilder und Metaphern zum Sprechen gebracht werden. Amichais späte Lyrik ist stark autobiographisch, indem sie persönliche Erlebnisse aus dem Alltag des Dichters verarbeitet. Auch die Sprache hat sich gegenüber den Anfängen ein wenig geändert. Der metaphernreiche Stil ist einem häufig nüchternen, wenig verbrämnten Ton gewichen, voller Nachdenklichkeit und mit Anflug von Trauer und Nostalgie in der Stimme, wie z. B. in dem Gedicht „Alle Generationen vor mir“, mit dem sich der Dichter in die lange Kette der jüdischen Geschichte einreihet: *„Ich bin über Vierzig. Es gibt Stellungen, für die man mich nicht nehmen würde / deshalb. Wäre ich in Auschwitz gewesen, man hätte mich gleich verbrannt. Das verpflichtet.“*

Amichai fühlt sich als Dichter verpflichtet, die Zeit zwar nicht anzuhalten, sie aber in Worten zu konservieren. So ähnelt der Dichter der Gestalt des jüdischen Vaters, die er in einem seiner Gedichte so beschreibt: „Ein Mann, vergangenheitsbefallen, zukunftskrank“.

Anat Feinberg

Shlomo Avineri, **Profile des Zionismus**. Die geistigen Ursprünge des Staates Israel. 17 Portraits. Aus dem Amerikanischen von Eileen Bayer, Perdita Schulz und Andreas Wirwalski. Christian Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998. 264 Seiten.

Shlomo Avineri ist einer der brilliantesten Köpfe der israelischen Linken. Seine eindrucksvolle Galerie der Vordenker des Zionismus bietet biographische, philosophische und politische Charakteristiken von Moses Hess, Jehuda Alkalai, Zwi Hirsch Kalischer, Peretz Smolenskin, Leon Pinsker, Eliezer Ben Jehuda, Theodor Herzl, Max Nordau, Achad Haam, Nachman Syrkin, Ber Borochow, Aaron David Gordon, Wladimir Jabotinsky, Raw Kook, David Ben Gurion. Über einige dieser Persönlichkeiten, wie z. B. Wladimir Jabotinsky (1880-1940) lagen noch keine deutschen Monographien vor (187-213). Dabei übt gerade dieser Ideologe der zionistischen Revisionisten in den letzten Jahrzehnten einen kaum zu überschätzenden Einfluß auf die israelische Politik aus. Mit dem Scharfblick des politischen Gegners, mit viel psychologischem Einfühlungsvermögen und analytischem Geschick zeichnet Avineri das Bild einer intellektuell überlegenen Persönlichkeit, die von Anfang an luzide den Untergang der europäisch-jüdischen Diaspora in einer „gemeinsam erfahrenen Bartholomäus-Nacht“ vorausgesehen hat und sich in seiner zionistischen Programmatik an dem „integrierenden Nationalismus“ des europäischen Faschismus orientierte. Avineri stellt seine Gemäldegalerie unter das Motto „*Zionismus als Revolution*“ und zeigt in jedem einzelnen Fall die radikal neuen Perspektiven der zionistischen Visionäre gegenüber den traditionellen jüdischen Anschauungen. Dabei bezieht er auch Denker wie Nachman Krochmal (1785-1840) mit ein, die nicht eigentlich Zionisten waren, aber der säkularen historischen und politischen Betrachtungsweise des Judentums Vorschub geleistet haben (29-37). Insgesamt stellt sich die zionistische Revolution als innere Säkularisierung des Judentums und Überwindung des Paria-daseins in der Diaspora dar (27). In vielen Fällen erscheint Zion zudem als Utopia für sozialistische Ideen europäischen Ursprungs. Durch die Produktivierung der Juden in Palästina sollte zugleich die überwiegende Zugehörigkeit des Diasporajudentums zur bürgerlichen Klasse überwunden und die wirtschaftliche Grundlage für einen eigenen Staat geschaffen werden. Die zionistischen Pioniere haben das häufig als Bekehrung und Revolution erlebt. Israel ist kein kolonialistisches oder imperialistisches Gebilde, sondern wohl der einzige erfolgreiche Arbeiter- und Bauernstaat geworden. Die sozialrevolu-

tionäre Komponente der Gründergenerationen tritt, wie Avineri in seinem Schlußwort ausführt, freilich mehr und mehr zurück und macht einer Dienstleistungs- und Konsumgesellschaft westlichen Zuschnitts Platz, deren Leben sich kaum von dem der Juden in der Diaspora unterscheidet. Avineri schließt mit einem Aufruf zur permanenten zionistischen Revolution: „Israel kann nur dann auf lange Sicht normatives Zentrum des Weltjudentums bleiben, wenn seine Gesellschaft sich weiterhin von der jüdischen Gesellschaft in der Diaspora unterscheidet. Der Kampf um die Bewahrung dieses Unterschieds wird weiterhin zentraler Aspekt der permanenten zionistischen Revolution bleiben müssen“ (254).

Daniel Krochmalnik

Norman A. Beck, **Mündiges Christentum im 21. Jahrhundert.** Die antijüdische Polemik des Neuen Testaments und ihre Überwindung. Institut Kirche und Judentum. Hrsg. von Peter von der Osten-Sacken. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Christoph Kock, Thomas Krapf und Christoph Münz. Berlin 1998. 448 Seiten.

Dieses Buch greift ein für das jüdisch-christliche Verständnis grundlegendes Thema auf und bewegt sich dabei vor allem in drei Dimensionen. 1) Es ist eine exegetische Arbeit, die eine umfangreiche *Bestandsaufnahme über die antijüdische Polemik* in allen Schriften des Neuen Testaments bietet. Es schlägt dafür einen großen Bogen von den paulinischen und den Paulus zugeschriebenen Schriften über die vier Evangelien zur Apostelgeschichte und zu den übrigen Schriften des NT. Dabei kommen die Perikopen und einzelnen Verse in den Blick, die eine mehr oder weniger scharfe Polemik gegen das Judentum enthalten. Aufschlußreich sind die vielen synoptischen Vergleiche. Hier findet man die bekannten judenpolemischen Texte, aber auch jene Stellen, die leicht der Aufmerksamkeit entgehen. Als judenfeindlichste Schrift wird die Apostelgeschichte ausgemacht. Insgesamt führt Beck die antijüdische Polemik auf drei Wurzeln zurück. Sie kommt aus der Christologie, aus einer Enterbungstheologie des Judentums und aus einem Hang zur Diffamierung. Beck trägt viele Gesichtspunkte zusammen, die zeigen, wie die Lehre der Judenverachtung entstanden ist. Aber er ist auch voller Zuversicht, daß diese Lehre innerhalb der Kirche überwunden werden kann. 2) *Pastoral und praktisch* orientiert zeigt es, wie mit dem erschreckenden Befund *in Liturgie und Verkündigung* umzugehen ist. Dazu schlägt der Autor eigene und eigenwillige Übersetzungen vor oder bietet Kommentierungen, die die notwendige Distanz von dieser Polemik sichtbar machen sollen. So sollen z. B. „Pharisäer

und Schriftgelehrte“ mit „einige religiöse Autoritäten, die Jesus bekämpften“ übersetzt werden. 3) Schließlich legt Beck *theologisch-systematische Überlegungen zu den Konsequenzen* vor, die für die christliche Lehre zu ziehen sind. Nach Beck dürfe das Neue Testament nicht nur eine Autorität für Christen sein, auch Christen stünde eine Autorität über das Neue Testament zu. Christen dürften solche Texte der Judenpolemik weder akzeptieren noch durch unhaltbare Interpretationen zu entschärfen suchen. Der Begriff der Inspiration sei neu zu fassen. Wer die Bibel für letztgültig, irrtumsfrei und unfehlbar ansehe, schreibe ihr göttliche Eigenschaften zu und betreibe daher Götzendienst. Ein solch statischer Begriff sei abzulehnen. Inspiration sei eher ein dynamisches Wechselspiel zwischen der Kirche und dem Text, in dem die Christen Gottes Anruf wahrnehmen, die beschädigte Welt wieder instandzusetzen. Erst wenn das Christentum einen solchen kreativen Umgang mit dem Neuen Testament praktiziere, werde es mündig und gewinne für das 21. Jahrhundert neues Vertrauen und neue Lebensfähigkeit. Es braucht nicht viel Phantasie, um sich vorzustellen, daß dieses theologische Konzept in den Kirchen auf harten Widerspruch stoßen wird. Man wird dem Autor vorwerfen, die Grundlagen zu zerstören, auf denen christliche Theologie beruhe. Aber auch die Kirchen werden sich damit auseinandersetzen müssen, wie sie die neutestamentlichen Schriften theologisch qualifizieren, die eine so breite anti-jüdische Polemik aufweisen, aus der im Laufe der Jahrhunderte die schlimmsten Katastrophen für das Judentum erwachsen sind. Werner Trutwin

Brevard S. Childs, **Die Theologie der einen Bibel**. Band 2. Aus dem Englischen von Christiane und Manfred Oeming. Herder, Freiburg 1996. 495 Seiten.

In seiner Summe biblischer Theologie wendet sich Childs den Themen einer ganzheitlichen christlichen Theologie der einen Bibel zu. *Die Identität Gottes*, so Childs, deckt ein breites und in sich widersprüchliches Spektrum menschlicher Erfahrungen ab, die aber alle diese Identität zu wahren versuchen. Die Erwählung Israels wird innerhalb des Nachdenkens über die Identität Gottes als Manifestation der Freiheit Gottes in Liebe interpretiert (Dtn 7,6 ff.). Die Frage nach Gottes Leiden und Leidensfähigkeit (Jes 63,9) ist die systematische Verbindung vom Ersten zum Neuen Testament über das rabbinische Judentum, vor allem für den Bereich der christologischen Bekenntnisformulierung. Die Aufgabe einer biblischen Theologie besteht laut Childs darin, das Glaubenszeugnis beider Testamente in ihrer theologischen Span-

nung zu reflektieren. Der eine Gott der Bibel ist demnach kein theologisches Konzept, sondern Wirklichkeit, Ereignis konkreter Gottesoffenbarung. *Gottes Schöpfung* ist deshalb auch keine sich selbst genügende Handlung, sondern zielt auf Befreiung, auf Erlösung des Kreatürlichen. Christologisch wird dieser Vorgang im Symbol der Neuschöpfung gedeutet. Beim Thema *Bund, Erwählung, Volk Gottes* geht es darum, Israels religiöses Wachstum in seinem authentischen historischen Wachstum zu rekonstruieren. Weil Gott sein Volk liebt, erwählt er es. Damit wird die Tendenz der Schöpfung verbunden, Erlösung für die ganze kreatürliche Welt zu bringen.

Das Neue Testament interpretiert Erwählung unter der universalen Perspektive, die Heiden in das Gottesvolk zu integrieren. Es entstand ein Volk Gottes mit zwei Teilen, mit einer je eigenen Berufung und Berufungsgeschichte. Nach Childs ist die *Christologie* (Kap. IV) das Kernstück der biblischen Theologie. Der ersttestamentliche Messianismus wird christologisch interpretiert und die Verheißung an die Davidsdynastie aktualisiert. Gott hat mit Israel einen Bund geschlossen, der nie gekündigt wurde, er bewegt sich immer noch um der Erlösung willen auf Israel zu. *Versöhnung mit Gott* (V) legt Childs sehr weiträumig aus: Sühne, Opfer, Vergebung, Erlösung, Rechtfertigung, Gerechtigkeit als gemeinschaftstreues Verhalten, aber über institutionalisierte Beziehungen hinausgehend. Der ersttestamentliche Begriff der Gerechtigkeit wird neutestamentlich um die Konnotation Gerechtigkeit als Gabe und als Forderung zugleich erweitert. Childs *Definition von Gesetz* (VI) umfaßt Strukturelemente der geschaffenen Ordnung des Kosmos, aber auch die Erfahrungswirklichkeit menschlicher Existenz. Im Ersten Testament ist der Gehorsam gegenüber der Weisung zu beachten, um den Bund zu bewahren, wobei das Gesetz zur Grundlage für die Identität Israels als dem einen Volk wurde. Im rabbinischen Judentum werden Bund, Weisung und Weisungsgehorsam unauflöslich miteinander verbunden, so daß Glaube nicht unabhängig von der Weisung existieren kann. Zum Thema *Der alte und der neue Mensch* (VII) entwickelt die Anthropologie der beiden Testamente kein neues Vokabular, jedoch wird in beiden Bibelteilen die Wirklichkeit des sündigen Menschen herausgestellt. Dessen Gottebenbildlichkeit geht auch durch den ‚Sündenfall‘ nicht verloren. Menschsein heißt deswegen auch, Verantwortung vor Gott zu übernehmen. *Glaube* (VIII) gründet im Ersten Testament immer auf vergangenen Heilsereignissen, die jedoch Gottes zukünftige Zuwendung erwarten. Im rabbinischen Judentum ist Glaube die Treue zu Gott und das Vertrauen auf die Tora als Lebensweisung. Nach Paulus besteht

Glaube in der Annahme des Evangeliums und in der Vereinigung mit dem lebendigen Christus. In Kap. IX, *Die Königsherrschaft Gottes*, arbeitet Childs die Spannung zwischen der Institution Kirche und der biblischen Verkündigung kontrastreich heraus, was folgerichtig zur *Gestaltung des gehorsamen Lebens* (X) führt (Ethik). Der Bibeltext wird zu einem Impuls für die christliche Lebensgestaltung, der die alttestamentlichen Lebensweisungen integriert. Childs setzt sich auch mit einer ganzheitlichen Lesart der christlichen Bibel auseinander, wobei das NT keine lineare Fortsetzung des Alten Testaments darstelle und das Alte nicht zum Neuen hin tendiere: die Einheit der beiden Testamente ist nicht literarisch, sondern theologisch zu suchen. In seiner Argumentation und in seiner Offenheit fordert Childs auf, an dieser noch zu entwickelnden Art biblischer Theologie weiterzuarbeiten. Das Buch stellt ein unentbehrliches Mittel im innerchristlichen und jüdisch-christlichen Diskurs dar.

Wilhelm Schwendemann

Hans Erler/Ernst Ludwig Ehrlich/Ludger Heid (Hg.), **„Meinetwegen ist die Welt erschaffen.“** Das intellektuelle Vermächtnis des deutschsprachigen Judentums. 58 Porträts. Campus Verlag, Frankfurt/Main 1997. 554 Seiten.

Ausgehend von einer Gedenktagung der Konrad-Adenauer-Stiftung 1995 entstand das Projekt dieses schönen Werkes. In fast sechzig Porträts jüdischer Persönlichkeiten dieses Jahrhunderts wird ein großer Bogen gespannt. Je nach Biographie, Naturell, Begabung, beruflicher Position, politischem, kulturellem, religiösem Engagement entstand jeweils ein bedeutender und unverzichtbarer Beitrag jüdischer Zeitgenossen der deutschsprachigen Bevölkerung. Das Buch zieht Bilanz zum jüdisch-deutschen Kulturerbe, das – an der Schwelle in ein neues, hoffentlich friedlicheres und humaneres Jahrtausend – für alle Interessierten in meist knappen Lebensbildern dargeboten wird. Freilich ist es auch der Grundtenor dieses Werkes, daß diese Epoche des deutschen Judentums zu Ende ist, gewaltsam zu Ende gebracht in einer dämonischen Explosion des Bösen innerhalb eines Kulturvolkes. Die Herausgeber haben jedoch die Hoffnung, daß der Reichtum der ideologiekritischen Analysen, Theoriebildungen und Lösungsangebote jener hochinnovativen intellektuellen Jüdischheit der Menschheit erhalten bleiben kann, um einer Wiederholung solcher Menschheitskatastrophen wirksam vorzubeugen.

Die Einzelporträts sind in thematischen Gruppen zusammengefaßt, welche folgende Themenbereiche abdecken: Religion und Aufklärung, Erkenntnistheorie und konkrete Utopie, Sozialpsychologie und aufrechter Gang, Sozial-

forschung und nicht-autoritäre Humanität, die verfaßte Freiheit, Konkurrenz und utopische Vernunft, wider die Banalität des Bösen. Jedes Problemfeld wird durch ein umfangreiches Eröffnungsporträt zu Martin Buber, Karl R. Popper, Erich Fromm, Theodor W. Adorno, Hugo Preuß, Franz Oppenheim, Hannah Arendt eingeführt und charakterisiert. Es sind in diesem Werk alle großen Namen vertreten, natürlich auch die ganze tiefenpsychologische und soziologische sowie kulturphilosophische Garde, mit einem beachtlichen Prozentsatz von Frauen (z. B. H. Arendt, Jeanne Hersch, Margarete Susman, Melanie Klein). Die Einzeldarstellung verbindet jeweils den biographischen Hintergrund mit der intellektuellen Entfaltung, den kulturellen Spitzenleistungen und ihren literarischen Werken. Auf diese Weise entsteht in bedeutsamer und durchwegs auch tragischer Gegenbeleuchtung eine andere Art deutscher Kulturgeschichte, zumal sehr viele Persönlichkeiten sich längst als assimiliert verstanden und oft erst durch die antisemitisch-nazistische Aggression sich auch ihrer (religiösen) jüdischen Wurzeln besannen. Man muß den Herausgebern danken für dieses beeindruckende und gehaltvolle Werk.

Robert Oberforcher

Carl Erras, **Der Darlehner Elieser Jakobsohn Welsch**. Dick Verlag, Straubing 1995. 128 Seiten.

Ende des 19. Jahrhunderts verläßt der junge Talmudschüler Elieser sein jüdisches Städtel, um in Prag seinen Traum zu erfüllen. Er will Medizin studieren und Arzt werden, gerät jedoch sofort in die antisemitischen Fänge seiner Mitstudenten. Es nützt ihm nichts, daß er seine Schläfenlocken abschneidet und neue Kleider anzieht, er bleibt der „jüdische Knoflfresser“. Nach einem Fechtduell, das er nur schwer verletzt überlebt, beendet er sein Studium und gibt sich in die Obhut eines jüdischen Pfandleihers, der ihn zum Alleinerben seines Geschäftes macht. Er lernt dieses Geschäft mit der gleichen Intensität, wie er früher die Heiligen Schriften und später die medizinischen Bücher studierte. Unterschwellig bleibt jedoch sein Wunsch nach Rache an denen, die ihn aus der Universität vertrieben haben. Seine Stunde kommt, nachdem der alte Pfandleiher gestorben war. Ein ehemaliger Mitstudent betritt das Geschäft, um Verlängerung für seinen Kredit zu erbitten. Elieser bleibt hart. Die Folge: Der Student erschießt sich aus Verzweiflung. Erst später erfährt Elieser: Dieser Student war der einzige, der ihn verteidigt hatte. Diese Erfahrung ist ihm eine Lehre. Er beendet Haß und Rachsucht und versucht durch Barmherzigkeit gerade gegenüber Studenten, seinen Fehler wieder gut zu machen.

Und er hat Erfolg. Am Ende seines Lebens ist er ein wohlhabender und geschätzter Mann. Bei seinem Begräbnis sind sich alle – Juden wie Christen – einig, „daß mit Elieser Welsch, zumindest hier in Prag, auch der Streit zwischen Christen und Juden zu Grabe getragen wurde“.

Der Tod Eliesers fällt zusammen mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges, und die Erzählung schließt mit dem Ausblick auf das Kommende: „Doch da traten in vielen böhmischen Kleinstädten Kerle in Militärkappen und Militärblusen auf, mit Hacken und Drahtscheren über der Schulter, wie sie an der Front zum Durchtrennen der Drahtverhaue benutzt wurden. Mit diesen schnitten sie sachkundig die eiligst heruntergelassenen Rolläden vor den jüdischen Geschäften durch, mit den Äxten schlugen sie die Scheiben ein und plünderten anschließend die Regale ... Die Übeltäter wurden, falls man sie faßte, verurteilt, aber die Drahtzieher im Hintergrund gingen straffrei aus. Und niemand machte sich große Mühe, nach ihnen zu fahnden.“

Dem bayrischen Autor Carl Erras, der im Ruhestand die Schriftstellerei entdeckt hat, ist mit seiner Geschichte über den Darlehner Welsch mehr als eine großartige Erzählung gelungen. Es ist ein ausgezeichnete Einblick in das jüdische Leben vor dem Ersten Weltkrieg, vor allem in das jüdische Leben in der Stadt Prag: „das goldene, das dreieinige, dreigeteilte Prag, an dem Böhmen, Juden und Deutsche ihren Anteil hatten“. Und es ist der gelungene Versuch eines Christen, das Judentum zu verstehen und jene antijüdischen Tendenzen aufzudecken, die zur nationalsozialistischen Massenvernichtung geführt haben und noch heute immer wieder aufkeimen.

Herbert Winklehner

Johann Ludwig Ewald, **Ideen über die nöthige Organisation der Israeliten in Christlichen Staaten**. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger. Exempla philosemitica 1. Manutius Verlag, Heidelberg 1999. 160 Seiten.

Der evangelische Theologe, Pädagoge und Publizist Johann Ludwig Ewald (1748-1822) gehört zu den zu Unrecht vergessenen Gestalten der Aufklärungszeit. Aufgrund dessen hat der Heidelberger Kirchenhistoriker Johann Anselm Steiger mit seiner 1996 erschienenen Habilitationsschrift über Ewald die „*Rettung eines theologischen Zeitgenossen*“ (Untertitel) in Angriff genommen. In diesem Sinne legt Steiger jetzt die Neuedition von Ewalds Verteidigungsschrift für das Judentum von 1816 vor und hebt damit eine durch ihre Leidenschaft, ihre politische und historische Sachkundigkeit und vor al-

lem durch ihr theologisches Argumentationsniveau bestechende Quelle aus dem Meer der Vergessenheit. Ewald wendet sich mit dieser Schrift gegen die zeitgenössische christlich-nationalistische Judenhetze, die in der Zeit der Restauration nach dem Ende der sog. Befreiungskriege und des Wiener Kongresses aufkam. Seine Gegner in dieser literarischen Fehde sind der Historiker Friedrich Rühs und der Philosoph Jakob Friedrich Fries, die die These vertreten, daß der Staat von seinem Wesen her christlich-germanisch sei. Demzufolge könne nur ein Jude, der Christ geworden sei, auch deutsche Bürgerrechte erhalten. Die völlige Konversion und Assimilation der Juden gelte es folglich zu erreichen. Fries geht sogar so weit, die Ausrottung des s. E. unheilbar verderbten Judentums „mit Stumpf und Stiel“ zu fordern. Ewald reagiert auf die Schriften der beiden Judenhasser. Seine Argumentation bewegt sich dabei auf zwei Ebenen. Auf der einen Seite schließt er sich der aufgeklärt-liberalen Position von Christian Wilhelm von Dohm an, der die bürgerliche Gleichberechtigung der Juden ausgehend von den allgemeinen Menschenrechten fordert. Auf der anderen Seite geht Ewald deutlich über von Dohm hinaus, indem er die Judenemanzipation dezidiert theologisch begründet. Während von Dohm für die Juden Partei ergreift, weil sie Menschen sind, setzt sich Ewald für die Juden ein, weil er sich als Christ in einer heilsgeschichtlichen Verbindung mit den Juden sieht: *„Von dieser Nation gieng bekanntlich, alle Religiösität aus, die diesen Namen verdient, weil in ihr die Lehre von dem einzigen Gott erhalten und auf andere Nationen verbreitet wurde, ohne die kein Zutraun zur Gottheit, keine Dankbarkeit und keine Folgsamkeit gegen Gott, möglich ist“* (18 f.). Im Unterschied zu den liberalen Vertretern der Judenemanzipation, die das Judentum von einem aufgeklärt-vernünftigen Standpunkt aus für überholt und rückständig halten und von einer zunehmenden Bildung der Juden deren Assimilation an den Geist der Aufklärung erwarten, geht es Ewald gerade darum, das Judentum in seinen Wurzeln zu stärken. Er untermauert seine positive Sicht der jüdischen Tradition durch eine Fülle von Belegen aus der Tora, dem Talmud, der Mischne Tora, aber auch aus Lehrbüchern von zeitgenössischen jüdischen Pädagogen wie Michael Hess, Joseph Johlson und Moses Philippon.

Die originäre Position Ewalds im Gegenüber zu reaktionären Judenhassern und liberalen Judenemanzipatoren zeigt sich auch darin, wie er das Verhältnis der beiden Religionsgemeinschaften zueinander beschreibt. Den theologischen Streit zwischen Judentum und Christentum um die Wahrheitsfrage gilt es laut Ewald bis zum Jüngsten Tag auszuhalten. Er sei weder durch Judenmission noch durch vernünftig-deistische „Religionsmengerei“ aufzulösen.

Während die einen das in Joh 6,44 formulierte neutestamentliche Toleranzprinzip mißachteten (*es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater*), folgten die anderen einem theologischen Indifferentismus, der auf der Basis einer Vernunftreligion einen Scheindialog führe, der weder der christlichen noch der jüdischen Tradition gerecht werde.

Steiger legt mit dieser Schrift Ewalds den ersten Band der neugegründeten Reihe „*Exempla philosemitica*“ vor, deren Ziel es ist, „neuezeitliche Zeugnisse christlichen Einstehens für das Volk Israel erneut zugänglich zu machen, die fähig sind, zu veranschaulichen, daß die jüdisch-christliche Verständigung im letzten halben Jahrhundert auf eine Vorgeschichte zurückblicken darf, die – kritisch gesichtet – zur eigenen Standortbestimmung beitragen kann“ (139). Was den ersten Band dieser Reihe angeht, darf dieses Ziel als erreicht gelten. Die Stimme Ewalds darf im jüdisch-christlichen Dialoges nicht außer acht gelassen werden.

Niels Back

Gabriele Grunden, **Fremde Freiheit**. Jüdische Stimmen als Herausforderung an den Logos christlicher Theologie. Lit Verlag, Münster 1996. xii und 251 Seiten.

Die Arbeit will herausfinden, „wie eine heutige christliche Gottesrede bestimmt sein muß, wenn sie den ... antijüdischen Triumphalismus nicht ... reformulieren will“ (2). Dazu vergegenwärtigt sie zunächst die jüdische Denktadition, die zwangsläufig immer schon von der Auseinandersetzung mit dem Christentum bestimmt ist. In einem ersten Teil werden jüdische Darstellungen Jesu und der Entwicklung des Urchristentums vorgestellt: Joseph Klausners *Jesus von Nazareth* und *Von Jesus zu Paulus*, David Flussers Studien zu Jesus, Martin Bubers Unterscheidung zwischen jüdischer (und jesuanischer) Emuna und (paulinisch-christlicher) Pistis sowie Schalom Ben-Chorins Überlegungen zu Jesus und Paulus. Der zweite Teil versucht, anhand jüdischer Philosophen des 20. Jahrhunderts (Hermann Cohen, Franz Rosenzweig und Emmanuel Lévinas) die Denkfigur des jüdischen Logos genauer zu konturieren. In einem kontrastierenden Vorspann werden die antijüdische Selbstkonstitution des Christentums kurz beschrieben und moderne christliche Autoren (Pannenberg, Kasper und Kessler) auf die Fortexistenz antijüdischer Klischees hin untersucht. Der letzte Teil möchte aufzeigen, wie eine christliche Theologie aussehen könnte, die das Gespräch mit dem Judentum

selbstkritisch und produktiv aufgenommen hat. Es werden drei Ansätze skizziert: die transzendentalphilosophisch orientierte Theologie Thomas Pröppers, eine Analogie zwischen jüdischer und christlicher Theologie mit Hilfe des Vergleichs zwischen Tora und inkarniertem Logos und, drittens, die anamnetische Vernunft im Sinne von Johann B. Metz. Als Ergebnis wird festgehalten: christliche Theologie habe Israel als unaufhebbar Erstberufenen, den jüdischen Glauben als gleichberechtigten Weg zum Heil zu respektieren; ihnen gegenüber sei ein Missionsanspruch unsinnig.

Das zentrale Anliegen des Buches ist es, die „bleibende Angewiesenheit christlicher Theologie auf die jüdische Tradition“ herauszustellen, ohne „sie als ‚Ergänzung‘, als Akzidens zur Vervollständigung christlicher Identität zu vereinnahmen“ (229). Grunden fordert eine „grundlegende Falsifikation und Revision christlicher Theologie“ (93). Was aber bleibt übrig, wenn man etwas „grundlegend falsifiziert“ hat? Ist der Autorin hier ein Lapsus unterlaufen, oder ist ihr letztlich die christliche Theologie insgesamt in ihrer Existenzberechtigung fraglich? Man muß dem jüdischen wie dem christlichen Dialogpartner das Recht auf die Überzeugung von der Gültigkeit des eigenen Glaubens einräumen. Wenn man dies anerkennt, wird man auf Rechthabenwollen, gar missionieren, leicht verzichten können. Emphatisch beharrt Grunden auf der Einmaligkeit „der Stimme Israels in der gesamten Geistesgeschichte“ (228 u. ö.). Schwierig wird diese Aussage, wenn sie exklusiv gedacht ist und andere Religionen zur negativen Kontrastfolie werden. Einen abrahamitischen Absolutismus, wie er aus manchen Formulierungen Grundens wohl erschlossen werden kann, darf es aber nicht geben.

Horst Gorbauch

Dagmar Henze/Claudia Janssen, **Antijudaismus im Neuen Testament?** Grundlagen für die Arbeit mit biblischen Texten. Mit einem Vorwort von Luise Schottroff. Kaiser Taschenbuch 149, Gütersloh 1997. 175 Seiten.

„Sind die Juden schuld am Tod Jesu?“ so fragte das Emnid-Institut 1992 – mit dem Ergebnis, daß fast 40 % der Befragten erklärten: „Schuldig“. Nur etwa 25 % sprachen die Juden frei. Bei treuen Kirchgängern stimmten 60 % der Katholiken und 48 % der Protestanten der Schuldthese zu.

Die acht Autorinnen verstehen es, das komplexe Phänomen „Antijudaismus“, das jüdische Gelehrte geradezu für eine „Geisteskrankheit“ halten, so darzulegen, daß auch „Kirchgänger“ spüren, wie tief die eingefleischten Ressentiments, die Klischees und Stereotypen sitzen. In Text und Tradition spüren sie

dem Antijudaismus nach, zeigen die verhängnisvolle Wirkungsgeschichte dessen auf, was, ausgehend von Texten des Neuen Testaments, durch die Jahrhunderte an Feindseligkeiten transportiert wurde: in Kirchen und Schulen, in Hörsälen und an Stammtischen. Luise Schottroff schreibt im Vorwort: „Der christliche Antijudaismus hat seit Mitte des 2. Jahrhunderts die christliche Bibelauslegung und ganz besonders die Auslegung des Neuen Testaments geprägt. Er hat im 20. Jahrhundert dazu beigetragen, daß das deutsche Volk seinen Antijudaismus und Antisemitismus in die Tat umsetzte. Der christliche Antijudaismus hat den Weg von Millionen jüdischer Menschen nach Auschwitz und in die vielen Mordlager mit bereitet ... Die eingeschliffenen Gewohnheiten der Bibellektüre sitzen tief in meiner Generation, aber auch ebenso noch in der heutigen jungen Generation“ (7). Übersichtlich strukturiert, hält das Buch, was es verspricht: Grundlagen anzubieten für eine selbst- und kirchenkritische Arbeit an neutestamentlichen Texten. Elf herausragende Abschnitte werden auf „antijudaistische Stereotypen“ hin untersucht und ausgelegt.

Im Hintergrund steht die Frage: Können Christen nach der Schoa noch unkritisch mit neutestamentlichen Texten umgehen? Im Kapitel „Sind die Juden schuld am Tod Jesu?“ heißt es treffend: „Aus heutiger christlicher Perspektive bringt die schlichte, unkommentierte Wiederholung neutestamentlicher Texte, die eine besondere jüdische Schuld anklagen, einen christlichen Antijudaismus zum Ausdruck, den die Texte zu ihrer Entstehungszeit noch nicht vertraten. Die Geschichte des christlichen Antijudaismus und Antisemitismus ist in der Wiederholung der Texte präsent, wenn diese Geschichte nicht aufgearbeitet und kritisiert wird“ (73). Die Autorinnen unterscheiden zwischen Texten, die antijüdisch ausgelegt werden können und Texten, die eo ipso antijüdisch sind.

Die Verfasserinnen erliegen nicht der Gefahr, den neutestamentlichen Antijudaismus als theologische Entgleisungen zu verniedlichen oder ihn nur historisch oder gar rein psychologisch zu erklären. Antijudaismus ist das Gift, das ein Volk in unserem Jahrhundert fast vollständig ausgelöscht hat. Gefragt ist eine neue „Theologie aus der Umkehr“ heraus, die die „Umkehr mit den Füßen“, von der ein Franz Rosenzweig sprach, impliziert. Es gilt, eine Israel zugewandte Theologie zu formulieren, in der die antijüdischen Gedanken kommentiert und historisch-kritisch hinterfragt werden. Es ist möglich, christliche Identität so zu bestimmen, daß Christen „weder das Judentum diffamieren, noch bestehende Differenzen zwischen der jüdischen und der christlichen Religion verwischen“ (11). Die Autorinnen versuchen, im Blick

auf das Neue Testament umzusetzen, was bereits 1973 die französischen Bischöfe prägnant formuliert haben: „Es ist vordringlich, daß die Christen definitiv aufhören, sich die Juden nach Klischees vorzustellen, die jahrhundertelange Aggressivität geformt hat; merzen wir für immer die eines ehrlichen Menschen und um so mehr eines Christen unwürdigen karikaturistischen Vorstellungen aus und bekämpfen wir sie mit Entschlossenheit.“

Dieter Krabbe

Viktor Klemperer, **Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten**. Tagebücher 1933-1945. 2 Bände. Aufbau-Verlag, Berlin 1995. 763 und 928 Seiten.

Ein hoch gefeiertes Buch! Zu Recht? Das wäre hier zu untersuchen. Sicher ist: das Buch kommt dem Mitteilungswert nach mindestens zwanzig Jahre zu spät, der allgemeinen Akzeptanz nach wohl zur rechten Zeit. Neue relevante Erkenntnisse über den NS-Staat und seine Schrecken für die deutschen Juden bietet es nicht. Den Hauptteil der „Tagebücher“ bildet – mit Wiederholungen bis zum Überdruß – das Psychogramm eines Graphomanen. Die egozentrischen Betrachtungen in einen Zusammenhang zu bringen, der ihnen nicht zusteht, ist unredlich, jedoch nicht die Schuld des Diaristen, sondern der Herausgeber und Bearbeiter.

Der Titel des Werks ist bereits irreführend, denn er suggeriert, daß nur über die zwölf Jahre des „Tausendjährigen Reiches“ Tagebuch geführt wurde. Doch Klemperer schreibt schon seit seinem sechzehnten Lebensjahr an seinen Tagebüchern. Er legt nicht vor einer höheren Instanz Zeugnis ab, er spricht für sich über sich, über seine Befindlichkeiten und das, was man eben seinem Tagebuch anvertraut. Er nimmt sich selber so wichtig, daß er diese Notizen für sein „curriculum vitae“ verwenden will. Dazu bedarf es auch der Erwähnung der äußeren Lebensumstände, doch die Welt spielt nur am Rande eine Rolle. Er hatte ja nie die Absicht, die Tagebücher zu veröffentlichen und damit Zeugnis abzulegen. Er übergab sie erst am Ende seines Lebens der Sächsischen Landesbibliothek in Dresden, wo sie Martin Walser 1989 entdeckte.

Ein einziges Mal schreibt Klemperer: „Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten.“ Liest man seine Ergüsse genau, dann bezeugt dieser Satz beispielhaft seine egozentrische Selbstüberschätzung. Peinlich zu lesen sind die fehlerhaften gespreizten französischen und italienischen Floskeln, bekennt er doch selbst, daß er nicht auswandern und sein Brot eventuell als Sprachlehrer verdienen könne, weil er, der Romanist, französisch weder sprechen noch schreiben und nur in Deutschland leben könne, weil er in seinem Fach „nur aus

deutscher Sicht und auf Deutsch Kolleg halten kann“. Das berühmte Kürzel LTI für „LINGUA TERTII IMPERII“ (Sprache des Dritten Reiches) beruht auf Bildungsstolz; „... schöne, gelehrte Abkürzung für lingua tertii imperii, künftig zu benützen!“ und ist keine Tarnung, wie es seine Apologeten gern hätten. Er verwendet weder das Kürzel noch den lateinischen für den deutschen Ausdruck konsequent. Hätte er tarnen wollen, hätte er zuerst die Namen seiner Leidensgenossen und der paar tapferen arischen Freunde kodieren müssen, um sie nicht in Gefahr zu bringen. Im Zusammenhang mit LTI schreibt er dem NS-Sprachgebrauch auch Wörter zu, die er selber schon Jahre vorher benützte. Oft interpretiert er die inkriminierten Wörter philologisch auch falsch und will nicht wahrhaben, daß sich Sprache verändert. Was nicht in sein traditionalistisch bildungsbürgerliches Deutsch paßt, schreibt er vielfach dem „unkultivierten“ Amerika zu, was nicht „deutsch“ ist, ist suspekt. Wiederholt betont er: „Ich bin nur deutsch“, „entartete Kunst ist magenumdrehend und undeutsch“.

Sein Judentum ist ihm peinlich, und er verachtet die „geldgierigen Ostjuden“, die eigentlich schuld am Antisemitismus seien. Seine Konversion zum Protestantismus geschieht aus opportunistischen Gründen. Nach Kriegsende nähert er sich der jüdischen Kultusgemeinde, denn jetzt verspricht Jude-Sein Bevorzugung. Später liebäugelt er noch mit dem Katholizismus. Was immer ihm Stellung und Ansehen bringen könnte, dem verschreibt er sich. Nach dem Einmarsch der Amerikaner pocht er bei den Besatzern auf sein Judentum und seine ehemalige Stellung als „Professor“. Er rühmt sich auch der Verwandtschaft mit dem bekannten Dirigenten Otto Klemperer, mit dem er aber keine Verbindung hatte.

Über seine wissenschaftliche Arbeit hält Klemperer fest: „Es ist erstaunlich, mit wie begrenzten geistigen Fähigkeiten ich meine Laufbahn gemacht habe (ebenso erstaunlich mit wie wenig Fachwissen).“ Der Historiker und Philologe Klemperer notiert zu Martin Buber: „Bubers ‚Chassidismus‘, seine Einleitung über jüdische Mystik machen mich förmlich krank. Dunkelste Verschwellenheit“ (145, II); über Franz Rosenzweig: „Er vaut nicht die aufgewendete peine und Zeit“ (552, II). „Hugo von Hofmannsthal ist mir zu künstlich und preziös“ (416, II). Filme mit Zarah Leander findet er aber „tiefempfunden“. Sein körperliches Befinden wird hypochondrisch registriert. Er hat entsetzlich Angst, an seinen Herzbeschwerden zu sterben, doch kein Arzt erkennt einen objektiven Befund; Klemperer wird immerhin 79 Jahre alt. Daß sein Leben mit seiner Ehefrau Eva mühsam ist, deren Schreikrämpfe und

Depressionen er täglich notiert, glaubt man ihm gern, besonders da er den ganzen Haushalt besorgen muß, inklusive Katzenkistchen säubern, weil Eva den ganzen Tag im Bett liegt und anscheinend nicht gerne Hausarbeit macht. Zudem muß er ihr von morgens früh bis abends spät Trivialliteratur vorlesen. Dazu bemerkt er einmal, daß er „Wilhelm Meister“ nie gelesen habe, was vielleicht ein Bildungsmanko sei. All das mag hingehen, doch sein Verhalten gegenüber seinen jüdischen Leidensgenossen ist abstoßend. Er berichtet, daß er, obwohl durch seine arische Ehefrau in allem privilegiert, aus den Küchen und Zimmern der „Judenhäuser“, in die die Juden zusammengepferrt waren, bei jeder sich bietenden Gelegenheit rarste Dinge wie Zucker, eine Kartoffel oder Zwiebel stiehlt. So ist auch sein erster Gedanke, wenn wieder einer der Juden ins KZ kommt oder ermordet wird: da kann ich wieder zu Rationierungsmarken kommen! Das ist gewiß nicht schön, aber menschlich und vielleicht für einen Psychologen verständlich. Als „Zeugnis“ für die Nazizeit ist es belanglos und trägt nichts zur Erkenntnis oder zur Vermeidung der Wiederholung der Katastrophe bei. Bezeichnenderweise ist Dirschauers Buch auch im Psycho-sozial-Verlag erschienen.

In der An- und Einleitung zu den Tagebüchern befaßt sich Johannes Dirschauer eingehend mit Klemperers Herkunft, dem Verhältnis zu seinen älteren, erfolgreichen Brüdern, der wechselvollen Schul- und Berufsausbildung, dem nicht ausgetragenen Vater-Sohn-Konflikt, der ebenso chaotischen wie freudlosen Ehe mit seiner psychisch instabilen, frustrierten und anspruchsvollen Frau Eva. Klemperers Sprachgemisch wird als Zeichen von Gelehrsamkeit beurteilt und psychologisierend erklärt. Doch auch Dirschauer wundert sich über Klemperers Opportunismus und Hypochondrie. Der bereits unter NS-Herrschaft und trotz akutestem Geldmangel durchgeboxte Hausbau, sein Fahrunterricht und Autokauf werden als ‚mutige Tat‘ beurteilt. Klemperers moralisierende Kritik an dem „geschminkten“ weiblichen amerikanischen Militärpersonal und dem gar nicht preußisch disziplinierten Umgang der Sieger untereinander oder den Ärger darüber, daß diese besser zu essen haben als sie, die innerdeutschen Flüchtlinge, übergeht Dirschauer. Das sind wohl Zeugnisse, aber nicht im Sinne des Buchtitels. Natürlich kommen auch die jeweils neuen Judengesetze und Verordnungen zur Sprache, freilich nicht so häufig, wie seine und Evas Launen. Wirklichen Zeugnischarakter haben die Eintragungen nicht. Kurz nach Kriegsende hätten sie wahrscheinlich zum besseren Verständnis und zur Aufklärung über die NS-Zeit beitragen können. Dazu hätte es allerdings in der DDR eines coming-out und eventuell der

Rechenschaft gegenüber den Überlebenden bedurft und nicht des vordringlichen Strebens, möglichst schnell wieder „Professor“ zu werden.

Heute irritieren die Tagebücher nur. Doch noch mehr stört das Lob der Apologeten, die es nicht wagen, Berichte von Juden genau und kritisch zu werten aus Angst, sich dem Vorwurf des Antisemitismus auszusetzen oder weil es einfach „in“ ist, in jeder jüdischen Literatur Bedeutendes zu finden. Cui bono? Philosemitismus kann schädlicher sein als offener Antisemitismus, weil er Bevorzugung bedeutet und diese wiederum zu Neid und Mißgunst führt. Wenn diese Tagebücher schon veröffentlicht werden mußten, wäre oberstes Gebot gewesen: „kürzen, kürzen, kürzen!“ Haben die Rezensenten wirklich alle 1700 Seiten gelesen und ihr literarisches Urteil unterdrückt?

Eva Auf der Maur

Lars Rensmann, **Kritische Theorie über den Antisemitismus**. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität. Argument-Verlag, Berlin/Hamburg 1998. 386 Seiten.

Lars Rensmann rekonstruiert in seiner Monographie die Antisemitismusanalysen des inneren Kreises der „Frankfurter Schule“ – Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Marvin Löwenthal – im Horizont einer Hermeneutik der Aktualisierung. Die „Kritische Theorie“ sei anderen Deutungen des Antisemitismus nach wie vor überlegen. Die gegenwärtigen Diskurse blieben hinter der Schärfe und Weite ihrer Gesellschaftskritik zurück. Der Autor stellt damit einen Theoriebestand als innovativ hin, der faktisch auf breiter Fläche in die Geistes- und Sozialwissenschaften Eingang gefunden hat. Der autoritäre Charakter, die soziale Paranoia, die Vergesellschaftung des Vorurteils – diese und weitere Elemente der „Kritischen Theorie“ haben eine Erfolgsgeschichte hinter sich, die es unmöglich macht, sie für gegenstandslos zu erklären. Auch die Deutung des Antisemitismus im Rahmen einer universalen Theorie der modernen Welt, die mit der Aufklärung ihr Gegenteil hervorbringt, zählt längst zum intellektuellen Gemeingut. Das Kapitel *Kritisch-theoretische Studien über den modernen Antisemitismus* (38-229) ist eine synthetisierte Quersumme der „Kritischen Theorie“ unter dem Aspekt der Antisemitismusdeutung. „Die Studie setzt sich zum Ziel, auf der Grundlage der Auseinandersetzung mit der Kritischen Theorie eine theoretisch reflektierte Analyse gegenwärtig bedeutsamer Formen und Motivationen des Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland vorzubereiten“ (10). Die Konturen dieses Unternehmens werden in dem Kapitel „Kritisch-theoreti-

sche Studien über den sekundären Antisemitismus“ (231-335) sichtbar. Im Anschluß an Adorno ist sekundärer Antisemitismus definiert als „Motivationskomplex neuerer Judenfeindlichkeit, der sich nicht trotz, sondern wegen Auschwitz erstellt“ (231).

Wer die Prämissen des Autors zum „Post-Holocaust-Antisemitismus“ nicht in der von ihm verfochtenen theoretischen Rigidität teilt, wird seine Analysen als verzerrt empfinden. Gefangen in der Theorie von den entsubjektivierenden Folgelasten moderner Vergesellschaftung muß nach Rensmanns Ansicht auch die „Post-Holocaust-Gesellschaft“ jene Stigmata zeigen, welche die Holocaust-Gesellschaft zum Verbrechen trieben: nunmehr in den Formen des „sekundären Antisemitismus“ (Verdrängung, Relativierung, Erinnerungsabwehr u. a.). Die Konklusionen sind weitreichend. Wer in der Bundesrepublik den „sekundären Antisemitismus“ als gesellschaftliches Randphänomen ansehe, betreibe Verharmlosung. Solange jene Gesellschaftsordnung bestehe, deren Kritik in der „Kritischen Theorie“ betrieben werde, bleibe der Schoß des Antisemitismus fruchtbar. Erinnerungsverweigerung sei „kein Problem eines marginalen Rechtsradikalismus. Sie ist integrierter Teil der gesellschaftlichen ‚Mitte‘ so sehr wie der Zentren staatlicher Gewalt“ (335). Die Aufstülpfung der „Kritischen Theorie“ bekommt der vielschichtigen Wirklichkeit in der Bundesrepublik Deutschland nicht gut. Wer nicht dem Deutungspfad Rensmanns folgt, vermag vor seinem Urteil schwer zu bestehen. Nur schade, daß er Analysen des Antisemitismus von Historikern wie Shulamit Volkov und Michael A. Meyer nicht erwähnt.

Kurt Nowak

Clemens Thoma/Simon Lauer, **Die Gleichnisse der Rabbinen**. Erster Teil. Pesiqta deRav Kahana (PesK). Einleitung, Übersetzung, Parallelen, Kommentar, Texte. Judaica et Christiana Band 10. Peter Lang Verlag, Bern 1986. 430 Seiten. – Dieselben: **Die Gleichnisse der Rabbinen**. Zweiter Teil. Von der Entstehung der Welt bis zum Tod Abrahams. Bereschit Rabba 1-63. Einleitung, Übersetzung mit Kommentar, Texte. Judaica et Christiana Band 13. Peter Lang Verlag, Bern 1991. 426 Seiten.

Vor beinahe 100 Jahren widmeten Paul Fiebig und Ignaz Ziegler als erste ihre Aufmerksamkeit den rabbinischen Gleichnissen. Trotzdem dauerte es noch manches Jahrzehnt, bis diese Literaturgattung von der Wissenschaft entdeckt wurde. Die Herausgeber gehören zu den ersten, die rabbinische Gleichnisse systematisch erfaßt, analysiert und kommentiert haben. Die Pesiqta deRav

Kahana ist ein homiletischer Midrasch zu den Bibellesungen der Feste und der besonderen Schabbate. Er umfaßt 28 Kapitel und 9 Anhänge. Darin verteilt finden sich 133 Gleichnisse. Das Gleichnis macht also einen wesentlichen Teil des Textes aus und ist es schon deshalb wert, als eigene Literaturgattung betrachtet zu werden. Die Herausgeber haben es sich zum Ziel gesetzt, sämtliche rabbinischen Gleichnisse (Schätzungen schwanken zwischen 500 bis 1400) in einer „wissenschaftlich fundierten Übersetzung, samt Parallelen, mit text- und formkritischem, philologischem, historischem und theologischem Kommentar herauszugeben“ (12). Entsprechend diesem ehrgeizigen Ziel umfaßt die vorliegende Ausgabe u. a. literaturtheoretische Überlegungen (19-34), Gruppierungen (thematische Analysen) der Gleichnisse (35-42), Hinweise zu den Ursprüngen der Gattung (43-55) sowie einen Abriß der Forschungsgeschichte (66-77). Den Hauptteil nehmen Übersetzung und Kommentar der 133 Gleichnisse ein (83-336). Anschließend wird der hebräisch-aramäische Text geboten (339-367) sowie Quellenangaben (367-384) und etliche Register (385-430). Entsprechend der Gliederung der Gleichnisse in „Maschal“ (Bildebene) und „Nimschal“ (Offenbarungsebene) (23), sind die Gleichnisse zweispaltig dargestellt. Nach Angabe von Parallelstellen nennen die Herausgeber die „Veranlassung“ des Gleichnisses: Bibelverse, welche der Gleichniserzähler erläutern wollte. Danach folgt kleingedruckt der „Chiddusch“. Der Begriff Chiddusch (Neues) wird von den Herausgebern aus der rabbinischen Literatur aufgegriffen und dieser hebräischen Literaturgattung entsprechend anstelle von „Pointe“, „disclosure“ etc. verwendet. Dies ist einerseits hilfreich, auf der anderen Seite auch problematisch, da diese vorangestellte Interpretation eigene Deutungsansätze der Leser/innen beeinflusst. Dazu kommt, daß der Chiddusch nicht immer direkt greifbar ist, und der Text dann nur eine vage Inhaltsangabe bietet, – was die Herausgeber aber erkannt haben (22). Der Kommentar umfaßt je nach Gleichnis Ko- und Kontext, Hinweise auf den Sitz im Leben, die Liturgie oder Motivparallelen im Neuen Testament.

Der zweite Band (für Bd. 3 vgl. FrRu 4[1997]278-280) enthält 158 Gleichnisse aus dem großen Midraschwerk Bereschit Rabba, dem Auslegungsmidrasch zum Buch Genesis (hebr. Bereschit). Die Gleichnisse werden auch hier zweispaltig geboten (33-320), gefolgt von den Texten in der Originalsprache (321-350), Quellenangaben (351-362) und hinreichenden Registern (363-426). In Ergänzung zum ersten Band wird hier in der Einleitung die metamorphorische und offenbarungsgeschichtliche Welt der Gleichniserzähler näher beleuchtet (17-24). Dem Königsgleichnis – in über hundert Gleichnissen kommt

ein König vor – wird besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Auf der methodischen Ebene wird der Begriff Chiddusch weiterentwickelt. In Anlehnung an die neuere Sprachforschung wird der Chiddusch gelegentlich in „Pivot“ und „Pointe“ (29) oder in „focus“ und „frame“ (30) auseinandergefaltet. Während das erste Begriffspaar einen allgemein verständlichen, weisheitlichen Satz als Ausgangslage und dessen Zuspitzung oder Verbiegung als Kern des Gleichnisses umschreibt, wird mit focus und frame der Rahmen und der Brennpunkt von Gleichnissen umschrieben, bei welchen kein Pivot vorhanden ist, oder schwer zu finden ist. In diesem Band wurde auf die den Lesefluß störende Transliteration verzichtet. Die hebräischen Begriffe werden entsprechend ihrer Aussprache der deutschen Schreibweise angeglichen. Beide Gleichnissammlungen sind eine gute Ausgangslage für verschiedene Einzeldisziplinen und für weitere Gleichnisforschung. Die so dargestellten und interpretierten Gleichnisse bieten auch eine verständliche Darstellung für Laien.

Olivia Franz-Klauser

Leni Yahil, **Die Schoah**. Überlebenskampf und Vernichtung der europäischen Juden. Aus dem Amerikanischen von H. Jochen Bußmann. Luchterhand, München 1998. 1056 Seiten.

„Als ich mit dem ‚Buch der Tränen‘ beschäftigt war, habe ich manchmal wie ein Kind geweint. Ich zitterte am ganzen Körper. Und es kam vor, daß ich vor Zorn gezwungen war, die Arbeit zu unterbrechen...“ Diese Erfahrung des Historikers Schimon Bernfeld bei der Niederschrift der Martyriumsgeschichte des jüdischen Lebens könnte sich auch auf dieses Werk beziehen. Was hier zusammengetragen und verdichtet ist an (un)menschlicher Erlebens- und Leidensgeschichte, dem kann keine Besprechung auch nur andeutungsweise gerecht werden. Daß die deutsche Übersetzung dieser wohl bedeutendsten Gesamtdarstellung des nationalsozialistischen Judenmordes erst mit elfjähriger Verspätung erscheint – anderswo ist sie längst historisches Standardwerk –, ist mit der Schwierigkeit der Materie und der Komplexheit der Recherchen etc. nur unzureichend erklärt. Aber vielleicht ist auch hier hintergründig die List der Geschichte am Werk, denn gegenwärtig ist der Boden ungleich günstiger für die Aufnahme dieses Werkes als vor zehn Jahren.

Die hier vorgelegte monumentale Geschichte der Schoa liefert eine Gesamtübersicht über den Verlauf der nationalsozialistischen Judenverfolgung, die

mit Hitlers Machtergreifung einsetzte und dann parallel zur allgemeinen politischen und militärischen Entwicklung des Zweiten Weltkrieges stufenweise zur sogenannten „Endlösung“ führte. Die Radikalisierung antijüdischer Maßnahmen wird detailliert nachgezeichnet. Zugleich aber stellt die Autorin das Handeln der Juden in seiner ganzen Komplexität und Tragik als einen Kampf ums Überleben dar. Neben der Chronologie der Ereignisse liefert Leni Yahil als Ergebnis einer 25jährigen Forschungsarbeit exemplarische Einblicke in den spezifischen Charakter der jüdischen Gemeinden in den verschiedenen europäischen Ländern und spannt dabei den Bogen vom Aufstieg der NSDAP bis zur Befreiung der Konzentrationslager. Von einem „normalen“ Werk der Geschichtsschreibung unterscheidet sich dieses Buch dadurch, daß nicht Lebensverhältnisse aufgezeigt werden „die vom Tod begleitet werden“, sondern „Todesverhältnisse beschreiben, die sich in den Kulissen des Lebens abspielen“ (34). Der Massenmord an Menschen wird dargestellt vor dem Hintergrund ihres Kampfes um das Überleben, allerdings nicht so, „daß die Ereignisse sich im Zuge einer eindeutigen Rollenverteilung entwickelten, wonach die Deutschen die Subjekte des Handelns und die Juden dessen Objekte waren“. Eine von Yahils Absichten war es, „uns von der Vorstellung zu befreien, die Juden seien in den Tod gegangen ‚wie die Schafe zur Schlachtbank‘. Dieses Stereotyp entstand infolge der ausgeklügelten Verfolgungs- und Täuschungstechniken der Nationalsozialisten. Seine weite Verbreitung stellt eine Fortsetzung der nazistischen Diffamierung von Juden dar, ein später Triumph Hitlers, für den Juden minderwertig, feige und ohne Ehrgefühl waren“ (38).

Gerade weil Leni Yahil als Bürgerin des Staates Israel Zugang zu den Quellen in hebräischer und jiddischer Sprache hatte, reduziert sich bei ihr jüdische Geschichte nicht auf die Ideologie des Antisemitismus; vielmehr gehört dazu auch der unter schrecklichsten Umständen fortwirkende Überlebenswille der Juden. Was für sie am Ende zählt, ist nicht der Antisemitismus, sondern das Überleben des jüdischen Volkes zu allen Zeiten – auch in der Schoa. Darin liegt Hoffnung auch im Weiterwirken der unheilvollen alternativen Gengentypen Rassismus und Antisemitismus. Auschwitz ist kein Symbol, auch nicht nur ein Ort, sondern eine Wirklichkeit: etwas, „wo der Mensch für den Menschen zu etwas wurde, was noch keine Sprache der Welt definiert hat“ (J. Platek, zit. 888). Das der Bibel entlehnte hebräische Wort „Schoa“ bezeichnet ein Geschehen, für das die Sprachen der Welt keine Bezeichnung haben.

Wieland Zademach

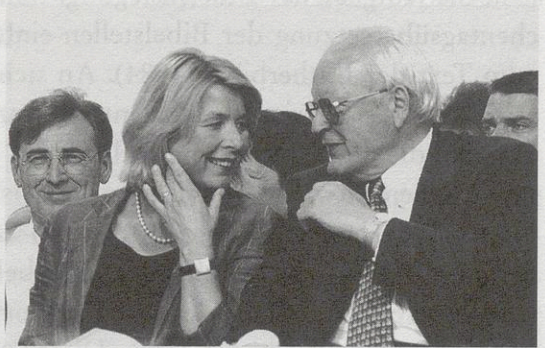
„Ihr seid das Salz der Erde“ (Mt 5,13)

28. Deutscher Evangelischer Kirchentag in Stuttgart (16.-20. Juni 1999)

Alwin Renker/Elisabeth Weidinger

Der 28. Deutsche Evangelische Kirchentag in Stuttgart wurde am Mittwoch, den 16. Juni 1999 um 18.00 Uhr auf dem Schloßplatz von der Kirchentagspräsidentin *Barbara Rinke* eröffnet. Ehrengäste waren der amtierende Bundespräsident *Roman Herzog*, der Ministerpräsident von Baden-Württemberg *Erwin Teufel* und Landesbischof *Eberhard Renz*. Sie standen einer nach vielen Zehntausenden zählenden Schar von Kirchentagsteilnehmer/innen gegenüber. Grußworte sprachen u. a. der Oberbürgermeister von Stuttgart, *Dr. Wolfgang Schuster*, und *Weihbischof Johannes Kreidler*, Bischofsvikar der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

Ein fünf Meter hoher Salzberg (400 t) sollte das Motto des Kirchentags versinnbildlichen und handgreiflich machen, bzw. in kleinen Portionen zum Mitnehmen ermöglichen. Das schmucke violette Kirchentagsband mit dem Jerusalemer Kreuz (in den vier Ecken eines großen Kreuzes jeweils noch ein kleines) ließ die Stuttgarter in den überfüllten U- und S-Bahnen, in den Bussen und auf den Straßen und Plätzen ihre Gäste mühelos erkennen. Die 96 514 Dauerteilnehmer, mit den Tagesgästen zusammen etwa 150 000, wären allein schon wegen ihres Alters aufgefallen: 20 Prozent unter 20 Jahren und 40 Prozent bis 40 Jahren, die übrigen bildeten die ältere Generation mit einem hohen Anteil an Frauen. Auch zahlreiche ausländische Gäste und Teilnehmer hatten sich eingefunden. Erwähnung verdienen die 25 000 Helfer/innen und Ordner/innen, auffallend freundlich in der Pfadfinder/-innen-Kluft.



Kirchentagspräsidentin Barbara Rinke und der amtierende Bundespräsident Roman Herzog bei der Eröffnung des 28. Deutschen Evangelischen Kirchentags in Stuttgart. Foto: dpa

Die Mammut-Veranstaltung hatte neben Innenstadt-Lokalen drei große Zentren: das Messe-Zentrum Killesberg, den Cannstatter Wasen mit drei Großzelten und einem Verpflegungzelt sowie die Schleyer-Halle und das Gottlieb-Daimler-Stadion, das Stuttgarter Fußball-Stadion.

Der Geist von Stuttgart tat sich in seiner Spannweite bei der Predigt von Landesbischof Eberhard Renz auf, als er daran erinnerte, daß nur von Jesus Christus unsere Kraft komme, das Salz dieser Erde zu sein, und in der frohen Gestimmtheit der Mitfeiernden, die manchmal fast wie in einem Open-air-Festival auf die spirituellen Impulse reagierten. Die alles unterfangende Technomusik trug hier wie bei allen nachfolgenden großen Veranstaltungen ihren Teil dazu bei. Schließlich wollte der Kirchentag als Fest auch einen musikalischen wie kulinarischen Anreiz bieten.

Der thematische Faden für die drei Tage schlang sich um die Bereiche: *Zukunft des Glaubens, Zukunft des Menschen, Zukunft der Gesellschaft.*

Vor aller Vortrags- oder Podiumsarbeit an diesen Tagen geschah Bibelarbeit. In der Konsequenz und Breite ist diese Bibelarbeit, die jeden Morgen viele Menschen anzog, ein Spezifikum des Evangelischen Kirchentags. Nicht allein ordinierte Theologinnen und Theologen, Bischöfe und Professoren, sondern und gerade Personen aus Politik und Gesellschaft sowie Künstler übernahmen die Aufgabe der Bibelauslegung. Man hatte sich dazu eigens eine Kirchentagsübersetzung der Bibelstellen einfallen lassen in Gegenüberstellung zum Text der Lutherbibel (1984). An sich dürfte das Unternehmen legitim sein und für ein christliches Laientreffen angemessen. Ob allerdings die neue Version, die den Gottesnamen „der Herr“ mit „Adonai“ wiedergibt, sich in den Kirchengemeinden einbürgern wird, ist abzuwarten.

Neben den Themenbereichen 1-3 (s. o.) kam der Bereich „*Lebendige Liturgie*“ zu stehen. Korrespondierend zur Bibelarbeit begann man mit Morgengebeten und evangelischen Messen bzw. Gottesdiensten am Anfang und schloß mit Gebeten am Ende des Tages. Dieser weitläufige Bereich umfaßte neben manch anderem Bibelarbeit (Bibelkirche, Ökumenische Bibelwerkstatt), Bibliodrama, Bläserdienste, Einladung zum Glauben (Brennpunkt Gemeinde), Zentrum für Familie und Partnerschaft, Beat- und Kirchenmusik, Meditation/Gebet und offenes Singen.

Ein herausragendes Ereignis war am Freitag abend in knapp 200 Gemeinden in und um Stuttgart das Feierabendmahl. Im Vorfeld hatte es heftigen Streit gegeben wegen der Symbole anderer Religionen, die der Liturgieentwurf für das Feierabendmahl vorsah. In den pietistisch geprägten Gemeinden, aber

auch in vielen anderen, wurde der Entwurf verändert: Die christliche Abendmahlsfeier müsse eindeutig sein. Hingegen fühlten sich in der feministisch-theologischen Basisfakultät die „zwölf heutigen Jüngerinnen“, darunter eine Katholikin, von den traditionellen Gottesdiensten nicht angesprochen. Aus dem Sättigungsmahl, das Jesus mit seinen Jüngern gefeiert habe, sei im Laufe der Geschichte ein von Männern verwaltetes Sakrament geworden; daß im Mittelpunkt des Abendmahls das Sühnopfer steht, sei ein Fehler. Äpfel und Käse beim Abendmahl?

Parallel zum Bereich „Lebendige Liturgie“ waren weitere wichtige Angebote die *Zentren der Begegnung und Beratung* (z. B. psychologische Beratung und Seelsorge) sowie zahlreiche Treffpunkte und Gute-Nacht-Kirchen. Bei den „*Kommunikativen Treffpunkten*“ ging es um jede Art von Musik und Theater. Der analog zu den drei Themenbereichen gegliederte „*Markt der Möglichkeiten*“ hatte 20 000 bis 50 000 Besucher täglich. Die „Marktbereich-Veranstaltungen“ boten Vorträge, Diskussionen und Aktionen. Der christlich-jüdische Dialog war mit der Thematik „*Christentum im Dialog – Juden und Christen*“ sowie mit „*Messiaserwartungen im Judentum und Christentum*“ präsent. In derselben Halle fand auch der Dialog zwischen Muslimen und Christen statt. Die Anwesenheit der Gruppe „*Evangeliumsdienst für Israel e. V.*“ (edi) als Gegenposition zur Judenmissions-Debatte (s. u.), hatte bereits im Vorfeld des Kirchentags zu Spannungen geführt.

Frieden für Europa

Die internen Interessen der Kirche waren mit der Veranstaltung zur Frage nach *Krieg und Frieden* überschritten. Das Treffen sollte „die kirchliche Friedensarbeit aus ihrem Dornröschenschlaf wecken und ihr neuen Schub verleihen“. Im Rahmen der Themen „Frieden für Europa“ und „Was steht auf der Tagesordnung für ein friedliches Europa?“ hielt der amtierende Botschafter des Staates Israel in Bonn, *Avi Primor*, ein nachdenklich/optimistisches Referat zum nahöstlichen Friedensprozeß. Verteidigungsminister *Rudolf Scharping* (SPD), der den Nato-Einsatz im Kosovo mit dem Verweis auf 72 mißachtete UN-Resolutionen zwischen 1991 und 1998 und auf das klägliche Versagen der UN-Schutztruppen beim Massaker in Srebrenica verteidigte, wurde nicht nur mit allerdings überwältigender Zustimmung, sondern auch mit dem Ruf „Mörder“ bedacht. Gegen die – wenn auch behutsam vorgebrachte – Kritik des Generalsekretärs des Ökumenischen Weltkirchenrats,

Prof. Dr. Konrad Raiser, Genf, Waffen seien kein legitimes Mittel der Menschenrechtspolitik und die Straffaktion gegen Milosevic sei gegen ein ganzes Land gerichtet gewesen und stünde auch völkerrechtlich auf wackeligen Füßen, wandte sich nicht nur Scharping, sondern auch der CDU-Bundestagsabgeordnete *Dr. Friedbert Pflüger*. Der Nato-Einsatz sei die Antwort auf einen tatsächlichen Notstand gewesen, dem anders nicht hätte abgeholfen werden können.

„Erlaßjahr 2000“

Die Kampagne „Erlaßjahr 2000“ mit ihrer Botschaft an den Weltwirtschaftsgipfel der G8-Staaten reihte sich erfolgreich in die übrigen Aktivitäten aus den Schuldner-Ländern ein. Siebzehn Millionen Unterschriften wurden von *Erzbischof Oscar Rodriguez Maradiaga*, Honduras, den in Köln tagenden Länderchefs überreicht. Letztere versprachen einen zumindest teilweisen Schuldenerlaß zu gewähren. Der Kirchentag war unter dem Stichwort „Globalisierung“ einer Frage von viel umfassenderer Tragweite nachgegangen, nämlich der mörderischen Weltordnung am Beispiel „Hunger in der Welt“, „Gewinner und Verlierer der Globalisierung“, u. a. m. Die Frage nach der Rolle der Kirchen in der Globalisierung wurde in einem Referat von *Konrad Raiser* mit folgender Podiumsdiskussion aufgegriffen. Der frühere Entwicklungsminister *Erhard Eppler* (SPD) lobte den Kölner Erlaß-Beschluß vor mehr als zehntausend Teilnehmern bei einer Parallel-Veranstaltung auf dem Stuttgarter Schloßplatz. An der Kundgebung zum Thema Schuldenerlaß beteiligte sich auch die Friedensnobelpreisträgerin *Rigoberta Menchu*, Guatemala. Die evangelische Theologin *Prof. Dr. Dorothee Sölle*, Hamburg, verwies auf das Alte Testament und seine Antwort auf die Fragen, die aus reinem Gewinnstreben und ökonomischer Machtkonzentration entstehen.

Das Projekt „Weltethos“, für das sich *Hans Küng* seit neun Jahren einsetzt, wurde von ihm selbst vertreten. Küngs Vision ist die Versöhnung der Religionen durch eine Einigung auf gemeinsame ethische Standards. „Nur ein Weltethos rettet den Globus.“

Nein zur Judenmission

Vertreter der „Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag“ haben zusammen mit etwa 1000 Teilnehmerinnen und Teilnehmern nach heftigem Streit im Vorfeld eine Resolution verabschie-

det, die ein klares Nein zur christlichen Mission unter Juden ausspricht. Die Auseinandersetzung wurde auf jüdischer Seite von *Prof. Dr. Micha Brumlik*, Frankfurt, und auf christlicher Seite von *Prof. Dr. Klaus Wengst*, Bochum, geführt. In Referaten und Diskussion kam man zum Ergebnis, daß die unseligen Zwangsbekehrungen von Juden durch Christen, von wenigen Andershandelnden wie z. B. Papst Gregor I. (Ende des 6. Jh.) und Philipp Jakob Spener (1635-1705) abgesehen, nicht im Sinn eines christlichen Freiheitsverständnisses waren. Der Hinweis auf die judenchristlichen Anfänge bzw. die dortige Mission der Kirche verfange in der Distanz zu heute nicht. Wengst leistete eine exakte Paulus-Exegese (Römerbrief), aus der resultierte, daß Paulus zwar beklagte, daß „vom Evangelium her gesehen, (sie) Feinde Gottes (sind), aber von ihrer Erwählung her gesehen sind sie von Gott geliebt ... unwi-

derrufflich“ (vgl. Röm 11,28 f.). An diesem „zwar ... aber“ hat sich heutige Erkenntnis über die Heilsbedürftigkeit der Juden aus christlicher Perspektive zu orientieren. Juden stehen bereits im Heil. Christliche Mission kann sich deshalb nur den nichtchristlichen Völkern (Heiden-Völker) und, so *Landesrabbiner Dr. Joel Berger*, Stuttgart, „den Abtrünnigen aus den eigenen Reihen“ zuwenden. Mit auf dem Podium der von *Prof. Dr. Martin Stöhr*, Bad Vilbel, moderierten Veranstaltung waren auch Oberkirchenrat *Heiner Küenzlen*, Stuttgart, und *Meinhard Tenné*, Vorstandssprecher der Israelitischen Religionsgemeinschaft in Württemberg.



Diskussionsrunde „Nein zur Judenmission“ mit K. Wengst, M. Tenné, H. Küenzlen und M. Stöhr (von l. n. r.). Foto: epd.

Jüdisch-christlicher Dialog

Im „Lehrhaus Judentum für Christen“, wie eine Reihe von Veranstaltungen benannt wurde, eröffnete *Dr. Edna Brocke*, Leiterin der Alten Synagoge in Essen, die Reihe „Bibelarbeit“. Fortgesetzt wurde sie von *Prof. Dr. Frank Crüsemann*, Bielefeld, und *Rabbiner Prof. Jonathan Magonet*, London. In

einer dreiteiligen Vortragsfolge referierten *Prof. Dr. Rolf Rendtorff*, Heidelberg, zum Thema „Das Jüdische am Christentum“ und *Dr. Channa Safrai*, Jerusalem, über „Beten und Gebet im Judentum“. *Edna Brocke* und *Prof. Dr. Hans Peter Schwöbel*, Mannheim, behandelten das wichtige Thema „Deutschland – normal nach Auschwitz?“. Mehr auf Praxis ausgerichtet war das Thema „Wie lesen Juden die Bibel?“, vorgestellt von *Samy Dzialoszynski*, Straßburg, und *J. Magonet*. Dem Kennenlernen jüdischen Glaubenslebens in Schule und Gemeinde widmeten sich der bekannte Religionsdidaktiker *Prof. Dr. Ingo Baldermann*, Siegen, *Pfr. Helmut Ruppel* und die Lehrerin *Ingrid Schmidt* (beide Berlin). Oberkirchenrat i. R. *Dr. Hans Maaß*, Karlsruhe, referierte zum Streitthema „Judenmission – ein christlicher Irrweg!“ Aktuelle Probleme der deutschen jüdischen Jugend, thematisiert mit dem Stichwort „Zu Hause, keine Heimat?“ sowie die Bioethikdiskussion aus jüdischer Sicht, dargelegt von *Rabbiner Dr. Israel M. Levinger*, Basel, und das Angebot von *Marta* und *Dan Rubinstein*, Zürich, zu Reflexionen über Biblische Symbolik und Symbolgeschichten, rundeten die Fülle der Themen im „Lehrhaus“ ab. Veranstaltungsleiter von „Lehrhaus Judentum für Christen“ war der im christlich-jüdischen Dialog bekannte Schuldekan *Albrecht Lohrbächer*, Weinheim, der auch zum Thema „Deutschland – normal nach Auschwitz?“ referierte. In einem anderen Zusammenhang, aber durchaus im Sinn der Förderung des christlich-jüdischen Dialogs, ist die von *Prof. Dr. Jürgen Ebach*, Bochum, für den Kirchentag besorgte Auswahl von biblischen und rabbinischen Texten zum Thema „Er kommt zu richten den Erdkreis mit Gerechtigkeit“ (Ps 98,9) zu erwähnen.

Der Freiburger Rundbrief und der Koordinierungsrat der Deutschen Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit waren mit einem gemeinsamen Informationsstand vertreten.

Ausblick

Über den 28. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Stuttgart mit seinen rund 2300 Veranstaltungen konnte hier nur nach ausgewählten Gesichtspunkten berichtet werden. Die besprochenen „Reiz-Themen“ fanden auch ein entsprechendes Echo in der Tagespresse, was freilich nicht das alleinige Kriterium für ihre Bedeutsamkeit ist. Viele wichtige Vorgänge und Ereignisse auf dem Kirchentag bleiben nur den Zeugen und Mitfeiernden im Bewußtsein.

Die politische Prominenz aus Bonn/Berlin nahm aktiv an Veranstaltungen teil. Der Vorsitzende der katholischen Deutschen Bischofskonferenz, *Bischof*

Prof. Dr. Karl Lehmann, Mainz, predigte auf dem Kirchentag mit der gleichen Selbstverständlichkeit und Akzeptanz, mit der auch der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Prof. Dr. Hans Joachim Meyer*, Dresden, sich engagierte. Der „Generationenknick“ war zwar sichtbar, doch glänzten nach wie vor die altbewährten Kirchentagsmänner und -frauen, wie z. B. *Dr. Heinz Zahrnt* und *Pfr. Dr. Jörg Zink*, und u. a. die Professorinnen *Dr. Dorothee Sölle*, *Dr. Luise Schottroff* und *Dr. Elisabeth Moltmann-Wendel*. Vertreter der theologischen Fakultäten in Tübingen, u. a. die Professoren *Jürgen Moltmann*, *Eberhard Jüngel*, und Heidelberg, *Klaus Berger* und *Gerd Theissen*, traten eher behutsam in Erscheinung. Der Ratsvorsitzende der Ev. Kirche in Deutschland, Präses *Manfred Kock*, Düsseldorf, war bemüht, über den Rissen im Gefüge der Evangelischen Kirche es nicht zum Bruch kommen zu lassen.

Der Schlußgottesdienst mit einem festlichen Abendmahl am Sonntag und mit mehr als 100 000 Teilnehmern im Gottlieb-Daimler-Stadion entfaltete sich zu einem großartigen Zeugnis des Glaubens. Die Predigt von Superintendentin *Gertraud Knoll*, Eisenstadt/Österreich, über Mt 6,10, und das Wort der Kirchentagspräsidentin *Barbara Rinke*, zeugten von der Entwicklung im Amtsverständnis in der evangelischen Kirche, eine Entwicklung, die in der designierten Bischöfin und noch amtierenden Generalsekretärin des Evangelischen Kirchentags, *Dr. Margot Käßmann* ihre Bestätigung findet.

Abschließend lud Kirchenpräsident *Prof. Dr. Peter Steinacker*, Darmstadt, zum 29. Evangelischen Kirchentag im Jahre 2001 nach Frankfurt ein.

In memoriam

Dr. Geoffrey Wigoder (1922-1999)

Ich schreibe über Dr. Wigoder nicht in seiner Eigenschaft als Chefredaktor des monumentalen Werkes der „Encyclopaedia Judaica“, sondern als Mitglied verschiedener Gremien der christlich-jüdischen Zusammenarbeit in Israel, vor allem als jahrelanges Mitglied und Vertreter Israels im „International Catholic-Jewish Liaison Committee“, dessen letzter Vorsitzender er war. Neben seiner Tätigkeit als Chefredaktor der „Encyclopaedia“ war er vor allem im „Institute of Contemporary Jewry“ der Hebräischen Universität in Jerusalem aktiv. Geoffrey Wigoders Arbeit als Vertreter Israels im genannten „Liaison Committee“ – seit 1971 das offizielle Organ, wo Juden mit dem Vatikan zu-

sammen Fragen gemeinsamen Interesses diskutieren – war von besonderer Bedeutung. Geoffrey Wigoder war hier der geeignete Mann, um die Interessen Israels, aber auch des Judentums im allgemeinen zu vertreten. Ihn zeichnete nicht nur ein erstaunliches Sachwissen aus, sondern auch ein Auftreten, das niemanden verletzte und dennoch deutlich werden ließ, worum es ihm ging. In seiner vornehmen Zurückhaltung aber gleichwohl sachlichen Art und seinem klaren Denken ist er für dieses Gremium unersetzlich, zumal er auch keine politische jüdische Organisation vertrat, sondern die jüdischen Menschen seines Landes, das keinen besseren Vertreter hätte finden können. Gerade in einem Moment, wo diese jüdisch-katholische Organisation aus vielfältigen Gründen in einer Krise ist, fehlt ein Mann wie Geoffrey Wigoder. Wir alle werden ihn vermissen. Seine Verdienste um das christlich-jüdische Verhältnis in Israel und vor allem im „International Catholic-Jewish Liaison Committee“ sind groß. Es gibt jetzt wohl kaum jemanden, der ihn ersetzen könnte.

Wir gedenken seiner in Trauer, Wehmut und zugleich Dankbarkeit für das, was er uns als Menschen und der ihm anvertrauten Sache gegeben hat.

Ernst Ludwig Ehrlich

Schalom Ben-Chorin (1919-1999)

Die wohl am häufigsten von christlichen Theologen und Dialogikern zitierten Sätze von Schalom Ben-Chorin lauten: *„Jesus ist für mich der ewige Bruder, nicht nur der Menschenbruder, sondern mein jüdischer Bruder. Ich spüre seine brüderliche Hand, die mich faßt, damit ich ihm nachfolge. Es ist nicht die Hand des Messias, diese mit den Wundmalen gezeichnete Hand. Es ist bestimmt keine göttliche, sondern eine menschliche Hand, in deren Linien das tiefste Leiden eingegraben ist ... Sein bedingungsloser Glaube, das schlechthinige Vertrauen auf Gott, den Vater, die Bereitschaft, sich ganz unter den Willen Gottes zu demütigen, das ist die Haltung, die uns in Jesus vorgelebt wird und die uns – Juden und Christen – verbinden kann: Der Glaube Jesu einigt uns, aber der Glaube an Jesus trennt uns“* (aus: „Bruder Jesus“, 1967, 12).

Schalom Ben-Chorin hat sich sehr gut in den Juden Jesus und in die neutestamentliche Szenerie hineingefühlt. Für ihn war Jesus ein „Erzmärtyrer“ bzw. ein „Prototyp, der das jüdische Leidensschicksal verkörpert“. Daher ist Jesus in seinen Augen „eine zentrale Gestalt der jüdischen Geschichte“. Ben-Chorin unterstützte auch die von anderen jüdischen Forschern erhobene Forderung, es müsse „ein Prozeß der Heimholung Jesu in das jüdische Volk“ beginnen.

Der am 20. Juli 1913 in München geborene Schalom Ben-Chorin (ursprünglich Fritz Rosenthal) emigrierte (nach einer Verhaftung durch die Gestapo) 1935 nach Palästina. Einundzwanzig Jahre später kehrte er besuchsweise nach Deutschland zurück. Er habe sich damals in München „wie ein Toter auf Urlaub“ gefühlt. Seitdem trat er in Europa häufig als religiöser Journalist, Dialogiker, liberaler Rabbiner, Zionist und charismatischer Referent auf. Sein reiches literarisches Werk hat besonders das Christentum in jüdischer Optik zum Inhalt. Ben-Chorin arbeitete sich – ursprünglich unter starkem Einfluß von Martin Buber und Franz Rosenzweig – zu einem begrifflich und inhaltlich treffsicheren jüdischen Theologen empor. Seine wichtigsten Werke sind (neben dem schon erwähnten „Bruder Jesus“): „Paulus“ (1970) und „Betendes Judentum“ (1980).

Im „Freiburger Rundbrief“ publizierte Schalom Ben-Chorin ab Mitte der 50er Jahre bis kurz vor seinem Tod in fast jedem Jahrgang Beiträge und Rezensionen. Er wurde vielfach geehrt, u. a. erhielt er 1959 den Leo-Baeck-Preis des Zentralrates der Juden in Deutschland, 1982 die Buber-Rosenzweig-Medaille des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, und zu seinem 80. Geburtstag zeichnete ihn die Kath.-Theologische Fakultät der Universität Köln mit der Ehrendoktorwürde aus.

Vielleicht noch wichtiger als seine schriftlichen Werke war sein Auftreten bei Vorträgen und Diskussionen. Er konnte faszinieren. Sooft ich ihn in Jerusalem besuchte, war er von ziemlich vielen Verehrern und Verehrerinnen umgeben. Wenn er in der Schweiz auftrat, kamen Leute zum Vortrag, bei denen ich nie ein jüdisch-christliches Engagement vermutet hätte.

Das Geheimnis der Faszination von Schalom Ben-Chorin lag hauptsächlich in seinem Bestehen darauf, daß Jesus, Paulus und das Christentum nur vom Judentum her wirklich zu verstehen seien. Es lag aber auch darin, daß Schalom Ben-Chorin, von der Basis bis zum Kopf, ein Apostel der Verständigung zwischen Judentum und Christentum war.

Clemens Thoma

David Daube (1908-1999)

David Daube war ein persönlicher Freund der Gründerin des Freiburger Rundbriefs, Dr. Gertrud Luckner. Selbst bereits 1936 vor der Verfolgung nach England geflohen – nur fünf Jahre nach seiner Promotion in Göttingen –, schätzte Daube ihren Einsatz für die verfolgte jüdische Bevölkerung.

Der am 8. Februar 1908 in Freiburg geborene Rechtshistoriker stammte aus einer jüdisch-orthodoxen Familie. Als Schüler des Berthold-Gymnasiums studierte er neben dem Talmud auch Griechisch und Latein, später Literatur und Musik in Paris und Rechtswissenschaft in Göttingen und Freiburg. Seine weitere akademische Laufbahn führte ihn nach Cambridge (1938-1951), Aberdeen (1951-1955), Oxford (1955-1970) und schließlich an die Berkeley School of Law an der Universität von Kalifornien (1970-1981). Von 1966-1978 hatte er eine Gast- und später eine Honorarprofessur an der Universität Konstanz. Neben seinem Fachgebiet (römisches und biblisches Recht) befaßte er sich mit jüdischer, römischer und christlicher Literatur. Zur ersteren zählte er auch die Schriften des Neuen Testaments, dessen hervorragender Kenner er war. Mit seinen zahlreichen Werken hat er auch den christlich-jüdischen Dialog im Freiburger Rundbrief bereichert (vgl. FrRu XXXI[1979]59 ff., „*Typologie im Werk des Flavius Josephus*“, und die Rezensionen seiner Bücher „*Limitations of Self-Sacrifice in Jewish Law and Tradition*“, FrRu XXI[1969]132, und „*Collaboration with Tyranny in Rabbinic Law*“, FrRu XVIII[1966]125). Von bleibendem Wert sind auch die letzten beiden in Konstanz erschienenen Werke „*Gewaltloser Frauenwiderstand im Altertum*“ und „*Das Alte Testament im Neuen aus jüdischer Sicht*“. Professor Daube ist am 24. Februar 1999 in Kalifornien gestorben. Elisabeth Weidinger

Notizen

Gerhart Riegner, Genf, Ehrenpräsident des Jüdischen Weltkongresses (WJC), hatte als erster die während des Zweiten Weltkriegs maßgeblichen Politiker auf die systematische Ermordung der Juden durch die Nazis aufmerksam gemacht. Seine Aufrufe waren lange ungehört geblieben. Für seine später anerkannten Verdienste wurde er am 12. Mai 1999 anlässlich der 94. Delegiertenversammlung des Schweizer Israelitischen Gemeindebundes (SIG) **mit einem Eintrag ins „Goldene Buch des SIG“ geehrt**. In seiner Dankesrede gab er seiner Hoffnung

Ausdruck, seine Bemühungen mögen „der jüngeren Generation Beispiel sein, auch in ungünstigen Momenten“.

Die erste „**Tagung europäischer Rabbinerinnen, Kantorinnen und rabbinisch gelehrter und interessierter Jüdinnen und Juden**“ (13.-16. Mai 1999), organisiert von der Initiativgruppe Bet Debora im Berliner Centrum Judaicum, endete mit einem Eklat, der als „Kampf den Orthodoxen“ benannt wurde. Bea Wyler (Oldenburg), die einzige amtierende Rabbinerin Deutschlands, fand, daß ihre

„Conservative Art, Judentum zu leben und zu lehren, mit Füßen getreten wurde“. Die Organisatorinnen, Monika Herweg, Elisa Klapheck und Lara Daemmig, bekräftigten jedoch, sie seien bestrebt, „das Gespräch zwischen den verschiedensten jüdischen Strömungen zu suchen und einen Austausch über die unterschiedlichen Vorstellungen von jüdischem Leben in Europa zu ermöglichen“. Die erste Rabbinerin weltweit, Regina Jonas (1902-1944), Berlin, war ein Opfer der Schoa geworden. Heute amtieren Rabbinerinnen u. a. in Paris, London, Moskau, Minsk, Budapest und in Oldenburg.

Bei einer christlich-jüdischen **Dialogveranstaltung in Zagreb** am 22. März 1999 ist auf das tragische Schicksal der kroatischen Juden während des Usta-scha-Regimes 1941-1945 hingewiesen worden. In Kroatien überlebten ungefähr 1000 Juden die Verfolgungen, weil sie Hilfe bei der Kirche und bei Einzelpersonen gefunden haben. (Vgl. die Rezension von Salome Schöll zu Zdenko Levental, *Auf glühendem Boden*, FrRu 6 [1999] 213-214.)

Nach einem **Brandanschlag auf drei Synagogen** am 18. Juni 1999 in Sacramento, Kalifornien, sagte Kardinal William H. Keeler, Beauftragter der Amerikanischen Bischofskonferenz für katholisch-jüdische Beziehungen: „Taten wie diese machen uns schmerzhaft klar, daß es auch im nächsten Jahrtausend eine der wichtigsten Aufgaben der Bischöfe sein wird, gegen religiöse und rassistische Vorurteile und jegliche Form des Hasses anzukämpfen.“ In zwei der betroffenen Synagogen wurden antise-

mitische Schriften gefunden. In der am stärksten betroffenen B'nai Israel Synagoge verbrannten die Bibliothek sowie Videos über die Schoa und jüdische Kultur. Die Bischofskonferenz wird sich finanziell am Wiederaufbau beteiligen. (Fritz Voll)

Am Vorabend des Besuches von **Papst Johannes Paul II. in Polen** (5.-17. Juni 1999) wurde der polnische Lefebvreanhänger Kazimierz Switon festgenommen. Die polnischen Lefebvreanhänger verurteilen die Hinwendung des Papstes und der Kirche zum Judentum als Verrat am Christentum. Switon hatte am 15. August 1998 die Errichtung von 300 Kreuzen in Auschwitz veranlaßt. Mit Hilfe eines neu erlassenen Gesetzes zum Schutz der Vernichtungslager gelang es der polnischen Regierung, alle Kreuze – mit Ausnahme des Papstkreuzes – vor der Ankunft des Papstes zu entfernen. Gemeinsam mit Mitgliedern der jüdischen Gemeinde betete Johannes Paul II. am 11. Juni am Umschlagplatz des Warschauer Gettos für die Opfer der Schoa (vgl. Foto S. 261). Mehr als 300 000 Juden waren von dort aus in die Vernichtungslager abtransportiert worden. Aus den Reihen der christlich-polnischen Opfer des Nazi-Regimes hat der Papst am 13. Juni 108 als Märtyrer seliggesprochen. Jüdischerseits wurde der Besuch sehr positiv gewertet. Adam Michnik, Herausgeber der größten polnischen Tageszeitung, kommentierte die Ansprachen des Papstes: „Die Worte von Johannes Paul II. waren sorgfältig gewählt und durchdacht. In diesen Predigten und Ansprachen gab es keine überflüssigen, leeren, nur der Verzierung dienenden Worte. Es waren einfache Worte, aber getränkt von

solcher Schönheit, Poesie, Tiefe, Weisheit und Herzensgüte, als seien sie in Fels geschlagen. Diese Worte lassen sich nicht auswischen, für ungültig erklären, durchstreichen. Das sind polnische Steintafeln für die Zeit neuer Herausforderungen, eines neuen Jahrhunderts, des neuen Jahrhunderts (Gazeta Wyborcza, 19.6.1999, S. 1, übersetzt von M. Deselaers).

Dokumente belegen die gezielte **Verfolgung und das Verschwinden von 164 Juden in Argentinien** während der Militärdiktatur (1976-1983). Die Opfer wurden gefoltert, um Aussagen über ein angebliches, gegen Argentinien gerichtetes „internationales zionistisches Komplott“ zu erzwingen. Insgesamt rechnet man mit mehreren zehntausend, die aus politischen Gründen verschleppt und ermordet worden seien. Nach einem Bericht der Tageszeitung „Abc“ habe damals die jüdische Gemeinde einen Plan zur Evakuierung der 350 000 argentinischen Juden ausgearbeitet.

Wie zum ersten Mal vor dreißig Jahren fand am 16. März 1999 in St. Stephan in Mainz ein **christlich-jüdischer Gottesdienst** statt. Mitwirkende waren u. a. *Rabbiner Prof. Dr. Nathan Peter Levinson*, Jerusalem, *Weihbischof Dr. Franziskus Eisenbach*, Mainz, und *Propst Hermann Petersen* von der Ev. Kirche in Hessen und Nassau. Die musikalische Gestaltung oblag *Oberkantor Raffaele Polani*, Mannheim, und dem Chor von St. Stephan. „Wie ökumenische Gottesdienste heute etwas ... fast Selbstverständliches sind“, so *Pfarrer Klaus*

Mayer, „sollte dies auch mit jüdisch-christlichen Gottesdiensten sein.“ Das Besondere an der Kirche von St. Stephan sind die von Marc Chagall geschaffenen Fenster.

Am 19. April wurde das „**Leo-Baeck-Haus**“ in Berlin, benannt nach dem letzten Präsidenten der Reichsvertretung der Juden in Deutschland, als neues Domizil des Zentralrates der Juden in Deutschland eingeweiht. Am selben Tag war auch der Reichstag mit einer Sitzung des Deutschen Bundestages eingeweiht worden. Der Präsident des Zentralrates, Ignatz Bubis, sieht in der Rückkehr nach Berlin ein „Stück Normalität“. Rabbiner Nathan Peter Levinson hätte die Nutzung der einstigen „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“ (1872-1942) als Rabbinerausbildungsstätte vorgezogen.

Die erste **Generalversammlung des European Council of Jewish Communities (CEJC)** Ende Mai 1999 in Nizza hat die Vitalität, aber auch die großen Unterschiede des europäischen Judentums aufgezeigt. Im Vergleich zu Israel und zu den amerikanischen Juden verstehen sich die europäischen Juden als Vertreter einer gemeinsamen Geschichte, die die Schoa überlebt und die Errichtung eines demokratischen und multiethnischen Europa mitgetragen haben. Der CEJC besteht aus einem Netz von 55 Organisationen in 33 europäischen Ländern. Heute leben in Europa etwa 3 Millionen Juden. Die Teilnehmer der Generalversammlung setzten sich auch für eine offenere Definition jüdischer Identität ein.

Ebenso betont wurde die Notwendigkeit der Zusammenarbeit zwischen allen Richtungen des Judentums insbesondere im Bereich der Erziehung, in der die Erinnerung an die Schoa eine wichtige Rolle spielt. (La Croix)

Bei der Generalaudienz am 5. Mai 1999 hat Papst Johannes Paul II. an die Gemeinsamkeiten im Glauben von Christentum und Islam erinnert und die Mitglieder beider Religionen zum solidarischen Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit aufgerufen. **Christen und Muslime sollten gemeinsam den Weg der Versöhnung gehen** und jede Form von Gewalt als Lösung von Differenzen zurückweisen. Weil beide an „denselben einen Gott der Lebenden“ glauben, seien sie aufgerufen, in einer von „Gottes-Vergessenheit“ gezeichneten Welt, den Geist der Liebe, die menschliche Würde sowie Werte der Moral und Freiheit zu verteidigen. Gleichzeitig wies der Papst auf die theologischen Unterschiede zwischen Islam und Christentum hin.

Anlässlich der Feierlichkeiten zum 20-jährigen Bestehen der „Ökumenischen Kontaktstelle für Nichtchristen“ (ÖKNI) in München am 29. April 1999 sah der Generalsekretär des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, *Bischof Michael Louis Fitzgerald*, Möglichkeiten und Perspektiven für einen konstruktiven **Dialog zwischen Christen und Muslimen in Europa**. Nach Schätzungen des „Islam in Europa“-Komitees leben in Europa (einschließlich Rußland) 20 bis 24 Millionen Muslime, davon vier Millionen in Frankreich und 2,5 Millionen in Deutschland.

Am 3. Mai 1999 ist in Genf eine Stiftung zur **Gründung eines Forschungszentrums für den interreligiösen und interkulturellen Dialog** gegründet worden. Dem Stiftungsrat gehören hochrangige Vertreter aus Christentum, Judentum und Islam an. Das Zentrum werde insbesondere zur Aufgabe haben, „die zentralen und authentischen Botschaften“ der drei monotheistischen Religionen Christentum, Judentum und Islam herauszuarbeiten. Das Zentrum soll ferner zum besseren Verständnis sowie zur gegenseitigen Annäherung der drei Religionen beitragen und mithelfen, „Mißverständnisse der Vergangenheit“ aufzulösen. Einmal jährlich soll ein Kongreß von Religionswissenschaftlern und Vertretern interkultureller Bewegungen stattfinden. Das neue Zentrum soll ferner eine Dokumentationsaufgabe wahrnehmen und eine spezialisierte Bibliothek aufbauen sowie eine Zeitschrift herausgeben. (kipa)

Israelische Archäologen haben Mitte Juni 1999 in einer Höhle in den Jerusalemer Hügeln Überreste einer „Fabrik“ zur **Erstellung von Steingefäßen aus der Zeit des Zweiten Tempels** gefunden. Die Anlage enthält auch einen Steinbruch für Werkzeuge. Nach Jon Zeligman wurden im Tempelbereich Gefäße und Werkzeuge aus Stein bevorzugt, da sie keiner rituellen Reinigung bedurften. Gleichzeitig entdeckten der Ozeanforscher Dr. Robert Ballard, der die Titanic gefunden hatte, und der Archäologe Lawrence Stager, Harvard Universität, mit ihrem Team nahe der Küste von Aschkelon in einer Tiefe von 500 Metern zwei phönizische Frachtschiffe. Vermutlich waren die Schiffe 750 v. Chr. mit

einer großen Ladung von Weinamphoren von Tyrus aus unterwegs nach Ägypten oder Karthago (Tunesien).

Die Teilnehmer eines **Versöhnungsmarsches zur Vergebung für die Greuel der Kreuzzüge** (vgl. FrRu 4[1997]71-72) sind Anfang Mai 1999 in Israel eingetroffen. Etwa 2000 Menschen aus 27 Ländern haben in den vergangenen drei Jahren auf eigene Kosten an dem Marsch teilgenommen. Die Route des Versöhnungsmarsches verlief von Köln, dem Ausgangspunkt des Ersten Kreuzzugs im Jahr 1096, über Istanbul und Antiochia nach Israel. In der Türkei und im Libanon wurde die Gruppe nach eigenen Angaben freundlich aufgenommen. In Israel dagegen sei man auf ein „gewisses Mißtrauen“ gestoßen. Bei einer Abschlußkonferenz in Jerusalem (Juli 1999) wurde an einen griechisch-orthodoxen, einen islamischen und einen jüdischen Vertreter ein Entschuldigungsschreiben überreicht, in dem es heißt, die Kreuzritter hätten „den Namen Jesu Christi betrogen und sich an seinem Anliegen von Versöhnung, Vergebung und selbstloser Liebe“ vergangen.

Vom 30. April bis 2. Mai 1999 fand in Mönchengladbach unter Leitung von Akademiedirektor *Hans Hermann Henrich* ein Symposium statt über **Sinn und Fragwürdigkeit der Passionsspiele heute**, demonstriert an den für das Jahr 2000 geplanten Oberammergauer Passionsspielen. Die Tagung verlief außerordentlich polemisch. Der Leiter der Oberammergauer Passionsspiele, *Otto Johannes Huber*, legte dar, daß und wie alle Antisemitismen aus den Passionsspielen herausgenommen worden sind. *Rabbiner Leon Klenicki*, New York, hingegen verurteilte die Passionsspiele an sich als Ereignisse, die einen latenten Antisemitismus in sich tragen. *Wilhelm Gössmann*, Düsseldorf, beschrieb die Passionsspiele auch als literarische Ereignisse, die das Abendland mitgeprägt haben. Die Bemühungen von *Clemens Thoma*, Luzern, und *Johann Michael Schmidt*, Köln, die Geschichte der Passion Jesu zu verdeutlichen, gingen in der Diskussion unter. Die Polemik löste sich in dem Verständnis, die Passionsspiele müssen nicht antisemitisch sein, sie können auch religiös aufbauend wirken.

Leser-Echo

R. J. Zwi Werblowsky, Jerusalem, kommentiert die Rezension „Seffi Rachlevsky, Chamoro schel Maschiach/Der Esel des Messias“ (FrRu 6[1999]146-147):

Ich bin mit dem Rezensenten (R. Breslauer) völlig eins. Nur möchte ich ihn darauf aufmerksam machen, daß der Autor des Buches – mit einigen Jahren Verspätung – auf den modischen Wagen revisionistischer Geschichtsschreibung springt. Ich dachte, daß wir davon mit Benny Morris (1987), Ian Pappé (1988) und Avi Shlaim (1988) etc. die Nase mehr als voll hätten. Die Bücher sind zwar auf wissenschaftlich beachtlichem Niveau, ideologisch jedoch völlig verzerrt.

Annelise Butterweck, Bergisch Gladbach, greift zurück auf die Rezension zu „Georg Baudler, El Jahwe Abba“ (FrRu 5[1998]291-292):

Mit großem Interesse las ich die Besprechung durch Alwin Renker. Sie regte mich zu einem Referat in unserem Ökumenekreis an, rief aber auch Fragen hervor. Es ist mir nicht klar, warum Baudler die Gottesbezeichnung „Abba“, die im NT nur dreimal vorkommt (Mk 14,36; Röm 8,15; Gal 4,6) und keine andere Qualität besitzt als „unser Vater“ (vgl. Mt 6,9; Jes 63,16), für die angeblich unübertroffene höchste Stufe des dargestellten Gottesverständnisses gewählt hat. Dies leuchtet mir um so weniger ein, als ja schon in ältesten Texten der hebräischen Bibel die theophoren Namen Abraham, Abijahu, Abiel, Abimelech etc. erscheinen, die im vorbiblischen semitischen Bereich ihre Vorgänger haben – nicht erst am Ende (nachexilische Zeit) stehen. Demnach muß Gott ja schon in sehr alter Zeit als Vater bezeichnet worden sein. Es fragt sich nur, welche Bedeutung(en) man damit verband. Ich wäre dankbar, wenn mir jemand eine Untersuchung zu dieser Gottesbezeichnung und ihrer Grundbedeutung sowie ihrer Konnotationen nennen könnte.

C. C. Aronsfeld, Harrow, England, hat zum „Kostbaren Brief von Leo Baeck“ (FrRu6[1999]172-174) Klarheit gebracht:

Dieser Aufruf Leo Baecks in Form eines Briefs an die ihm offen stehenden Zeitungen ist keineswegs unbekannt. Ich habe den Brief vor sehr langer Zeit gelesen. Ich hob ihn auf und habe ihn dann dem Londoner Leo Baeck Institute übergeben, wo er sicherlich ebenfalls bekannt war. Er ist als Aufruf „Endet das Schweigen!“ in der Zeitung des „Central-Verein Deutscher Staatsbürger Jüdischen Glaubens“ (XI[1932] Seite 1) erschienen. (Quelle: Studies in Bibliography and Booklore, Vol. 1, June 1954, No. 3: „The Writings of Leo Baeck“. Cincinnati, Ohio. Published by the Library of Hebrew Union College: Jewish Institute of Religion. Nr. 160a, page 123.) Vielleicht wurde der Brief auch in der Zionistischen Jüdischen Rundschau veröffentlicht. Die zwei Zeitungen sind, soviel ich weiß, in der Kölner Germania Judaica vorhanden. Ich habe den Brief in meinen (englischen) Erinnerungen „Wanderer from my Birth“ (London 1987) ausführlich zitiert. Dort habe ich allerdings das Jahr 1931 angegeben. Baecks Warnung fand kaum mehr Aufmerksamkeit als die eindringlichen Worte des in jener Zeit nicht weniger berühmten jüngeren Rabbiners Joachim Prinz, den ich ebenfalls zitiere. Darf ich bei dieser Gelegenheit zwei Ungenauigkeiten berichtigen? Leo Baeck wurde in Lissa in der damals preußischen Provinz Posen geboren. Er starb in London am 2. November 1956 (manche behaupten am 1. November).

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, Bad Vilbel; Prälat Dr. Eugen Walter, Freiburg; Prof. Dr. Erich Zenger, Münster.

Der Freiburger Rundbrief Neue Folge will die jüdenfeindliche 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 16. 4. 1999 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

NEU: Vorarlberger Volksbank, Bregenz, BLZ 45710, Konto-Nr. 12016343-8

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

