N12<517876686 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schafhauser
Biberach, Krummer Weg 34

Theol
9.10
2002,2003

1 200

FREIBURGER RUNDBRIEF

NEUE FOLGE

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
Begründet von Dr. Gertrud Luckner

Vorstand und Redaktion Freiburger Rundbrief
Aufruf gegen Terrorismus, für Toleranz und Frieden

Bassam Tibi
Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden?

Adel Theodor Khoury
Politische Ziele religiös verbrämt. Die Motive der militanten „Gotteskämpfer"

Lothar Ruppert
Das jüdische Volk und seine Heiligen Schriften in der christlichen Bibel

Clauß Peter Sajak
Religionspädagogik und jüdisch-christlicher Dialog in den USA

Silvia Käppeli
„Alles ist ein Gleichnis". Verdeutlichungen der Tora durch rabbinische Gleichnisse

Wolfgang Klaghofer
Zwischen Gottestraum und Untergang. Zum 120. Geburtstag von Stefan Zweig

Das besondere Buch
Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, Bd. II.
Dokumente von 1986 bis 2000

Bücherschau

9. JAHRGANG
ISSN 0344-1385

TR
ZA 8881

Inhalt

Vorstand und Redaktion Freiburger Rundbrief
Aufruf gegen Terrorismus, für Toleranz und Frieden. 1
Bassam Tibi
Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden? 3
Adel Theodor Khoury
Politische Ziele religiös verbrämt. Die Motive der militanten „Gotteskämpfer" 11
Lothar Ruppert
Das jüdische Volk und seine Heiligen Schriften in der christlichen Bibel 19
Clauß Peter Sajak
Religionspädagogik und jüdisch-christlicher Dialog in den USA 30
Silvia Käppeli
„Alles ist ein Gleichnis". Verdeutlichungen der Tora durch rabbinische Gleichnisse. . . 34
Wolfgang Klaghofer
Zwischen Gottestraum und Untergang. Zum 120. Geburtstag von Stefan Zweig 41

Bücherschau

Albani, Matthias u. a. (Hg.), Studies in the Book of Jubilees *(H. A. Rapp)* 55
Birkenhauer, Anne (Hg.), Jüdischer Almanach 2001/5761 *(S. Lauer)* 57
Blet, Pierre, Pius XII. und der Zweite Weltkrieg *(A. Steiner).* 57
Frankemölle, Hubert (Hg.), Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend *(J. Thouet)* 59
Henrix, Hans Hermann/Kraus, Wolfgang (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Bd. II. Dokumente von 1986–2000 *(C. Thoma).* 50
Leo-Baeck-Institut Jerusalem (Hg.), Sechzig Jahre gegen den Strom. Ernst A.Simon, Briefe 1917-1948 *(E. L. Ehrlich)* 60
Mellinkoff, Ruth, Antisemitic Hate Signs in Hebrew Illuminated Manuscripts from Medieval Germany *(G. Knoch-Mund).* 61
Neubrand, Maria, Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden *(A. Vonach).* 63
Pickhan, Gertrud, Gegen den Strom. Der Allgemeine Jüdische Arbeiterbund „Bund" in Polen 1918-1939 *(E. Adunka)* 64
Rose, Emily C., Als Moises Kaz seine Stadt vor Napoleon rettete *(H. F. Rupp).* 65
Ströbel, Otto, Juden und Christen in dörflicher Gemeinschaft *(H. F. Rupp)* 65
Weippert, Manfred, Jahwe und die anderen Götter *(R. Oberforcher)* 67

Berichte

Irritationen um Aufarbeitung der Vatikanischen Dokumente 68
Erklärung des Vatikans (Pater Peter Gumpel, 8. August 2001). 69
Erklärung von Kardinal Walter Kasper (24. August 2001) 71
Aus dem Schreiben der jüdischen Historiker an Kardinal Kasper (5. Sept. 2001). 73
Reinhold Mayer zum 75. Geburtstag *(I. Rühle)* 74

In memoriam

Zum Gedenken an **Herbert Haag**, 1915-2001 *(E. L. Ehrlich)* 75

Notizen 77

Leser-Echo 78

theol

Freiburger Rundbrief

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
Neue Folge Heft 1 – 4/2002 (9. Jahrgang)

Inhalt und Personenregister

TR
X

210074

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 Dr. Hans Hermann Henrix, Aachen; Prälat Dr. Georg Hüssler, Freiburg; Prof. Dr. Franz Mußner, Passau; Dr. Gertrud Rapp, Freiburg; Prof. Dr. Martin Stöhr, Bad Vilbel; 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 20,– Euro, 40,– sFr, Einzelheft 7,60 Euro, 15,– sFr.

Der Freiburger Rundbrief e.V. ist gemäß dem Freistellungsbescheid des Finanzamtes Freiburg vom 26. 07. 2002 als Körperschaft berechtigt, „entsprechende Zuwendungsbestätigungen für steuerliche Zwecke auszustellen". Für Spenden bis 100,– Euro 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
UBS AG, Basel/Schweiz, Konto-Nr. 233-902570.01 V
Vorarlberger Volksbank, Bregenz, BLZ 45710, Konto-Nr. 12016343-8

Geschäftsstelle: Freiburger Rundbrief, Postfach 5703, 79025 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 8881

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

INHALTSVERZEICHNIS

Beiträge

Beltz, Walter
Träumen von Himmel und Erde. Theologische Fragen an das Werk von Stefan Heym . . 264

Blaha, Josef
Der Begriff Erlösung bei Franz Rosenzweig 260

Breuning, Wilhelm
Die Juden – Unsere älteren Geschwister im Bund Gottes 95

Chouraqui, Jean-Marc
Gedanken eines Juden über Jesus 181

Ehrlich, Ernst Ludwig
Karl Thieme zum 100. Geburtstag 113

Friedlander, Albert H. und Evelyn
Pluralismus ist der Wille Gottes. Ist im jüdischen Denken Platz für das Christentum? . . 242

Käppeli, Silvia
„Alles ist ein Gleichnis". Verdeutlichungen der Tora durch rabbinische Gleichnisse 34

Kasper, Kardinal Walter
Juden und Christen – Schulter an Schulter 250

Khoury, Adel Theodor
Politische Ziele religiös verbrämt. Die Motive der militanten „Gotteskämpfer" 11

Kirchschläger, Peter G.
Karl Thieme und der christlich-jüdische Dialog. Beiträge im Freiburger Rundbrief . . . 121

Klaghofer, Wolfgang
Zwischen Gottestraum und Untergang. Zum 120. Geburtstag von Stefan Zweig 41

Kopp, Otto
Die Schweiz – der Nationalsozialismus und der Zweite Weltkrieg 205

Mehnert, Gottfried
Der Verein zur Abwehr des Antisemitismus. Seine Anfänge in Marburg 1891/1892 . . . 270

Mussinghoff, Bischof Heinrich
Joseph Kardinal Höffner – Ein Lebensretter 162

Renker, Alwin
Das Mysterium Israels. Karl Thiemes Paulusexegese (Röm 9-11) 126

Risse, Siegfried
Die Juden in deutschsprachigen katholischen Psalmenerklärungen des 16. Jh. 105

Ruppert, Lothar
Das jüdische Volk und seine Heiligen Schriften in der christlichen Bibel 19

Sajak, Clauß Peter
Religionspädagogik und jüdisch-christlicher Dialog in den USA 30

Schmidt, Johann Michael
Das Verständnis der Passionsdarstellungen in den Evangelien 192

Thoma, Clemens
Karl Otto Thieme: Erfahrungen in Deutschland 1933-1939 115

Thoma, Clemens
Internationale Franz-Rosenzweig-Forschertagung 257

Thoma, Clemens
Nationalsozialismus und Schoa im Geschichts- und Religionsunterricht 276

Tibi, Bassam
Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden? 3

Zenger, Erich
Die Bibel Israels – Wurzel der Gemeinsamkeit für Juden und Christen 81

Dokumente

Vorstand und Redaktion Freiburger Rundbrief
Aufruf gegen Terrorismus, für Toleranz und Frieden 1

Gemeinsame israelisch-palästinensische Erklärung 17

Henrix, Hans Hermann
Wider die Indienstnahme der Religionen durch Haß und Gewalt 166
1. Erstes interreligiöses Treffen von Alexandria 166
2. Das Friedensgebet von Assisi 169
3. Jüdisch-Christlicher Kongreß in Paris 172
4. Schreiben von Papst Johannes Paul II. an Kardinal Walter Kasper 175

Israelische Überlegungen zum Frieden
Außenminister Schimon Peres in Straßburg 176
Rabbiner Michael Melchior in Genf 177

Bücherschau

Albani, Matthias u. a. (Hg.), Studies in the Book of Jubilees *(H. A. Rapp)* 55

Altermatt, Urs, Katholizismus und Antisemitismus *(J. Heil)* 222

Ben-Chorin, Schalom, Ein Leben für den Dialog. Hg. von Walter Homolka *(M. Stiefl-Cermak)* 288

Ben-Chorin, Schalom, Jugend an der Isar. Hg. von Verena Lenzen *(M. Stiefl-Cermak)* . . 288

Birkenhauer, Anne (Hg.), Jüdischer Almanach 2001/5761 *(S. Lauer)* 56

Blaschke, Olaf, Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich *(E. L. Ehrlich)* 210

Blet, Pierre, Pius XII. und der Zweite Weltkrieg *(A. Steiner)* 57

Brocke, Michael/Heitmann, Margret/Lordick, Harald (Hg.), Zur Geschichte und Kultur der Juden in Ost- und Westpreußen *(S. Lauer)* 211

Cebulj, Christian, Ich bin es. Studien zur Identitätsbildung im Johannesevangelium *(A. Renker)* 212

Charlesworth, James H. u. a. (Hg.), The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Text with English Translations. Volume 2. Damascus Document, War Scroll, and Related Documents *(H. A. Rapp)* 289

Czernin, Hubertus, Jahr des Erwachens. Eine jüdische Geschichte *(J. Klocke)* 137

Dachs, Gisela (Hg.), Orte und Räume. Jüdischer Almanach des Leo Baeck Instituts *(S. Lauer)* 138

Degen, Michael, Nicht alle waren Mörder *(H. Winklehner)* 291

Dietrich, Walter/George, Martin/Luz, Ulrich (Hg.), Antijudaismus – christliche Erblast *(I. Maisch)* 214

Edelstein, Elieser L./Mitterecker, Ingrid und Christian, Yoram schlägt sich durch *(H. Winklehner)* 291

Ehrlich, Ernst Ludwig, Reden über das Judentum *(F. Mußner)* 208

Föger, Benedikt/Taschwer, Klaus, Die andere Seite des Spiegels *(J. Klocke)* 293

Frankemölle, Hubert (Hg.), Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend *(J. Thouet)* 59

Fuchs, Ottmar/Boschki, Reinhold/Frede-Wenger, Britta (Hg.), Zugänge zur Erinnerung *(C. Thoma)* 276

Gille, Elisabeth, Landschaft aus Asche *(E. Auf der Maur)* 139

Greif, Gideon/McPherson, Colin/Weinbaum, Laurence (Hg.), Die Jeckes *(M. Schwennen)* 295

Greve, Astrid, Erinnerung lernen. Didaktische Entdeckungen in der jüdischen Kultur des Erinnerns *(A. Peuster)* 296

Hamann, Birgitta, Lola Landau. Leben und Werk *(A. Feinberg)* 140

Heil, Johannes, Kompilation oder Konstruktion? Die Juden in den Pauluskommentaren des 9. Jahrhunderts *(R. Kampling)* 215

Henrix, Hans Hermann/Kraus, Wolfgang (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Bd. II. Dokumente von 1986 bis 2000 *(C. Thoma)* 50

Heppner, Menachem, Jüdische Gedanken über Glaube, Gesetz, Land und Volk *(F. Hofmann)* 297

Höver, Gerhard (Hg.), In Verantwortung vor der Geschichte. Besinnung auf die jüdischen Wurzeln des Christentums *(W. Zademach)* 141

Jacob, Benno, Das Buch Exodus. Hg. von Shlomo Mayer *(W. Schwendemann)* 297

Jokl, Anna Maria, Die Reise nach London. Wiederbegegnungen *(E. L. Ehrlich)* 143

Kellenbach, Katharina von/Krondorfer, Björn/Reck, Norbert (Hg.), Von Gott reden im Land der Täter *(S. Hartmann)* 217

Khoury, Adel Theodor, Mit Muslimen in Frieden leben *(U. Speckamp)* 300

Klaghofer, Wolfgang, Mensch und Gott im Schatten. Franz Kafka und Franz Werfel – Konturen des Exodus *(C. P. Sajak)* 135

Knauft, Wolfgang, Konrad von Preysing. Anwalt des Rechts. Der erste Berliner Kardinal und seine Zeit *(H. Smolinsky)* 143

Krapf, Martin, Kein Stein bleibt auf dem anderen *(H. Gollinger)* 218

Kundert, Lukas, Die Opferung/Bindung Isaaks. Bd. 1 u. Bd. 2 *(R. Oberforcher)* 145

Lange, Niklas de (Hg.), Ignaz Maybaum: A Reader *(B. Dick)* 220

Leo-Baeck-Institut Jerusalem (Hg.), Sechzig Jahre gegen den Strom. Ernst A. Simon *(E. L. Ehrlich)* 60

Lerousseau, Andrée, Le judaïsme dans la philosophie allemande 1770-1850 *(J.-M. Sauvage)* 301

Lescow, Theodor, Worte und Wirkungen des Propheten Micha *(W. Schwendemann)* . . . 221

Lubrich, Oliver, Shakespeares Selbstdekonstruktion *(W. Klaghofer)* 302

Mattioli, Aram (Hg.), Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960 *(J. Heil)* 222

Mellinkoff, Ruth, Antisemitic Hate Signs in Hebrew Illuminated Manuscripts from Medieval Germany *(G. Knoch-Mund)* 61

Mußner, Franz, Was hat Jesus Neues in die Welt gebracht? *(A. Renker)* 146

Neubrand, Maria, Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden *(A. Vonach)* 63

Novick, Peter, Nach dem Holocaust *(O. Kopp)* 304

Petuchowski, Jakob J., Das große Buch der rabbinischen Weisheit *(O. Franz-Klauser)* . . 226

Pickhan, Gertrud, Gegen den Strom *(E. Adunka)* 64

Rahden, Till van, Juden und andere Breslauer *(E. L. Ehrlich)* 306

Rendtorff, Rolf, Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Band 1 *(A. Vonach)* 147

Riegner, Gerhart M., Niemals verzweifeln *(E. L. Ehrlich)* 149

Rose, Emily C., Als Moises Kaz seine Stadt vor Napoleon rettete *(H. F. Rupp)* 65

Rosenzweig, Franz, Die „Gritli"-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy. Hg. von Inken Rühle/Reinhold Mayer *(E. L. Ehrlich)* 286

Schild, Erwin, The Very Narrow Bridge *(H. Schernus)* 308
Steiner, George, Errata. Bilanz eines Lebens *(R. Oberforcher)* 309
Steiner, George, Der Garten des Archimedes *(R. Oberforcher)* 309
Ströbel, Otto, Juden und Christen in dörflicher Gemeinschaft *(H. F. Rupp)* 65
Stuckenbruck, Loren T., The Book of Giants from Qumran *(H. A. Rapp)* 150
Thoma, Clemens, Die Gleichnisse der Rabbinen *(S. Käppeli)* 34
Trutwin, Werner, Zeit der Freude *(F. Domeier)* 311
Trutwin, Werner, Wege des Glaubens *(F. Domeier)* 311
Weippert, Manfred, Jahwe und die anderen Götter *(R. Oberforcher)* 67

Berichte

Irritationen um Aufarbeitung der Vatikanischen Dokumente 68
Erklärung des Vatikans *(P. Gumpel)* 69
Erklärung von Kardinal W. Kasper 71
Aus dem Schreiben der jüdischen Historiker an Kardinal Kasper 73
20 Jahre Institut für Jüdisch-Christliche Forschung und 30 Jahre Judaistik in Luzern *(S. Käppeli)* 152
Mount Zion Award *(E. Weidinger)* 154
50 Jahre Woche der Brüderlichkeit 228
Stellungnahme des Deutschen Koordinierungsrates zum Nahostkonflikt 230
Ephraim Kishon – „Der unbequeme Immigrant" *(R.-Ch. Goethert)* 231
Fragen eines jüdischen Mädchens an das Neue Testament *(H. Rosenkranz)* 232
Die Judensteine aus der Würzburger Pleich *(K. Grün)* 312
Eine bewundernswerte Tat – Rettung einer Torarolle *(E. Simons)* 315

Ad multos annos

Croner, Helga, zum 88. Geburtstag *(C. Thoma)* 233
Hemker, Elisheva, zum 70. Geburtstag *(R.-Ch. Goethert)* 155
Mayer, Reinhold, zum 75. Geburtstag *(I. Rühle)* 74

In memoriam

Haag, Herbert, 1915-2001 *(E. L. Ehrlich)* 75
Marquardt, Friedrich-Wilhelm, 1928-2002 *(E. L. Ehrlich)* 316
Pixner, Bargil, 1921-2002 *(C. Thoma)* 234
Riegner, Gerhart M., 1911-2001 *(C. Thoma)* 156
Teichman, Jakob, 1915-2001 *(G.-A. Braunschweig)* 157

Notizen 77, 158, 236, 318
Leser-Echo 78, 159, 238, 319

Personenregister

(ohne biblische Namen)

Abushuk, Abdel Salam 171
Adenauer, Konrad 158
Adorno, Theodor W. 276
Adriányi, Gabriel 142
Adunka, Evelyn 65
Aeschbacher, Urs 224
Agobard von Lyon 216
Ahlwardt, Hermann 270
Aichinger, Ilse 303
Albani, Matthias 55 f.
Alt, Franz 146
Alter, Wiktor 64
Altermatt, Urs 222-226
Améry, Jean 45, 303
Amichai, Jehuda 238
Amir, Yehoyada 258 f.
Anckaert, Luc 259
Anguli, Herta 295
Antiochos IV. 151
Arafat, Yassir 167
Arendt, Hannah 212
Aretz, Jürgen 164
Aristeas 189
Aristoteles 301
Arlettaz, Gérald 223
Arlettaz, Silvia 223
Arnobius 108
Arnsperger, Irmela 304
Aronymus, Arthur 56
Artmann, Benny 239
Asch, Schalom 131
Askenazi, Léon 191
Assel, Heinrich 142
Atya, Mahmoud 237
Atya, Omar 237
Auf der Maur, Eva 139
August II., König von Sachsen 77
Augustinus von Hippo 108
Bach, Johann Sebastian 197
Bachja ibn Pequda 245
Baeck, Leo 74, 138, 208, 219 f., 242, 244, 247 f., 252, 270, 297
Baker-Eddy, Mary 42
Bakshi-Doron, Eliahu 167
Bamberger, Simcha 314
Bar-Kochba, Simon 182
Bar-Am, Micha 139
Barlach, Ernst 57
Bar-On, Dan 279
Barth, Karl 123, 133 f., 219, 248, 252, 316
Barth, Markus 60
Barth, Theodor 270
Batnitzki, Leora 258
Bauer, Fritz 238
Bauer, Yehuda 254
Baum, Anna 159
Baumann, Maurice 214
Baumgarten, Joseph M. 290
Bayfield, Tony 246
Bea, Augustin 83, 149, 252, 318
Bechmann, Ulrike 278 f.
Beck, Knut 43, 45
Beek, Roseli Bontjes van 139
Beek, Saskia Bontjes van 139
Belke, Ingo 60
Bellah, Robert N. 31
Beltz, Walter 264
Ben Gurion, David 232
Ben-Chorin, Schalom (Fritz Rosenthal) 141, 191, 252, 288 f.
Benjamin, Walter 142
Berger, Klaus 213
Bergier, Jean-François 206 f.
Bergson, Henri 302
Berlizheimer, Familie 66
Bernardini, Filippe 149
Bernheim, Gilles 172
Bernheim-Friedmann, Rachel 238
Bertram, Adolf, Kardinal 144
Beruria, Frau des Rabbi Meir 189, 227

Bethge, Eberhard 218, 248
Bialik, Chajim Nachman 232
Biemer, Günter 284, 312
Bienenstock, Myriam 258
Biesinger, Albert 284
Biestmann-Kotte, Dirk 18
Bin Laden, Osama 176
Birkenhauer, Anne 56 f.
Blaha, Josef 260
Blaschke, Olaf 210, 224
Blet, Pierre 57, 70
Bloch, Fritz E. 74
Bloch, Rolf 153
Blüher, Hans 116
Blumberg, Sherry 33 f.
Boadt, Lawrence 234
Bobrowski, Johannes 212
Böckel, Otto 270-275
Bodenheimer, Alfred 142
Böhmisch, Franz 197
Boll, Günter 237
Bollag, Michel 214
Bonhoeffer, Dietrich 219, 250, 252, 317
Böning, Holger 224
Borowitz, Eugene 244
Borries, Bodo von 277
Boschki, Reinhold 276 f.
Bossard-Borner, Heidi 223
Bossem-Levy, Yael 237
Boulay, Jean-Charles 266
Boys, Mary C. 32
Brandt, Henry G. 59
Brandt, Sigrid 203
Brasser, Martin 258 f.
Braunschweig, Georges-A. 157
Braybrook, Marcus 246
Brendler, Konrad 278 f.
Brenner, Michael 138 f.
Breuning, Wilhelm 81, 95
Brocke, B. vom 270
Brocke, Edna 228
Brocke, Michael 211
Brod, Max 289
Brode, Familie 233
Brooke, George J. 55
Brown, Michael 283
Bruners, Markus 154
Buber, Martin 60, 114, 129-134, 143, 175, 208, 219, 222, 247, 252 f., 255, 261
Bultmann, Rudolf 86
Bunge, Gisela 237
Burk, Henning 237
Calvin, Johannes 43
Canetti, Elias 41
Carey, George 166 f.
Casdorff, Claus Hinrich 162, 165
Cassidy, Edward Idris 20, 70
Cassirer, Paul 57
Cebulj, Christian 212-214
Celan, Paul 210
Channah, Tochter des Elieser ben Natan 313
Charlesworth, James H. 189, 289 f.
Choi, Chang-Gyou 171
Chouraqui, Jean-Marc 161, 181, 319
Claudius von Turin 215
Clavien, Alain 224
Cohen, Hermann 57, 261, 272
Cohen, Jigal 15
Croner, Helga 233 f.
Croner, Ulrich 233
Czernin, Hubertus 137
Dachs, Gisela 138
Debrunner, Albert M. 224
Degen, Bruder Michael Degens 292
Degen, Michael 291 f.
Degen, Mutter Michael Degens 291 f.
Delitzsch, Franz 74
Dellsperger, Rudolf 214
Deselaers, Manfred 218
Deuber, Walo 57
Dick, Benjamin 221
Didas, Antonius 164
Dietrich, Walter 214 f.
Dietzel, Olaf 237
Dimitrieff, Familie 292
Dirks, Walter 126
Doering, Lutz 55
Dohmen, Christoph 238
Dolna, Bernhard 2
Domeier, Franz 312

Donecker, Jörg 228
Duhaime, Jean 290 f.
Dura, Freddi 296
Eber, Irene 56
Ebertz, Michael N. 213
Eckert, Willehad P. 112
Edelstein, Elieser L. 291, 293
Eggert, Susanne 280
Ego, Beate 55
Ehrlich, Ernst Ludwig 61, 76, 81, 113, 143, 150, 196, 208-211, 241, 252, 284, 287, 308, 317
Eichmann, Adolf 75, 281
Einstein, Albert 247
Eiss, Werner 55
Ejzensztejn, Andrea 212
El'asar ben Rabbi Mosche ha-Darschan 313
Elchinger, Léon A. 98 f., 104
Eleasar Ben Juda 189
Elieser ben Natan 313 f.
Elkan, Benno 36
Elliger, Katharina 76
Emden, Jakob 245
Engelmann, Susanna 56
Enneccerus, Ludwig 273
Erben, Peter 238
Ericksen, Robert P. 218
Erikson, Erik H. 33
Erlich, Henryk (Wolf Hersch) 64
Ernst, Hanspeter 35
Eschelbacher, Joseph 78 f.
Etgar, Raphie 318
Etter, Philippe 149
Euchei, Isaak Abraham 212
Fackenheim, Emil 242, 277
Falk, Seev 159
Falk, Zwi 75, 159
Faulhaber, Michael 82 f.
Faye, Jean-Pierre 302
Fehrs, Jörg H. 212
Feinberg, Anat 141
Fiebig, Paul 79
Fiedler, Peter 284, 312
Fischer, Wilhelm 223
Fisher, Eugene 69
Flusser, David 75, 188, 235, 249, 252, 259
Föger, Benedikt 293
Forster, Irmtraud 142
Fouché, Joseph 46
Fowler, James 33
Frank, Abraham 159
Frankemölle, Hubert 59, 202
Franz von Assisi 170
Franz-Klauser, Olivia 227
Frede-Wenger, Britta 276 f.
Freud, Sigmund 42 f., 220
Frey, Jörg 55
Freyer, Thomas 283
Friedlander, Albert H. 241 f.
Friedlander, Evelyn 241 f., 248
Friedländer, Familie (in Königsberg) 212
Fromm, Erich 60
Fuchs, Ottmar 276, 284 f.
G'ulani, Lutfi 15
G'ulani, Mazen 15
Gabrowitz, Josef 231
Galen, Clemens August von 144
Galli, Barbara 257
Galli, Mario von 224
Gamaliel II. 227
Ganus, Itzchak 57
Gennep, Jaspar 108, 111 f.
George, Martin 214
Gerhards, Albert 142
Ghomi, Hojjatoleslam 171
Gille, Elisabeth 139
Glatzer, Nahum N. 261
Glemp, Józef 79
Gleßmer, Uwe 55
Gneist, Rudolf von 270
Goethert, Rolf-Christian 156, 180, 232
Goldberg, Lea 56
Goldhagen, Daniel J. 31
Gollinger, Hildegard 220
Gönner, Ivo 319
Gordan, Paulus 233
Gormann-Thelen, Michael 257
Grädel-Schweyer, Rosa 214
Graebner, Dr. 272

Graetz, Heinrich 307
Greif, Gideon 295
Greve, Astrid 296 f.
Grossman, David 56
Grübel, Monika 315
Grün, Karl 314
Grunewald, Jacquot 185, 189
Guardini, Romano 131
Gumpel, Peter 69
Gundelfinger, Familie 66
Haag, Herbert 75 f., 153
Hadas-Lebel, Mireille 189
Hadrian, röm. Kaiser 227
Hahn, Joachim 297
Haimo von Auxerre 215, 217
Haj, Walid 154
Hajdenberg, Henri 172
Halbertal, Moshe 138
Halbwachs, Maurice 305
Halevi, Jehuda 261
Hallo, Rudolf 257
Hallo, William W. 257
Halpérin, Jean 174
Hamann, Birgitta 140 f.
Harnack, Adolf von 79
Harnack, Ernst von 79
Harnack, Gustav-Adolph von 79
Harris, Maria 33 f.
Hartman, David 263
Hartmann, Stefan 218
Häsler, Alfred A. 222
Haverkamp, Eva 314
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 129, 260
Heil, Johannes 215-217, 226
Heiligenthal, Roman 146
Heine, Heinrich 158, 264, 268
Heinrich V., König von England 303
Heitmann, Margret 211
Hemker, Elisheva 155 f.
Henrix, Hans Hermann 50 f., 54, 95, 101 f., 161, 166, 196, 248
Heppner, Menachem 297
Herz, Manuel 138
Herzl, Theodor 41
Heschel, Abraham J. 2, 242, 283
Hess, Nicole 57
Heucher, Familie 163-165
Heucher, Maria 163
Hevroni, Pessach 141
Heym, Stefan 158, 241, 264-269
Hieronymus 108
Hijo, Iman 8
Hillel 189, 232 f.
Hillel ha-Chaver 313
Hirschfeld, Ariel 138
Hirtsiefer, Heinrich 117
Hitler, Adolf 58, 79, 118-120, 144, 208, 218, 234, 277, 280, 292, 294, 304, 306
Hochhuth, Rolf 57
Hofer, Walther 208
Hoffmann-Axthelm, Dagmar 197
Höffner, Elisabeth 162
Höffner, Joseph 161-165
Höffner, Maria 162 f.
Hofmann, Fritz 36, 297
Hölderlin, Friedrich 288
Holtzbrinck, Georg von 318
Holzner, Josef 131
Homolka, Walter 288
Höß, Rudolf 218
Hotze, Familie 292
Höver, Gerhard 141
Hug, Nikolaus 108-112
Huizinga, Kerstin 212
Humboldt, Alexander von 158
Hume, Basil 248
Hurwitz, Emanuel 214
Idelsohn, Abraham Zwi 57
Isaac, Jules 122, 252
Ischinger, Barbara 158
Ischran, Jossi 8
Jacob, Benno 297-299
Jacobs, Louis 245
Jada, Kifaya 154
Jada, Omri 154
Jaffa, Alisa 220
Janowski, Bernd 203
Jariv, Nathan 79
Jishmael, Rabbi 146
Jochum, Herbert 246, 255

Joel ben Jizchaq ha-Levi 314
Joest, Hans-Josef 164
Johannes Paul II. 20, 24, 52 f., 59, 73, 77, 87 f., 95, 97, 100, 104, 169 f., 172 f., 175, 181, 191, 241, 251 f., 285
Johannes XXIII. 173, 252
Johns, Loren L. 189
Jokl, Anna Maria 143
Jonas, Hans 57
Jonathan, Rabbi 185
Josef ben Natan 313
Jovan, Metropolit von Serbien 171
Jung, Carl G. 143
Jung, Emma 143
Jung, Joseph 208
Jüngst, Britta 218
Jürgensen, Almuth 297
Kafka, Franz 48, 135-137
Kallscheuer, Otto 31
Kaltefleiter, Werner 250
Kampling, Rainer 112, 202, 217
Käppeli, Silvia 34, 153
Kasper, Walter 68, 71, 73, 158, 175, 241, 250
Kaz, Familie 66
Kaz, Moises 65 f.
Kazav, Mosche 231
Kellenbach, Katharina von 217
Kennedy, John F. 30
Kennert, Christian 57
Khoury, Adel Theodor 3, 11, 300 f.
Kierkegaard, Sören 260
Kingreen, Monica 237
Kirchschläger, Peter G. 81, 121
Kishon, Ephraim (Ferenc Hoffmann) 231 f.
Klaghofer, Wolfgang 41, 48, 135-137, 303
Klappert, Berthold 248
Klausner, Josef 130 f.
Klenicki, Leon 234
Klocke, Jürgen 138, 295
Knauft, Wolfgang 143, 145
Knobloch, Charlotte 77
Knoch-Mund, Gaby 62
Koch, Klaus 91
Kohlberg, Lawrence 33
Komorowski, Manfred 212
Konrad, Franz-Michael 280 f.
Konstantin der Große 182, 311
Kopp, Otto 161, 205, 306
Kotowski, Elke-Vera 313
Kraitz, Ulla 319
Krapf, Martin 218 f.
Kraus, Karl 222
Kraus, Wolfgang 50, 54
Kreis, Georg 223
Kreß, Volker 50
Krisetya, Mesach 172
Krondorfer, Björn 217 f.
Kuchenbecker, Antje 139
Kühnel, Franz 239
Kuld, Lothar 34
Kundert, Lukas 145
Künneth, Walther 219
Lévinas, Emmanuel 247, 252, 255, 258, 282 f.
Laghi, Pio 70
Lagrange, Marie-Joseph (Albert) 128
Laier, Matthias Steffen 65
Lambrecht, Ilma 154
Landau, Lola 140 f.
Lang, Josef 223
Lange, Armin 55
Lange, Niklas de 220
Lapide, Pinchas 58
Lasker-Schüler, Else 56, 222
Lau, Israel Meir 237
Laubach, Thomas 276, 282
Lauer, Simon 57, 139, 153, 212
Lee, Sara S. 32
Leftov, Goscha 154
Lehmann, Behrend Issachar 77
Leiber, Horst 212
Lenzen, Verena 153, 288 f.
Lercaro, Giacomo 98
Lerousseau, Andrée 301 f.
Lescow, Theodor 221 f.
Leuenberger, Martin 223
Leugers, Antonia 144
Levi, Primo 303
Lichtenberg, Bernhard 144, 219, 250
Lichtenberg, Georg Christoph 282
Lindemann, Benedikt 154

Liss-Walther, Joachim 316
Loeb, François 236
Lopés, Itzchak 181
Lordick, Harald 211
Lorenz, Konrad 293-295
Lubrich, Oliver 302 f.
Luckner, Gertrud 113, 115 f., 121, 126, 144, 155 f., 228 f., 250, 312
Lütcke, Karl-Heinrich 158
Luther, Martin 195, 219, 264 f., 267
Luz, Ulrich 3, 202, 214 f.
Lynch, Kevin A. 234
Maas, Hermann 219
Mächler, Stefan 223
Mack, Rüdiger 271
Magellan (Magalhães, Fernão de) 46
Maglione, Luigi 58
Mahfuz, Najieb 8
Maier, Friedrich Wilhelm 128
Maimonides s. u. Moses Maimonides
Maisch, Ingrid 215
Mandel, Kobi 8
Manemann, Jürgen 276, 281 f.
Mann, Barbara 138
Marck, Siegfried 140
Marcus, Schlomo 78
Maritain, Jacques 252
Markion 89, 130, 183
Marquardt, Friedrich-Wilhelm 217, 219, 241, 316 f.
Martin, David 31
Martínez, Florentino García 55
Mattioli, Aram 222 f., 225 f.
Maybaum, Ignaz 220 f.
Mayer, Annemarie 74
Mayer, Conrad Wilhelm 159, 239
Mayer, Wilhelm Hugo 159
Mayer, Gabriele H. 284
Mayer, Reinhold 74 f., 159, 257, 286 f.
Mayer, Shlomo 297
McPherson, Colin 295
Mehnert, Gottfried 78, 270
Meinertz, Gustav 241, 315
Meir, Rabbi 189, 227
Mejía, Jorge Maria 70
Melchior, Michael 161, 166 f., 177, 237
Mellinkoff, Ruth 61 f.
Mendelssohn, Moses 77
Mensink, Dagmar 218
Merklein, Helmut 95, 239
Mesmer, Franz Anton 42
Mesmer, Beatrix 223
Metz, Johann Baptist 210, 217, 228, 254, 278
Metzger, Josef 250
Meyerowitz, Alfred 164
Meyerowitz, Alice Ester Sara 162-164
Meyerowitz, Rosa 163 f.
Milik, Józef T. 56
Minz, Karl-Heinz 239
Mitchell, George J. 18, 168
Mitterecker, Christian 291, 293
Mitterecker, Ingrid 291, 293
Mogge, Wilhelm 165
Mohammed, Prophet 13, 245
Moltke, Helmuth James von 144
Moltmann, Jürgen 217
Moran, Gabriel 32-34
Morsey, Rudolf. 164
Mosès, Stéphane 141 f.
Mosche ha-Darschan, Rabbi 313
Moses Maimonides 34 f., 60, 208, 245, 261
Moskovitz, Reuven 154
Moskowicz, Imo 303
Motschmann, Josef 237
Mozart, Wolfgang Amadeus 248
Müller, Christoph D. 214 f.
Müller, Gerhard Ludwig 191
Müller, Hartmut 49
Müller, Karl 93
Müller, Karlheinz 312, 314
Müller, Michael 309
Munk, Rabbiner 274
Mussinghoff, Heinrich 162
Mußner, Franz 146 f., 210
Mussolini, Benito 58
Nachtgall, Otmar 106
Napoleon I. Bonaparte 65
Narkiss, Bezalel 61
Nathan (Autor der Avot), Rabbi 189
Nauer, Doris 279 f.

Neubrand, Maria 63
Niebuhr, Karl Paul R. 248
Niehoff, Familie 292
Nikolaus von Kues 259
Niwano, Nichiko 171
Nocke, Alexandra 138
Noth, Martin 114
Novick, Peter 31, 304-306
Nowak, Edith 165
O'Hare, Padraic 32 f.
Oberforcher, Robert 67, 79, 146, 311
Oelhoff, Heinz 319
Oesterreicher, Johannes M. 98 f., 233, 252
Orsenigo, Cesare 144
Paasche, Hermann 273
Pacelli, Eugenio s. u. Pius XII.
Pannikar, Raimundo 246 f.
Paul VI. 19, 57, 68, 84
Pauly, Katharina 162 f.
Pavlat, Leo 319
Pedianus, Johannes 106, 110 f.
Peres, Schimon 161, 176
Pestalozzi, Johann 273
Petri, Dieter 319
Petuchowski, Elizabeth 226
Petuchowski, Jakob J. 153, 226, 252
Petzel, Paul 218
Peuster, Axel 297
Pfeiffer, Martin 309
Philo von Alexandrien 145 f.
Piaget, Jean 33
Picard, Jacques 224
Pickhan, Gertrud 64 f.
Pitirim, Metropolit von Moskau 170
Pius X. 19
Pius XI. 58, 73
Pius XII. 31, 57 f., 69, 71, 73, 144, 149
Pixner, Bargil 234 f.
Platon 248
Preysing, Konrad von 143 f.
Quark, Dr. 275
Rabelais, François 302
Rad, Gerhard von 67
Radetzky, Josef Graf R. von Radetz 268
Radt, Thea 296
Rahden, Till van 306-308
Rahner, Karl 83 f.
Raiser, Konrad 170
Rapp, Hans A. 56, 152, 291
Raschi 245
Ratzinger, Joseph 19, 24, 124, 147, 252
Rau, Johannes 59
Rauscher, Anton 164
Reagan, Ronald 103
Reck, Norbert 217 f.
Redlich, Familie 292
Reginbogin, Herbert 208
Rehbein, Boike 304
Reich, Seymour 68
Reiner, Rami 314
Rendtorff, Rolf 51, 95, 101 f., 147 f., 196, 228
Renker, Alwin 68, 81, 126, 133, 147, 174, 181, 214, 302
Reuter, Hildegard 162-164
Ricciotti, Giuseppe 131
Richter, Georg 213
Rickert, Heinrich 270
Riegner, Gerhart M. 149 f., 156 f.
Ries, Markus 223
Rintfleisch (Ritter im 13. Jh.) 313
Risse, Siegfried 81, 105-108
Ritter, Joseph E. 99
Rivka, Tochter des Hillel ha-Chaver 313
Roberts, Jimmy J. M. 290
Rodin, Auguste 42
Rohling, August 211
Roos, Lothar 164
Rösch, Augustinus 144
Rose, Emily C. 65 f.
Rose, Tom 154
Rosenkranz, Herbert 233, 239
Rosenkranz, Orna 232 f.
Rosenstock-Huessy, Eugen 246, 286 f.
Rosenstock-Huessy, Margrit 257, 286 f.
Rosenthal, Fritz s. u. Ben-Chorin, Schalom
Rosenthal, Richard (Vater Schalom Ben-Chorins) 288
Rosenzweig, Edith, geb. Hahn 286 f.
Rosenzweig, Franz 74 f., 120, 141 f., 219, 221, 241, 243, 246 f., 252, 256-263, 283, 286 f.

Rosenzweig, Adele, geb. Alsberg 287
Rosenzweig, Rafael 286 f.
Rudoff, Shaindy 138
Rufeisen, Daniel 155 f.
Rühle, Inken 75, 159, 257, 286 f.
Ruiten, Jacques T. A. G. M. van 55
Runze, F. W. 274 f.
Rupp, Horst F. 66
Ruppert, Lothar 19, 24, 238
Ruppin, Arthur 296
Sabbatai Zwi 182
Sachs, Nelly 303
Safrai, Schmuel 235
Sajak, Clauß Peter 30, 137
Samuelson, Norbert 258 f.
Sandmel, Samuel 248
Saunders, Harold 238
Sauvage, Jean-Marie 302
Schammai 232 f.
Schätzing, Frank 192 f.
Schechter, Albert 159
Scheele, Paul-Werner 50
Schernus, Hildegard 309
Scherzberg, Lucia 218
Schierse, Franz-Josef 84
Schild, Erwin 308 f.
Schindler, Emilie 77
Schindler, Oskar 77, 250
Schlesinger, Arthur 7
Schlink, Bernhard 282
Schlomo ben Abraham 313
Schmaus, Michael 218
Schmidt, Johann Michael 161, 192
Schmidt, Johannes 280
Schmiederer, Peter 36
Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich 258
Schnackenburg, Rudolf 212
Schoeps, Hans Joachim 131 f.
Schoeps, Julius H. 313
Scholem, Gershom 60, 75, 114, 260, 287
Scholtissek, Klaus 202
Schreiner, Heinrich 237
Schrenk, Gottlob 133
Schroer, Silvia 214
Schüler-Springorum, Stefanie 212
Schumacher, Helmut 159
Schwartz, Daniel R. 290
Schwartz, Shuly Rubin 31
Schwarzfuchs, Schim'on 314
Schweitzer, Friedrich 33
Schwendemann, Wilhelm 222, 299
Schwennen, Michael 296
Shakespeare, William 302 f., 310
Shalev-Gerz, Esther 57
Shanks, Hershel 189
Shmoele, Eliezer 155
Shoufani, Emil 154 f.
Siegemund, Anja 57
Signer, Michael 158, 256
Silbermann, Alfred 278 f.
Silbermann, Joachim 152 f.
Simon ben Zemach (RaSchBaz) 182
Simon, Ernst A. 60 f., 75, 287
Simons, Ernst 241, 315
Simons, Julius 315
Singh, Bhai Sahibji Monhinder 170
Sirat, Samuel-René 171
Smolinsky, Heribert 145
Snopkowski, Simon 158
Snoy, Reynerus 108-112
Sölle, Dorothee 217, 248
Sommer, Margarete 144
Sonnenberg, Liebermann von 270
Speckamp, Ursula 301
Spengler, Oswald 119
Srubar, Helena 238
Stalin, Josef 64
Starck-Adler, Astrid 56
Stauf, Wilhelm 162
Stauffer, Paul 206
Stegemann, Ekkehard W. 208, 223
Stein, Edith 102, 318
Steiner, Alois 58
Steiner, Eltern George Steiners 309
Steiner, George 309-311
Stengel, Edmund 271-275
Stiefl-Cermak, Maria 289
Stock, Klemens 238
Stoffers, Manfred 278 f.
Stratum, Dietrich Loher von 106

Strauss, Leo 258
Ströbel, Otto 65
Stuckenbruck, Loren T. 150-152
Studer, Urs W. 153
Suchecky, Bernard 74
Suchy, Barbara 270
Suger von Saint-Denis, Abt 246
Swidler, Leonard 247
Tal, Uriel 79
Tantawi, Mohammed Sayed 167
Taschwer, Klaus 293
Teichman, Jakob 157
Tenet, George 168
Teuber, Familie 292
Thieme, Eva 115, 117, 133
Thieme, Karl 81, 113-135, 228 f.
Thieme-Paetow, Jenny (korrekt: Thieme-Respinger, Jenny) 116
Thieme-Paetow, Susanne 118
Thoma, Clemens 35, 54, 81, 115, 152-154, 157 f., 223, 234 f., 249, 252, 257, 272, 276
Thouet, Julian 59
Tibi, Bassam 3 f., 7, 11
Tiefenbrunn, Eran 138
Tillich, Paul 248
Toaff, Elio 53
Topol, Chaim 231
Treitschke, Heinrich von 307
Trutwin, Werner 311 f.
Tszorf, Maurice 138
Turner, Josef 259
Tworuschka, Monika 31
Tworuschka, Udo 31
VanderKam, James C. 55 f.
Vanhoye, Albert 24, 238
Vasilion, Bischof von Zypern 171
Verweyen, Hansjürgen 30
Vespucci, Amerigo 46 f.
Vilaine, Anne-Marie de 302
Vollenweider, Samuel 214
Vonach, Andreas 64, 148
Vorgrimler, Herbert 79, 84
Wagner, Dietrich 237
Wajda, Kazimierz 212
Wallenberg, Raoul 319
Wallenborn, Hiltrud 313
Waxman, Mordechai 53
Webber, Mark 283
Wegman, Charly 139
Wegner, Armin Theophil 140
Wehler, Hans-Ulrich 306
Weidinger, Elisabeth 155
Weil, Arthur 123
Weill-Rochant, Catherine 138
Weinbaum, Laurence 295
Weippert, Manfred 67
Weizman, Eyal 138
Wellhausen, Julius 298
Weltsch, Robert 57
Wengst, Klaus 202
Werblowsky, R.-J. Zwi 252
Werfel, Franz 48 f., 130, 135-137
Weth, Rudolf 203
Wiedebach, Hartwig 57
Wiese, Christian 57
Wiesel, Elie 2, 218, 285, 303
Wilhelm II., Kaiser 116
Windthorst, Ludwig 211
Winter, Georg 273-275
Wirth, Josef 117
Wistrich, Robert S. 74
Witzel, Georg 105-107, 110
Yadin, Yigael 189, 235
Young, James E. 57
Zademach, Wieland 142
Zakzuk, Mahmoud 16
Zandberg, Esther 138
Zarusky, Jürgen 77
Zellekens, Gertrud 165
Zenger, Erich 81, 105
Zimmermann, Moshe 281
Zimmer-Winkel, Rainer 18
Zweig, Lotte, zweite Gattin Stefan Zweigs 48 f.
Zweig, Stefan 1, 41-49, 78, 136

Zu diesem Heft

Im ersten Teil dieser Nummer des Freiburger Rundbriefs nehmen wir Stellung zu Fragen, die die Welt seit den Terroranschlägen in den USA am 11. September 2001 bewegen. Wir lassen einen Muslim und einen arabischen Christen zu Wort kommen. Beide informieren vortrefflich über islamische Fundamentalismen und deren Gegenwarts- und Zukunftsvorstellungen. Wir vom Freiburger Rundbrief rufen auf zu gegenseitiger Achtung und für Frieden. Wir bringen auch eine israelisch-palästinensische Erklärung in Erinnerung, die zeigt, daß immer noch eine beidseitige Friedensbereitschaft vorhanden ist. – Weitere Artikel berühren christlich-jüdische Gemeinsamkeiten: Zunächst bringen wir die neueste Erklärung der Päpstlichen Bibelkommission. Ferner wird von einem Fachmann die Bedeutung des jüdisch-christlichen Dialogs in der Religionspädagogik in den USA aufgezeigt. Der Artikel „Alles ist ein Gleichnis" ist ebenfalls ein Produkt christlich-jüdischer Zusammenarbeit. – Das lang ersehnte besondere Buch „Die Kirche und das Judentum" Bd. 2 dokumentiert die Entwicklung des jüdisch-christlichen Dialogs zwischen 1986 und 2000 in allen christlichen Konfessionen und auch im Judentum. – Schließlich gedenken wir noch des 120. Geburtstags des großen jüdischen Denkers und Dichters Stefan Zweig.

Aufruf gegen Terrorismus, für Toleranz und Frieden

Als Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung dürfen wir zu den sich häufenden mörderischen Anschlägen der letzten zwölf Monate nicht schweigen. Für unseren Aufruf zu Frieden und gegenseitiger Hilfestellung sind sowohl die brutalen Anschläge auf das New Yorker World Trade Center und das Pentagon am 11. September 2001 als auch die in Israel sich mehrenden Attacken von Palästinensern und von verschiedenen Terrororganisationen gegen Israel wie auch die daraus sich ergebenden Vergeltungsschläge der israelisch-militärischen Verteidigung Veranlassung.
Die Spirale des Hasses, der Gewalt und der Unzufriedenheit dreht sich weiter und droht in einen mehrere Völker und Institutionen zerstörenden Krieg auszuarten. Alle Menschen stehen vor der schwierigen Pflicht, mitzu-

helfen, daß Haß, Mord und Zerstörung nicht weiterhin überborden, sondern eingedämmt werden. „Gleichgültigkeit gegenüber dem Bösen ist oft ärger, als das Böse selbst. Das hat sich bei der Schoa gezeigt. Man hätte wachsamer sein und mehr protestieren müssen" (Abraham Joschua Heschel; zit in: Bernhard Dolna, *Abraham J. Heschel, Leben und Werk*, Mainz 2001, 339).

Der hinterlistige und grausame Flugzeugangriff auf das World Trade Center und auf das Pentagon, auf die Angestellten der Zielobjekte und auf die Bewohner von New York und Washington, war nicht nur gegen zwei große Gebäude und die darin beheimatete Geschäftswelt gerichtet. Die unter amerikanischer Vorherrschaft stehende Weltwirtschaft und die dafür arbeitenden Menschen sollten getroffen und gelähmt werden.

Mit großer Bestürzung und tiefer Trauer haben wir wahrnehmen müssen, wie verbrecherisch und unmenschlich der Terrorismus in vielen Teilen unserer Welt grassiert und wieviele unschuldige Menschen, auch Kinder und Mütter, er in einen grausamen Tod stürzt. „Der Terrorismus dient dem Tod, ohne Unterscheidung von Rasse, Religion, sozialer und ethnischer Herkunft [...] In Japan operiert er mit Gas, in Oklahoma mit Dynamit, in Israel mit Bomben, Gewehren und Steinen, in Algerien mit dem Maschinengewehr, in Rußland mit dem Revolver, in Kolumbien mit Drogen" (Elie Wiesel, in: „Tachles" Nr. 38, 21. September 2001, 20). Der Freiburger Rundbrief weiß sich mitbeauftragt, Bemühungen zu begründen und zu unterstützen, die zur Entschärfung des Konflikts speziell im Nahen Osten beitragen.

Aus dem Kreislauf von Gewalt und Vergeltung kann nur ausgebrochen werden, wenn sich alle Beteiligten und Nichtbeteiligten gedanklich und operativ Rechenschaft darüber geben, welche Tragödien des Denkens und Handelns aus Vorurteilen, Intoleranz, Diskriminierung, Unterdrückung, Besitzstreitigkeiten und Vernichtungsabsichten entstehen. Mit Entsetzen nehmen wir wahr, daß die Macht des Terrors an vielen Orten unserer Erde immer stärker und immer gefährlicher wird. Das jüdische Volk ist in Gefahr, erneut aus dem Land der Verheißung vertrieben zu werden. Dem palästinensischen Volk droht die Preisgabe der eigenen Identität sowie Verzweiflung und Vertreibung, auch aus arabischen Zusammenhängen. Auch christliche Völker – z. B. in Indonesien, Pakistan, im Sudan und auch in anderen Ländern – sind von ideologisch-kriegerischen Fanatikern bedroht.

Weder das Christentum noch das Judentum hat ein Recht oder eine Vollmacht, den Islam oder andere Religionsgemeinschaften zu verurteilen oder zu verachten. Wir wollen und müssen anerkennen, daß im Islam sehr viel

echte Frömmigkeit und Gottesbeziehung herrscht. Wir wollen sie zusammen mit unseren islamischen Brüdern und Schwestern neu entdecken. Um der Ehre Gottes willen ist es auch unsere Pflicht, für Frieden zwischen Juden, Christen und Muslimen zu ringen und zu beten.
Gegenseitiges religiöses und mitmenschliches Verständnis ist nach jüdischer, christlicher und muslimischer Überzeugung eine endzeitliche Gnadengabe. Religionshaß und Menschenhaß sind damit von keiner der drei Religionen her möglich. Im Christentum nimmt ferner das Gebot der Feindesliebe einen zentralen Platz ein (vgl. Mt 5,43-48). Feindesliebe wird aber auch in jüdischen Texten ebenso wie bei den Stoikern, im Buddhismus und im Taoismus gefordert (vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* [Mt 1-7], EKK 1,1, Zürich 1985, 304-318; ebenso den Beitrag von Adel Khoury, S. 11–16 i. d. H.). Es kann keinen Frieden geben, wenn nicht versöhnende Zugänge zum Feind gefunden werden. Israelis und Palästinenser bemühen sich darum. Sie brauchen unsere Rückendeckung, unsere politische Toleranz und unser Gebet.

Vorstand und Redaktion des Freiburger Rundbriefs

Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden?

Bassam Tibi*

Die folgenden Auszüge aus dem Buch ***„Fundamentalismus im Islam, Eine Gefahr für den Weltfrieden“*** *sollen die Hauptgedanken des Autors deutlich machen, wonach Fundamentalismus – wie auch in anderen Religionen – mit dem Islam als Religion nichts zu tun hat und im Gegenteil einen Mißbrauch darstellt. Seine Warnung an die deutschen und europäischen Politiker, die*

* UProf. Dr. phil. habil. Bassam Tibi, geb. 1944 in Damaskus, ist Leiter der Abteilung für internationale Beziehungen am Seminar für Politikwissenschaft an der Georg-August-Universität zu Göttingen und Gastprofessor u. a. in Harvard, Princeton, Berkely und Ankara.
Wir danken Prof. Tibi für die schriftliche Erlaubnis, Ausschnitte aus seinem Buch „Fundamentalismus im Islam, Eine Gefahr für den Weltfrieden“, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, zu zitieren. Die den Absätzen vorangestellten Ziffern in Klammern bezeichnen die entsprechenden Seitenzahlen.

Tibi schon längst vor den Terrorakten des 11. September 2001 ausgesprochen hat, ist inzwischen insoweit beherzigt worden, als es in der Bundesrepublik Deutschland fundamentalistischen Gruppierungen zukünftig erschwert werden soll, unter dem Schutz der Religionsfreiheit (Art. 4 GG) ihren Machenschaften nachzugehen und u. a. terroristische Akte zu planen und auszuführen.

Religiöser Fundamentalismus

(2-5) Der religiöse Fundamentalismus ist eine globale Erscheinung, die in allen Weltreligionen und den entsprechenden Zivilisationen vorkommt. Als Antwort auf die aus Renaissance, Reformation, Aufklärung und Französischer Revolution hervorgegangene Moderne ist er zudem ein neues Phänomen, das es in früheren Zeiten nicht gegeben hat und auch nicht geben konnte. Es fällt jedoch auf, daß der Fundamentalismus überwiegend mit dem Islam in Verbindung gebracht wird. Auf diese Weise entsteht der Eindruck, Fundamentalismus sei eine auf den Islam beschränkte Erscheinung. Das ist falsch, weil er in allen Religionen zu beobachten ist. Um die ihm oft vorgeworfenen negativen Konnotationen zu vermeiden, haben einige gutmeinende Autoren den Terminus des islamischen Fundamentalismus durch den Begriff Islamismus ersetzt, dabei aber einen noch größeren Schaden angerichtet. Von Islamismus als islamischer Spielart des religiösen Fundamentalismus zu sprechen ist zunächst sachlich richtig und findet auch in diesem Buch Anwendung. In der Öffentlichkeit wurde der neue Begriff aber nicht selten dahingehend mißverstanden, daß die Politisierung der Religion allein im Islam vorkomme.[1]

Über den hier thematisierten Gegenstand kursieren ohnehin viele Mythen und Vorurteile. Aus diesem Grunde ist es wichtig, gleich einleitend Mißverständnissen vorzubeugen und damit bekannten Vorwürfen der Tonart, man fördere durch seine Erörterung ein ‚Feindbild Islam', von vornherein entgegenzutreten. Es ist auch notwendig, gleich zu Beginn zwischen Islam als einer Weltreligion, die eine der wichtigsten Weltzivilisationen hervorgebracht

1) Zur Deutung des Fundamentalismus als Ordnungsvorstellung, die auf der Politisierung der Religion basiert, vgl. Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism*. Political Islam and the New World Disorder, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1998; deutsche Übersetzung mit einer umfangreichen neuen Einleitung: *Die neue Weltunordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus*, Berlin 1999.

hat, und dem islamischen Fundamentalismus als politischer Ideologie unserer Gegenwart auf der Schwelle zum 3. Jahrtausend zu unterscheiden. Wenn ich empirisch begründet frage, ob der islamische Fundamentalismus Unordnung in die Weltpolitik bringt und zudem eine neue Spielart des Totalitarismus darstellt, dann bleibt der Islam als Religion von dieser Frage unberührt. Islam, nicht aber der Islamismus, ist mit Demokratie vereinbar [...]
Zu dieser einleitenden Klarstellung gehört noch eine weitere, die Europa direkt angeht: Der islamische Fundamentalismus ist zwar ein Phänomen in der Welt des Islam, doch befindet sich die Logistik der meisten dem Islamismus, also der islamischen Spielart des religiösen Fundamentalismus, zuzuordnenden Bewegungen in Europa und nicht in islamischen Ländern. Die Hauptopfer des islamischen Fundamentalismus waren bisher dennoch Muslime und keine Europäer. Ich erinnere an die Tausenden von ermordeten Muslimen in Algerien, Ägypten, dem Sudan, Afghanistan und Palästina, die von militanten Anhängern dieser Bewegungen getötet worden sind. Über Fundamentalismus aufzuklären ist deshalb auch von islamischer Seite erforderlich, weil die neue Strömung zunächst ein Feind der Muslime und eine Gefahr sowohl für ihr Leben als auch für ihren Ruf in der Welt ist.
Oft, ja in der Regel, wirken fundamentalistische Bewegungen im Untergrund. Aktive Islamisten nutzen jedoch auch die Flucht nach Europa und den Mißbrauch des Asylrechts für ihre Interessen. Die in Europa gewährten demokratischen Rechte bieten ihnen Freiräume für ihren ideologischen und politischen Kampf für einen Gottesstaat. Zu diesem Zweck versuchen sie, die islamische Diaspora-Gemeinde in Europa zu infiltrieren und für ihre Ideologie nutzbar zu machen. Es sind gerade Islamisten, die Islam und islamischen Fundamentalismus zu ihrer Tarnung gleichsetzen. Davor muß man warnen. Aus diesem Grund ist auch Europa vom Phänomen des islamischen Fundamentalismus betroffen, ohne jedoch auf die Herausforderung vorbereitet zu sein.
Zusätzlich zur Unterscheidung zwischen Islam und Islamismus muß eine weitere Differenzierung vorgenommen werden: Wir müssen zwischen den islamischen Migranten und den islamischen Diaspora-Fundamentalisten in Europa unterscheiden. Europäische Politiker müssen auf der Hut sein, wenn Islamisten als Sprecher der islamischen Gemeinde auftreten und Toleranz für sich und ihre Aktivitäten beanspruchen; sie, die selbst Toleranz nur instrumentell verstehen und intolerant gegenüber ihren Gegnern sind, vor allem innerhalb der islamischen Gemeinde selbst, wollen nur freien Handlungsspielraum für sich gewinnen. Kurz: Im Zeitalter der Migration wird

der Fundamentalismus aus der Welt des Islam nach Europa exportiert. In meinen Arbeiten habe ich seit Jahren vor der Bildung von für den Fundamentalismus anfälligen islamischen ‚Ghettos' in Europa gewarnt und eine europäische Politik der Integration der islamischen Zuwanderer als Prävention gefordert. Diese gibt es nach wie vor nicht; dafür sind die von Fundamentalisten dominierten ‚Ghettos' bereits Realität, wodurch die Gefahr für ein friedliches Zusammenleben potenziert wird.

Im Zeitalter der massiven, die Form von Völkerwanderungen annehmenden Migration ist die Beschäftigung mit Staats- und Gesellschaftsauffassungen der Muslime nicht mehr allein das Feld exzentrischer Wissenschaftler, die in der Tradition der Kulturanthropologie fremde Kulturen als exotische Gegenstände studieren. In den Städten der westeuropäischen Industrieländer leben z. Zt. ca. 15 Millionen Muslime aus dem südlichen und östlichen Mittelmeerraum sowie aus Südasien und auch teilweise aus Afrika (Senegalesen in Italien). Demographen und Migrationsforscher prognostizieren die schnelle Verdoppelung dieser Zahl sowie deren Verdreifachung bis zum Jahr 2025. Diese Migranten kommen aus anderen Zivilisationen und bringen andere Vorstellungen von Staat und Gemeinwesen mit; im Namen einer einseitig definierten Toleranz fordern sie die Aufnahme dieser Vorstellungen in europäische Verfassungen. Die europäische Innenpolitik muß eine Antwort auf diese Herausforderung finden. Aber auch bezogen auf die Weltpolitik werden Forderungen nach einer ‚Entwestlichung der bestehenden Weltordnung' und einem ‚islamischen Frieden' erhoben.

Manche Europäer reagieren auf die stattfindende demographische Veränderung in der Komposition der europäischen Bevölkerung mit gesinnungsethischen Formeln von der ‚multikulturellen Gesellschaft' oder dem ‚Kulturrelativismus'. Diese Formeln scheinen zunächst keine andere Bedeutung als die traditionelle Weisheit ‚andere Kulturen, andere Sitten' zu haben. Doch einige dieser ‚anderen Sitten' beziehen sich auf eine Kündigung des in Europa bestehenden Grundkonsenses über demokratische Herrschaft im Rahmen von Volkssouveränität. An vorderster Front stehen hierbei die Ordnungsvorstellungen des islamischen Fundamentalismus; sie beinhalten konträre Staats- und Gesellschaftsauffassungen, die nunmehr nicht allein für die Welt des Islam, sondern auch für Europa selbst Geltung beanspruchen. Islamistische Verbände in Deutschland wollen z. B. die Anwendung der *Schari'a* (islamisches Gottesgesetz) durchsetzen. Für die Folgen der Migration in die USA, die in ähnlichen Bahnen verläuft, wenngleich die dortigen Migranten vorwiegend aus Asien und Lateinamerika kommen, hat

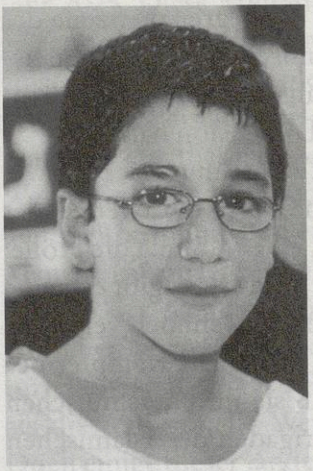
Arthur Schlesinger in seinem Buchtitel die Prognose „The Disuniting of America“[2] formuliert, d. h. den Zerfall des gesamtamerikanischen Gemeinwesens vorausgesagt. Wird es ein ähnliches zivilisatorisches *disuniting*, eine Auflösung für das „Europa ohne Identität“[3] geben?

Eine wichtige Unterscheidung: Fundamentalismus und Terrorismus

(23-25) Der Terrorismus kann einen Aspekt des Fundamentalismus darstellen, doch dürfen beide keinesfalls gleichgesetzt werden. Die erforderliche Differenzierung betrifft folgenden Umstand: das politische Handeln der Fundamentalisten kann in Institutionen oder in anderweitigem legalen Rahmen erfolgen, es kann aber auch die Form von Terrorismus annehmen. Aus diesem Grunde dürfen Fundamentalismus und Terrorismus keinesfalls miteinander identifiziert werden. Es ist wahr: In Algerien, Ägypten, Pakistan, Afghanistan und in der Türkei ermorden Fundamentalisten andere Muslime, obwohl der Koran einen solchen Mord streng verbietet. Dennoch umfaßt der Fundamentalismus aber weit mehr als die begrenzte Szene des spektakulären Terrorismus. Das wichtigste am islamischen Fundamentalismus ist, daß er eine religiös-zivilisatorische, weltanschauliche Ordnungsvorstellung vertritt, die zudem eine weltpolitische Dimension hat.[4]
Die Gleichsetzung von Fundamentalismus und Terrorismus ist auf zwei Ebenen zu kritisieren. Zunächst auf der religiösen: Der Koran verkündet dem Muslim, der „einen Muslim vorsätzlich tötet“, einen Lohn: „die Hölle; darin wird er ewig weilen“ (Koran: Sure 4, Vers 93). Im Islam gibt es keine höhere Autorität als die des offenbarten Koran-Textes. Dennoch verletzen islamische Fundamentalisten, so sehr sie sich auch als Allahs Kämpfer bezeichnen, diese koranische Vorschrift dadurch, daß sie ihre muslimischen Gegner ermorden. In Algerien haben die Killer-Brigaden der Islamischen Heilsfront allein im Jahre 1994 mehr als 20 000 Muslime ermordet. In den israelisch besetzten Gebieten haben die fundamentalistischen Qassam-Brigaden mehr Muslime getötet als etwa die israelischen Besatzungstruppen. In

2) Arthur M. Schlesinger Jr., *The Disuniting of America*. Reflections on a Multicultural Society, New York 1992, erweiterte Ausgabe 1998.
3) Vgl. Bassam Tibi, *Im Schatten Allahs*. Der Islam und die Menschenrechte, München 1994.
4) Anm. d. Red.: Diese weltpolitische Dimension sieht der Vf. in der Welt des Islam, wo die „Entwestlichung“ die populärste Option und Nährboden für islamischen Fundamentalismus ist.

der Türkei wurden im Juni 1993 in der Stadt Sivas 37 islamische Schriftsteller bei lebendigem Leib verbrannt. Nicht anders sieht es in Ägypten aus, wo selbst der Nobelpreisträger Najieb Mahfuz nicht vom fundamentalistischen Terror ausgenommen wird. Aus allen Teilen der Welt des Islam, vor allem aus dem blutigen Afghanistan, lassen sich weitere Beispiele anführen. Schon daran sieht man, daß islamische Fundamentalisten objektiv *nicht* im Einklang mit den Vorschriften des Koran handeln. In Karachi (Pakistan) haben Fundamentalisten Ende Februar 1995 sogar mehrere Hundert in einer Moschee betende Muslime ermordet [...] Der Unterschied zwischen religiösem Fundamentalismus und der Religion als Glauben und als Ethik wird hier überdeutlich. Auf politischer Ebene muß der Beobachter jedoch einräumen, daß nicht jeder islamische Fundamentalist ein Terrorist ist. Der Fundamentalismus kann seine Politisierung willkürlich ausgesuchter Versatzstücke des Islam auch friedlich und politisch effizient betreiben. Durch eine schleichende Islamisierung kann politisch zudem mehr als durch Mord erreicht werden.



Jossi Ischran (Bild) und sein Freund Kobi Mandel (beide 14 J.) sind am 8. Mai 2001 in der Nähe der jüdischen Westbank-Siedlung Tekoa von Palästinensern zu Tode gesteinigt worden. Am gleichen Tag war das vier Monate alte palästinensische Mädchen Iman Hijo bei einem israelischen Vergeltungsschlag ums Leben gekommen.

Foto: tachles, Nr. 19, 11. Mai 2001.

Die Wahrnehmung des Fundamentalismus als Terrorismus hängt mit den westlichen Medien und den populären Skribenten zusammen, die sensationelle Aktionen, die sich in Bildern und Schlagzeilen fassen lassen, besser verkaufen können. Auf dieser Ebene werden archaische europäische Ängste vor dem Islam neu geweckt, und es entsteht hierbei im Westen ein Feindbild vom Islam. In dem Bemühen, sich hiervon abzusetzen und diese Feindbilder zu überwinden, verteidigen linke westliche Intellektuelle die Fundamentalisten als vermeintliche ‚Sprecher der Unterdrückten'. Und nach dem Diktat der ‚*political correctness*' verbieten einige Gesinnungsethiker sogar,

von Fundamentalisten überhaupt zu sprechen. Hierbei werden Islam und Fundamentalismus bzw. letzterer mit Terrorismus verwechselt. Man hätte erwarten können, daß deutsche Islam-Kundler als angebliche Islam-Kenner über diesen Gegenstand aufklären. Aber manche von ihnen bestreiten schlechthin, daß es Fundamentalismus gibt und halten das für ein Gerücht der westlichen Medien! Verwirrung herrscht in der deutschen Öffentlichkeit! Dieses Buch will gleichermaßen informieren und aufklären, um die Zerrbilder aufzulösen.

Zwei Ebenen der Bedrohung: Der religiös-motivierte Terrorismus und die fundamentalistische Staatsauffassung

(154-155) Der Terrorismus ist nur ein Mittel, kein Zweck an sich. Der Fundamentalismus verfolgt primär die Etablierung einer gegen den säkularen Staat gerichteten Gottesordnung. Das ist die zentrale sicherheitspolitische Bedrohung. Die Szene der Terroraktionen ist ein Nebenaspekt dieser Bestrebung. Die politische Ideologie des Fundamentalismus ist bemüht, die Wir-Gruppe des Islam gegen die Wir-Gruppe der Anderen als Feinde zu mobilisieren. Die politischen Ordnungsvorstellungen, die damit verbunden werden, entspringen einer Weltsicht, die ‚Frontlinien zwischen den Zivilisationen' herstellt. Hierdurch wird deutlich, daß der terroristische Zweig des islamischen Fundamentalismus nur eine Nebenerscheinung ist. Der Weltsicht-Fundamentalismus und seine politischen Ordnungsvorstellungen bilden die Basis der Anfeindungen zwischen den historisch belasteten Zivilisationen, weshalb er noch ernster als der Terrorismus genommen werden muß. Organisierte Vertreter des politischen Islam versuchen, diesen Weltsicht-Fundamentalismus der amorphen Masse der Muslime aufzuzwingen. In erster Linie handelt es sich darum, Anhänger für ihre Anschauung von *Hakimiyyat Allah* (Gottesherrschaft) zu gewinnen und zu mobilisieren. Diese Herrschaft soll nach dem Sturz der gegenwärtigen Regierungen zunächst in der Welt des Islam und dann – wenn die Muslime stark genug hierfür sind – in der ganzen Welt errichtet werden. Erste Stufe ist die *Hakimiyyat Allah* als Ersatz für den Nationalstaat, dann eine regionale Neuordnung und als Fernziel eine islamische Weltordnung [...]
Es stellt sich nun in diesem Wirrwarr die Frage, wie ernst der islamische Fundamentalismus als sicherheitspolitische Gefahr zu nehmen ist. Bei der Beantwortung können wir nicht an der politischen Theologie der säkularisierten christlichen Nächstenliebe vorbeigehen, die in jeder Abwehr von

Bedrohungen der westlichen Demokratie eine neue Form des Euro-Rassismus argwöhnt. Als ein Muslim, der europäischer Bürger geworden ist, verfolge ich ein doppeltes Ziel: Ich versuche, um Verständnis für den Islam als Weltreligion zu werben und zugleich über die Gefahren des islamischen Fundamentalismus als eine sicherheitspolitische Bedrohung aufzuklären. Dies gilt gleichermaßen für die fundamentalistischen Ordnungsvorstellungen wie auch für den Terrorismus [...]
Bei allen Deutungen muß zentral die Erkenntnis stehen, daß der islamische Fundamentalismus eine politische Heilsideologie ist, die der gesamten Menschheit *al-Hall al-Islami* (die islamische Lösung) als Heilmittel zur Überwindung der Krise aufzwingen will. Allein die Verwendung einer modernen weltpolitischen Ausdrucksweise verrät jedoch, daß der islamische Fundamentalismus eine Ausgeburt der Moderne ist, so sehr er sich auch in mittelalterlichen Symbolen als Alternative zu ihr präsentiert.

Dialog mit dem liberalen Islam und Aufklärung über den politischen Islam

(157-158) Die Doppelstrategie, die ich empfehle, besteht darin, einerseits einen Dialog mit den dialogfähigen Vertretern der islamischen Religion anzustreben, und andererseits parallel dazu gegen die politischen Auswüchse des Fundamentalismus Aufklärungsarbeit zu leisten. Die Anerkennung des Islam in Europa darf nicht jenseits von Demokratie und Moderne bedingungslos erfolgen: Religionsfreiheit ist eine verfassungsmäßig geschützte Norm für Individuen als Bürger, nicht eine solche der Bildung eines ethnoreligiösen Kollektivs einer Wir-Gruppe. Eine politische, an der *Schari'a* orientierte Gemeinde ist als eine Verlängerung des *Dar al-Islam* auf europäischem Boden nicht konform mit den europäischen säkularen Verfassungen. Die Muslime können in Europa als *Citoyen*, nicht als Betreiber der Islamisierung qua *Mudjahirun* leben! *Mudjahirun* bedeutet Migranten, was vom Wortstamm *Hidjra* (Auswanderung des Propheten Mohammed von Mekka nach Medina 622) abgeleitet ist. Im Islam ist *Hidjra* an Islamisierung gebunden. Ohne individuelle Integration kann die Islam-Diaspora Nährboden eines Ethno-Fundamentalismus werden.
Wer in Frieden zusammenleben will, der muß gegen die Versuche der islamischen Fundamentalisten, unter den Diaspora-Muslimen Einfluß zu gewinnen, vorgehen. Die westlichen Politiker haben keine Ahnung von den

Konsequenzen ihrer Duldung der Islamisten und deren Versuch, die Muslime als ethnische Großgruppe zu definieren. Ich argumentiere, daß die muslimischen Migranten in Europa nur als Individuen, nicht als abgegrenztes Kollektiv integriert werden dürfen. Letzteres würde unweigerlich zum Separatismus führen.[5]

In Europa ist, parallel zu einer Politik der Integration der islamischen Migranten in die europäischen Demokratien, eine kombinierte, restriktive Einwanderer- und Integrationspolitik das beste demokratische Mittel gegen den importierten religiösen Fundamentalismus. Im Umgang mit den islamischen Staaten gilt es, den Dialog mit dem liberalen Islam als Friedensdialog zu etablieren und zu fördern. Auch muß man hierbei islamischen Staaten helfen, ihre ökonomischen Probleme zu bewältigen. Kurz gesagt: Religiöser Fundamentalismus ist ein Kennzeichnen für ein Zeitalter des globalen Konfliktes, während Säkularität und Rationalität Bindeglieder zwischen den Zivilisationen sein können. Dies sind die Optionen im 21. Jahrhundert, zu dessen Beginn der Fundamentalismus als eine religiös begründete Ideologie den Weltfrieden herausfordert, ja sogar bedroht!

5) Vgl. Bassam Tibi, *Europa ohne Identiät?* Die Krise der multikulturellen Gesellschaft, München 1998.

Politische Ziele religiös verbrämt

Die Motive der militanten „Gotteskämpfer"

Adel Theodor Khoury*

Man nennt sie im deutschsprachigen Raum *Selbstmordattentäter*. Selbst verstehen sie sich als aufopferungsbereite Kämpfer des *Heiligen Krieges* (Djihad), und ihre Gruppen bezeichnen sie als *Märtyrer des Djihad*. Was weckt bei ihnen diese extreme Bereitschaft, alles hinzugeben, damit ihr Volk seinen Zielen näher kommen kann?

* UProf. em. Dr. Adel Theodor Khoury, geb. 1930 in Tbnine, Libanon, war Leiter des Seminars für Religionswissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Es geht in diesem Beitrag nicht darum, die tatsächlich vertretene Lehre der Djihad-Gruppen, aus deren Reihen sich die Todeskandidaten rekrutieren, darzustellen. Es geht auch nicht um die Rechtfertigung ihrer Aktionen im Hinblick auf die Lehre des Islam und auf die reellen Folgen für ihre Ziele. Es geht um die Darlegung der Grundsätze und Angaben der islamistischen Deutung der traditionellen Lehre des Islam, die vielleicht benutzt werden, um ein solches Verhalten, wenigstens in den eigenen Reihen, zu rechtfertigen. Es sei auch gesagt, daß es hier nicht um die rein politische, sondern um die religiöse Seite des Phänomens geht.

Die Militanten unter den Islamisten berufen sich auf die Anweisungen des Koran im Hinblick auf die Pflicht zum Kampf gegen die Feinde des Islam. Der Koran nimmt ja gegenüber den Widersachern, die die Muslime mit ihrer Feindseligkeit verfolgten, ihnen den Zugang zu der heiligen Stätte zu Mekka verwehrten und sonst keine Abmachungen mit ihnen respektierten, eine härtere Haltung ein. Nach einer Zeit, in der der Koran nur einen bedingten Defensivkrieg gegen die Feinde vorschrieb, erklärte er dann doch den totalen Krieg gegen die unerbittlichen Gegner der islamischen Gemeinde. Die Muslime, so der Koran, sollen in den Kampf ziehen und für ihr Leben (vgl. Koran 8,30), für ihren Glauben (61,8) und für die Einheit ihrer Gemeinschaft (2,217) streiten. Denjenigen, die durch ihre Beteiligung am Kampf ihre Glaubenstreue und ihren Gehorsam unter Beweis gestellt haben, wird der Lohn bei Gott verheißen, ob sie „getötet werden oder siegen" (4,74), ob sie „töten oder getötet werden" (9,111). Indem die Muslime die ihnen von ihren Feinden angetane Gewalt zurückschlagen, erfüllen sie ihre Pflicht, sich für die Rechte Gottes und für die Sicherung der Vorherrschaft des Islam einzusetzen. *Endziel ist, daß der Islam allein die Oberherrschaft über alle übrigen Religionen und Gemeinschaften erlangt* (vgl. Koran 9,33; 61,9; 48,28).

Auf diesen koranischen Bestimmungen und Zielsetzungen beruhen die Angaben des islamischen Rechtssystems in der klassischen Zeit. Nach diesem Rechtssystem haben die Muslime die Pflicht, ihr eigenes Gebiet gegen die Angriffe der Feinde zu verteidigen; denn kein islamisches Land darf an die Nicht-Muslime verloren gehen. Darüber hinaus sollen die Muslime sich aktiv einsetzen, um auch im Gebiet der Nicht-Muslime dem Gesetz Gottes zum Sieg zu verhelfen und die Rechte Gottes zur Geltung zu bringen.

Wenn das islamische Gebiet sich gegen einen massiven Angriff verteidigen muß, um seine Existenz zu sichern, dann sind alle Muslime gerufen, zum Schutz ihres Gebiets zu kämpfen und sich so für die Sache Gottes einzuset-

zen. In weniger dramatischen Situationen geht man davon aus, daß die Pflicht zum Heiligen Krieg nicht den einzelnen, sondern dem Staat und der Gemeinschaft als solcher obliegt und daß dieser Pflicht Genüge getan wird, wenn an einem Ort, irgendwo in der Welt, Bemühungen um die Ausbreitung des Machtbereichs des Islam unternommen werden.

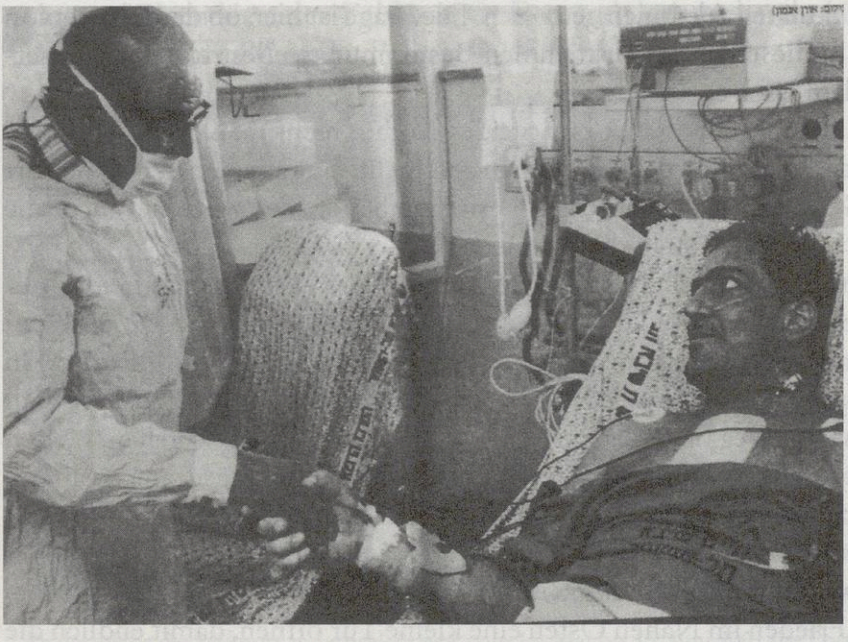
Zur konkreten Kriegführung gibt der Koran einige Anweisungen, deren Zweck es ist, die grundsätzliche Bereitschaft des Islam zum Frieden unter Beweis zu stellen. So wird den muslimischen Kämpfern deutlich gemacht, daß sie nur dann einen Heiligen Krieg führen, wenn sie „auf dem Weg Gottes" kämpfen, d. h. im Sinne Gottes, um Gottes willen, nicht um Beute zu machen oder irdische Interessen bzw. rein politische Ziele zu verfolgen (vgl. 4,94: Sie sollen nicht handeln „im Trachten nach den Gütern des diesseitigen Lebens"). Es gehört zu den Bemühungen des Koran und der Tradition des Propheten Mohammed, eine Humanisierung des Gesetzes zu erreichen. So wird den Kämpfern des Krieges eingeschärft, sie sollen „nicht maßlos im Töten" sein (17,33). Nichtbeteiligte an den Kampfhandlungen, wie ältere Menschen, Frauen und Kinder, dürfen nicht Ziel von Angriffen sein, so die Vorschriften des religiösen Gesetzes.

Dies soll verdeutlichen, daß es gilt, auch inmitten der bewaffneten Auseinandersetzung bereit zur Versöhnung zu sein, sobald die Feinde mit ihrem feindseligen Treiben aufhören: „Wenn sie aufhören, dann darf es keine Übertretung geben, es sei denn gegen die, die Unrecht tun" (2,193). Der Koran macht nämlich deutlich, daß der Friede das eigentliche Ziel des Einsatzes für die Sache Gottes und seiner Religion ist. Er befiehlt, nur die zu bekämpfen, die nicht bereit sind zum Frieden. Diejenigen aber, die bereit sind, den Kampf zu beenden und Frieden zu schließen, sollen auch mit friedvollem Verhalten von seiten der Muslime behandelt werden: „Wenn sie sich von euch fernhalten und nicht gegen euch kämpfen und euch Frieden anbieten, dann erlaubt euch Gott nicht, gegen sie vorzugehen" (4,90; vgl. auch 4,94; 8,61).

Wenn man sich diese Angaben aus dem Koran und dem traditionellen Rechtssystem des Islam vergegenwärtigt, so kann man sich einige Aspekte der Geisteshaltung des todeswilligen Kämpfers im Konflikt zwischen Palästinensern und Israelis vorstellen. Angesichts der Bedrängnis der Palästinenser, wie sie von ihnen empfunden und erlebt wird, wollen sie für die Sache ihres Volkes kämpfen. Sie verleihen dieser Situation eine besondere Brisanz, indem sie sie zur Existenzfrage der islamischen Gemeinschaft machen, und sie verleihen ihrem Einsatz eine besondere religiöse Weihe, indem

sie ihren Kampf als Einsatz für die Sache Gottes und als Kampf für die Sache des Islam deklarieren. Daher sind sie bereit zum Martyrium, zum Opfer ihres Lebens für die heilige Sache.
Das traditionelle Rechtssystem spricht auch vom Frieden zwischen den Muslimen und ihren Feinden. Danach ist der Friede der zu erreichende Endzustand der Auseinandersetzung zwischen dem islamischen Staat und den nicht-muslimischen Gemeinschaften. Der Friede wird erst erreicht und gilt erst als endgültig, wenn das Gebiet des Islam außer Gefahr ist und seinen Herrschaftsbereich bis an die Grenzen der Erde ausgedehnt hat. In der Zwischenzeit bleiben die Beziehungen des islamischen Staates zu den anderen Ländern im Grundsatz der der legalen Auseinandersetzung. Dies bedeutet jedoch nicht, daß der Islam sich in ständigem aktivem Kampf gegen die Nicht-Muslime befindet oder einen Dauerkrieg gegen die fremden Völker führen muß. Dies bedeutet auch nicht, daß der islamische Staat keine Beziehungen irgendwelcher Art mit den anderen unterhalten darf. Verträge und Abkommen dürfen geschlossen, Vereinbarungen getroffen und kulturelle und wirtschaftliche Beziehungen aufgenommen werden. Aber diese Kontakte und Beziehungen beinhalten in der Einschätzung des klassischen Rechtssystems des Islam keineswegs die Anerkennung der Legitimität der fremden Staaten. Mit der Aufnahme solcher Beziehungen wird lediglich der Tatsache Rechnung getragen, daß auch in den nicht-islamischen Staaten, solange sie bestehen, eine gewisse Autorität und eine gewisse soziale und politische Ordnung vorhanden sein müssen. So ist man bereit, die bestehende Ordnung zur Kenntnis zu nehmen und mit der jeweiligen Regierung im Interesse der Muslime in Kontakt zu treten und vorübergehend friedliche Beziehungen zu vereinbaren. Die Zulässigkeit ausgehandelter Verträge und vereinbarter Friedenszeiten bedeutet nicht die Gleichstellung nicht-islamischer Länder mit dem islamischen Staat. Vorübergehende und befristete Friedenszeiten sind nur eine Pause auf dem Weg zur Festigung der völligen Herrschaft des Islam in der Welt. Dieses Ziel ist zwar schwer zu erreichen und man muß davon ausgehen, daß im Normalfall der Einsatz für die Sache des Islam in seinem aktiven Ausdruck nur zu einer ruhenden, nicht aktiv betriebenen Pflicht wird. Die Alternative zum aktiven Kampf wäre in diesem Fall die Suche nach einem stabilen Frieden.
Ausgehend von dieser pragmatischen Haltung und in Anbetracht mancher Akzente in der Argumentation der islamischen Rechtsgelehrten betonen zeitgenössische Denker in der islamischen Welt die Priorität des Friedens nicht nur als Endzustand, sondern als normalen Zustand der Beziehungen

der Menschen und der Gemeinschaften zueinander. Sie verweisen gerne auf die Umdeutung der Pflicht zum Kampf, der bereits im Mittelalter stattgefunden hat. Theologen, geistliche Lehrer und sogar Rechtsgelehrte bezeichneten damals den Krieg als den *kleinen Einsatz*. Der *große Einsatz* sei geistlicher Natur und bestehe in einer dreifachen Anstrengung: *im Einsatz des Herzens*, d. h. in der täglichen Bemühung um einen aufrichtigen Glauben und einen treuen Gehorsam; *im Einsatz der Zunge*, d. h. in der Ermunterung der Guten und Zurechtweisung der Bösen; und *im Einsatz der Hand*, d. h. im sozialen Dienst und in der sozialen Wohltätigkeit. Schließlich sei die friedliche Verkündigungs- und Missionstätigkeit ein vorzügliches Mittel, den Islam in der Welt zu verbreiten.



Der Israeli Jigal Cohen erhielt das Herz des Palästinensers Mazen G'ulani, der laut palästinensischen Berichten von einem Siedler getötet und laut israelischen Angaben wegen eines Familienstreites von Palästinensern ermordet worden war.

Im Bild: Lutfi G'ulani, der Vater des Spenders, besucht Jigal Cohen im Krankenhaus. Foto und Information: NAI, Nachrichten aus Israel (Juni 2001, S. 10), Othnielstr. 9, P.O.B. 10117, IL-93503 Jerusalem.

Aber auch die Theorie des Krieges selbst enthält Momente, die die Priorität des Friedens betonen. Denn der Friede sei die Chance der Nicht-Muslime

und die Chance der Muslime selbst, die Botschaft des Islam zu Gehör zu bringen. Er diene in höchstem Maße den Interessen der islamischen Gemeinschaft. Welche Rechtfertigung für ihr Verhalten die Mitglieder der militanten Djihad-Gruppen auch präsentieren, sie genießen nicht ohne weiteres die Bejahung und Unterstützung anderer palästinensischer Gruppen, die auch ihrerseits die politischen Ziele ihres Volkes zu erreichen suchen.
Vom religiösen Standpunkt der militanten Muslime selbst her, stellt sich die Frage, ob bei ihnen die Grenze zwischen den rein politischen Zielen und den religiösen Motiven nicht allzu leicht überschritten wird, so daß sie ohne überzeugende Berechtigung ihre Politik und ihre politischen Vorstellungen einfach mit der religiösen Autorität und Verbindlichkeit versehen.
Auch und vor allem Unbeteiligte an Kampfhandlungen werden oft bei diesen spektakulären Aktionen getroffen. Die Frage ist hier, ob der Einsatz von Bomben in dieser Form wirklich den Bestimmungen des religiösen Gesetzes im Islam noch entspricht.
Und wie steht es mit der Vorschrift des Koran, nicht maßlos im Töten zu sein? Ist das, was mit solchen Bomben geschieht, eine angemessene Antwort auf die Gewaltanwendung der gegnerischen Seite, oder wird hier nicht die Grenze zur Maßlosigkeit überschritten?
Eine letzte Frage beschäftigt die Menschen in der Welt, die die Leiden der beiden Seiten teilen: Wie kann man den Weg zu einem gerechten Frieden ebnen? Wenn der Koran den Frieden als das eigentliche Ziel der Handlungen der Kämpfer des Islam bezeichnet, dann müssen auch die Muslime sich bemühen, den Weg des Friedens, auch wenn er dornig ist, zu gehen. Helfen solche Todesaktionen, die Fluten von Haß und Vergeltungsdrang auslösen, wirklich zur Beruhigung der Atmosphäre, zur Förderung der Vernunft und der Bereitschaft zur Versöhnung?
Die Antwort auf die aufkommenden Fragen könnte vielleicht und hoffentlich dem Frieden im Nahen Osten eine kleine Tür öffnen, damit endlich die Spirale der Gewalt von beiden Seiten durchbrochen werden kann, der Wille zur Versöhnung von beiden Seiten deutlich und der Weg zu einem gerechten Frieden beschritten wird.
In beeindruckender Weise hat einmal der in der islamischen Welt wie in den westlichen Ländern angesehene Gelehrte des Islam, der frühere Dekan der Theologischen Fakultät der Azhar-Universität und jetzige Minister für Religiöse Stiftungen in Kairo, Professor Mahmoud Zakzouk, seine Überzeugung ausgedrückt: „Der Islam will den Frieden. Und der Weg zum Frieden ist auch der Friede."

Gemeinsame israelisch-palästinensische Erklärung

Am 25. Juli 2001 unterzeichneten 27 führende israelische und 24 palästinensische Intellektuelle und politische Aktivisten folgende gemeinsame Erklärung:

Wir, die unterzeichnenden Israelis und Palästinenser, treffen unter den denkbar schwierigsten Umständen für unsere beiden Völker zusammen. Wir sind zusammengekommen, um zu einem Ende des Blutvergießens, zu einem Ende der Besatzung, zu einer Rückkehr an den Verhandlungstisch und zur Verwirklichung des Friedens zwischen unseren Völkern aufzurufen. Wir wollen uns nicht abfinden mit der sich stetig verschlechternden Situation, mit der steigenden Zahl von Opfern und der gegebenen Möglichkeit, daß wir in einem Meer der Feindseligkeit umkommen könnten.

In der Nähe des Jaffators in Jerusalem war vom 15. Mai bis 15. Juni 2001 die Posterausstellung COEXISTENCE von Künstlern aus aller Welt zu sehen. Initiant war das *Museum on the Seam (Museum an der Nahtstelle*, früher *Museum in der Turgeman Post* in Erinnerung an das „Mandelbaumtor"). Die 24-Poster-Wanderausstellung zu den Themen *Toleranz, Dialog, gegenseitiger Respekt und gewaltfreie Konfliktlösung* wird voraussichtlich vom 15. April bis zum 10. Mai 2002 in Bern zu sehen sein.

Wir erheben so unsere Stimmen und bitten alle Menschen guten Willens darum, wieder Vernunft anzunehmen, sich in Mitleid, Mitmenschlichkeit und kritischem Denken zu üben und der unerträglichen Leichtigkeit eines Abstiegs zu Angst, Haß und Rache nicht nachzugeben.

Trotz allem, was geschehen ist, glauben wir nach wie vor an die Mitmenschlichkeit der anderen Seite, daran, daß wir einen Partner im Frieden haben und daß eine Lösung des Konfliktes zwischen unseren Völkern auf dem Verhandlungsweg möglich ist.

Auf allen Seiten sind Fehler gemacht worden. Man beschuldigt sich gegenseitig und zeigt mit dem Finger auf den jeweils Anderen, doch ist dies weder eine Politik noch stellt es einen Ersatz für ehrliches Bemühen dar. Auf beiden Seiten herrscht der Eindruck vor, daß ‚die Zeit auf unserer Seite' sei – doch dies ist eine Illusion. Das Verstreichen der Zeit nützt nur denjenigen, die nicht an Frieden glauben. Je länger wir warten, desto mehr unschuldiges Blut wird vergossen, desto mehr Leid wird geschehen, desto mehr Hoffnung wird zerstört. Es ist allerhöchste Zeit, daß wir zu unserer Partnerschaft zurückfinden, damit die Entmenschlichung des Anderen aufhört und die Möglichkeit eines gerechten Friedens wieder aufleben kann, der auch Perspektiven für die Zukunft verspricht.

Ein Schritt in die richtige Richtung besteht in der Anerkennung und Umsetzung der UN-Resolutionen 242 und 338, die den Weg zu einer Zwei-Staaten-Lösung ebnen könnte, bei der die Grenzen von 1967 gelten, so daß Israel und Palästina in unmittelbarer Nachbarschaft zueinander leben können, mit Jerusalem als ihrer jeweiligen Hauptstadt. Lösungen, die von beiden Seiten als fair und gerecht angenommen werden können und weder die Souveränität eines palästinensischen noch die des israelischen Staates untergraben, sondern vielmehr im Interesse der Bürger und Bürgerinnen beider Staaten sind, und die die Hoffnung auf Staatlichkeit für beide Völker, Juden wie Palästinenser, zum Ausdruck bringen, sind in allen wesentlichen Verhandlungspunkten im Bereich des Möglichen. Diese Lösung sollte aufbauen auf den Fortschritten, die zwischen November 1999 und Januar 2001 erreicht wurden.

Es besteht dringender Bedarf nach der vollständigen und präzisen Umsetzung der Empfehlungen der Mitchell-Kommission: das Ende der Gewalt, ein vollständiges Einfrieren jeglicher Siedlungsaktivitäten, die Umsetzung der wesentlichen Abkommen und eine Rückkehr an den Verhandlungstisch. Dieser Prozeß bedarf einer objektiven dritten Partei als Begleiter.

Wir sehen es als unsere Pflicht an, miteinander und innerhalb unserer eigenen Kollektive zusammenzuarbeiten, um der Verschlechterung der Beziehungen untereinander Einhalt zu gebieten, Vertrauen wieder herzustellen und die Hoffnung auf Frieden wieder aufleben zu lassen.

Übersetzt von Dirk Biestmann-Kotte und Rainer Zimmer-Winkel

Das jüdische Volk und seine Heiligen Schriften in der christlichen Bibel

Zum neuesten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission

Lothar Ruppert*

Das Dokument *„Das jüdische Volk und seine Heiligen Schriften in der christlichen Bibel"* (Text vom Oktober 2000) wurde von der Päpstlichen Bibelkommission (im folgenden PBK) verabschiedet.[1] Präsident der Kommission ist Joseph Kardinal Ratzinger, Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, der in der Regel bei den Sitzungen der Plenaria der PBK anwesend ist, ohne jedoch mit abzustimmen. Der Glaubenskongregation sind zur Unterstützung zwei Expertenkommissionen zugeordnet: die Internationale Theologenkommission (eingerichtet 1969 von Papst Paul VI.) und die Päpstliche Bibelkommission, deren Dokumente in der Regel auch publiziert werden.

Die PBK wurde 1971 von Papst Paul VI. neu gegründet. Mit der von Papst Pius X. 1902 eingerichteten Päpstlichen Bibelkommission, die eine Kardinalskommission mit lehramtlichem Charakter war, hat die „neue" z. Z. zwanzigköpfige internationale Expertenkommission PBK praktisch nur noch den Namen gemeinsam. Ihre Mitglieder werden auf Vorschlag der regionalen Bischofskonferenzen vom Papst für fünf Jahre ernannt. Die zu beratenden Themen werden teilweise von der PBK selbst ermittelt, teilweise ihr auch von ihrem Präsidenten, dem Präfekt der Glaubenskongregation, vorgegeben. Die Ergebnisse der Kommissionsarbeit werden der Glaubenskongregation zur Verfügung gestellt.

* Prof. em. Dr. Lothar Ruppert war Ordinarius für alttestamentliche Literatur und Exegese an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg/Br. Er ist Mitglied der Päpstlichen Bibelkommission.

1) Päpstliche Bibelkommission, *Le peuple Juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001. Die Zitate sind vom Autor aus dem Französischen übersetzt.

Der zeitgeschichtliche und theologische Kontext des Dokuments

Am *16. März 1998* wurde, mit einem Begleitschreiben von Papst Johannes Paul II. an Kardinal Edward Idris Cassidy, eine Erklärung der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden veröffentlicht mit dem Titel *We Remember* (vgl. FrRu 5[1998]167-177, *Wir erinnern uns: Nachdenken über die Schoa*).

Am *12. März 2000* zelebrierte Johannes Paul II. im Petersdom einen in der Kirchengeschichte beispiellosen Wortgottesdienst mit einem großen *Mea Culpa* für die im Bereich der Kirche während ihrer langen Geschichte von ihren Gliedern begangenen Verfehlungen, darunter auch gegenüber den Juden.[2]

Am *23. März 2001* ehrte der Papst auf seiner Heiligland-Pilgerreise die jüdischen Opfer des Holocausts in der Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem und sagte dabei u. a., *„daß die katholische Kirche [...] zutiefst betrübt ist über den Haß, die Taten von Verfolgungen und die antisemitischen Ausschreitungen von Christen gegen die Juden, zu welcher Zeit und an welchem Ort auch immer"*.[3]

Ohne die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils „Nostra aetate Nr. 4" (*Verhältnis zu den Juden*) vom *28. Oktober 1965* wäre diese Entwicklung kaum denkbar gewesen. Dazu führt die PBK aus: „In der Folge dieser unendlichen Tragödie (der Schoa) drängte sich Christen die Notwendigkeit auf, die Frage ihrer Beziehungen zum jüdischen Volk genauer zu untersuchen. Eine große Anstrengung [...] in diesem Sinn ist bereits unternommen worden. Die Päpstliche Bibelkommission hat es unternommen, sich diesem Bemühen nach dem Maß ihrer Zuständigkeit anzuschließen" [1].[4] Sie schränkt jedoch sogleich ein: „Diese (Zuständigkeit) erlaubt ihr selbstverständlich nicht, zu all den historischen und aktuellen Aspekten des Problems Position zu beziehen; sie beschränkt sich auf den Gesichtspunkt der biblischen Exegese nach dem aktuellen Stand der Forschung" [1].

Der eigentliche *theologische Kontext* des Dokuments ist das Verhältnis der beiden Testamente in der einen, zweigeteilten christlichen Bibel. Als „vatikanischen" theologischen Kontext kann man das Dokument „Die Interpre-

2) Vgl. FrRu 7(2000)163.

3) Vgl. FrRu 7(2000)176.

4) Päpstliche Bibelkommission, *Le peuple Juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, Abs. 1. Im folgenden beziffern die Nummern in eckigen Klammern den entsprechenden Absatz des Dokuments.

tation der Bibel in der Kirche" bezeichnen.[5] Die PBK hatte damit gleichzeitig zwei höchst schwierige Komplexe zu behandeln: den Stellenwert des „Alten Testaments" in der christlichen Bibel und die Wertung des jüdischen Volkes im neutestamentlichen Teil. Die Arbeit stand zudem im aktuellen – wenngleich nicht eigens thematisierten – Kontext der Beziehung von Kirche und Judentum nach der Schoa.

Aufbau und Übersicht des Dokuments

Einleitung
I. Teil: Die Heiligen Schriften des jüdischen Volkes als grundlegender Teil der christlichen Bibel.
A. Das NT erkennt die Autorität der Heiligen Schriften des jüdischen Volkes an.
B. Das NT behauptet von sich, mit den Schriften des jüdischen Volkes übereinzustimmen.
C. Schrift und mündliche Tradition im Judentum und Christentum.
D. Jüdische Methoden der Exegese, die im NT verwendet werden.
E. Die Ausdehnung des Kanons der Heiligen Schriften.

II. Teil: Grundlegende Themen der heiligen Schriften des jüdischen Volkes und ihre Rezeption im Glauben an Christus.
A. Das christliche Verständnis der Beziehungen zwischen Altem und Neuem Testament.
B. Gemeinsame Themen: Die Offenbarung Gottes, Größe und Elend des Menschen, Gott als Befreier und Retter/Erlöser, Erwählung Israels, Bund, Gesetz, Gebet, Kult, Jerusalem und der Tempel, göttliche Vorhaltungen und Verdammungen, Verheißungen.
C. Zusammenfassung.

III. Teil: Die Juden im Neuen Testament.
A. Nach dem Exil.
B. In den Evangelien und der Apostelgeschichte.
C. In den Paulinischen Briefen und den übrigen Schriften des NT.

IV. Ergebnisse

Titel und Sprachgebrauch des Dokuments

Die Termini *die Juden, das jüdische Volk, das Volk der Juden* in den Evangelien, in der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen beziehen sich fast ausschließlich auf die Zeitgenossen des Paulus und der Evangelisten und nicht auf das heutige jüdische Volk. Eine Ausnahme ist, wenn Paulus etwa in Röm 11,26 die Gewißheit äußert, daß (in eschatologischer Zeit) „ganz Israel" gerettet wird. So hätte sich eigentlich als Titel „Das Volk Israel (oder:

5) PBK, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993; mit Einführung und Kommentierung, SBS 161, Stuttgart 1995.

Israel) und seine Heiligen Schriften in der christlichen Bibel" empfohlen. Damit wäre Israel als das auserwählte Volk gemeint, was selbstverständlich das heute existierende jüdische Volk einschließt, da man die heutigen Juden unmöglich vom Volk Israel zu biblischer Zeit trennen kann. Israel, das heutige Volk des Gottesbundes mit Abraham, hält, zumindest in seinen religiös orientierten Volksangehörigen, die „Hebräische Bibel" als Sammlung seiner „Heiligen Schriften" in Ehren. Folglich ist, wenn vom jüdischen Volk bzw. den Juden die Rede ist, die Identität bei gleichzeitiger Differenz im Auge zu behalten. Im Einklang mit dem Titel verwendet das Dokument oft die Bezeichnung *die Bibel des jüdischen Volkes* bzw. *die jüdische Bibel* für das „Alte Testament", um dessen Herkunft aus dem Volk Israel zu betonen. Die Mehrheit der Kommission hat sich für „das jüdische Volk" entschieden, auch um (etwa im Französischen) eine Verwechslung von „Volk Israel" mit dem Volk des Staates Israel auszuschließen.

Die Heiligen Schriften des jüdischen Volkes als grundlegender Teil der christlichen Bibel[6]

Jesus und die Zwölf Apostel waren Juden. Diese Verbundenheit mit dem jüdischen Volk kommt aber auch dadurch zum Ausdruck, daß Paulus die dem Mose zugeschriebenen Schriften den „Alten Bund" nennt (2 Kor 3,14 f.), eine Bezeichnung, die schließlich auf alle heiligen Schriften Israels als „Altes Testament" angewandt wurde. Im Zusammenhang mit dem in Hebr 9,15 auf das Christusgeheimnis bezogenen „Neuen Bund" von Jer 31,31-34 konnte dann später die Sammlung der Schriften, die den Glauben der Kirche in seiner Neuheit ausdrücken, „Neues Testament" genannt werden. Somit wird schon in diesem Namen die enge Beziehung zur Schrift Israels offenbar [2].

In seiner sprachlichen Form ist das NT von der *Septuaginta* geprägt. Auch inhaltlich ist der enge Zusammenhang unverkennbar. Es finden sich zahlreiche Anspielungen auf und implizite Zitate (meist in ihrer griechischen Sprachgestalt) aus der *jüdischen Bibel* [3]. Noch bedeutsamer ist, daß das NT die Autorität der Heiligen Schrift des jüdischen Volkes ausdrücklich anerkennt. Alttestamentliche Zitate werden eingeleitet mit *die Schrift sagt*. Schließlich bezeugt das NT die „Inspiration" der Schrift(en), womit die betreffenden neutestamentlichen Autoren natürlich die Schrift Israels meinten [5].

6) Anmerkungen zum I. Hauptteil des Dokuments [2-18].

Das NT hebt hervor, daß sich die Schrift in Leiden, Tod und Auferstehung Christi erfüllen mußte (vgl. Mt 26,54; Lk 22,37; 24,44) [6]. Der christliche Glaube basiert nicht zuletzt auf der „Übereinstimmung" des Christusgeschehens mit der in der Schrift enthaltenen Offenbarung (vgl. 1 Kor 15,3-5) [7]. Gleichwohl betont das NT, was das Christusgeschehen betrifft, neben der Übereinstimmung auch die Differenz, vor allem im Hebräerbrief, aber auch Paulus: „Jetzt aber ist unabhängig vom Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden, bezeugt vom Gesetz und den Propheten" (Röm 3,21: EÜ). Abschließend heißt es: „Die Schriften des Neuen Testaments erkennen an, daß den Schriften des jüdischen Volkes eine bleibende Bedeutung göttlicher Offenbarung zukommt. Sie ordnen sich ein in ein positives Verhältnis zu ihnen, indem sie diese als die Grundlage verstehen, auf die sie sich selbst stützen. Infolgedessen hat die Kirche stets festgehalten, daß die (heiligen) Schriften des jüdischen Volkes einen integrierenden Bestandteil der christlichen Bibel bilden" [8].

Was das Verhältnis von mündlicher Tradition und Schrift anbelangt [9-11], bringt im AT wie im NT die Tradition die Schrift hervor, im Judentum gleichsam sogar noch eine „zweite Schrift" (die Mischna), deren Autorität jedoch Grenzen hat. Dagegen kennt die Kirche keine in sich selbständige, von der Schrift unabhängige Tradition [10]. Entscheidend ist die in der christlichen Bibel neue Perspektive: Im Unterschied zum Judentum steht für die frühen christlichen Gemeinschaften nicht mehr das Gesetz (des Mose) im Zentrum, vielmehr tendieren die neutestamentlichen Schriften dazu, den Prophetenschriften das Hauptgewicht zu geben, wobei die eschatologischen Verheißungen als in Jesus von Nazaret, dem Christus, anfanghaft erfüllt betrachtet werden. „Er ist es, von dem die (heiligen) Schriften des jüdischen Volkes [...] letztlich sprechen, und in seinem Licht müssen sie gelesen werden, um voll verstanden zu werden" [11].

Grundlegende Themen der Heiligen Schriften des jüdischen Volkes und ihre Aufnahme im Glauben an Christus[7]

Zur wechselseitigen Beziehung beider Testamente [19-22] betont das Dokument: „Auf der einen Seite verlangt das Neue Testament im Licht des Alten gelesen zu werden, aber es lädt auch andererseits dazu ein, das Alte im Lichte von Jesus dem Christus neu zu lesen" (vgl. Lk 24,45) [19]. Bei dieser

7) Anmerkungen zum II. Hauptteil [19-65].

„Neulesung" des AT konnte sich schon Paulus gelegentlich der in der damaligen hellenistischen Welt (auch in der jüdischen Diaspora) verbreiteten allegorischen Methode (vgl. 1 Kor 9,9, auch Gal 4,24) bedienen, die dann von den Kirchenvätern exzessiv angewandt werden sollte. Die angemessene heutige exegetische Methode orientiert sich am wörtlichen Sinn (Literalsinn) der Schrift. Heute besteht freilich die Gefahr, generell die Idee einer christlichen und christologischen Lektüre alttestamentlicher Texte aufzugeben. Die Vorstellung von der Erfüllung alttestamentlicher Prophetentexte kann leicht mißverstanden werden, denn „alle Texte einschließlich derer, die in der Folgezeit wie messianische Prophetien gelesen wurden, haben unmittelbaren Wert und Bedeutung für die Zeitgenossen gehabt, bevor sie eine vollere Bedeutung für die späteren Hörer hatten" [21]. Die PBK warnt zudem vor einer einseitigen Spiritualisierung des AT: „Die jüdische Messiaserwartung ist nicht vergeblich. Sie kann für uns Christen zu einem starken Ansporn werden, die lebendige eschatologische Dimension unseres Glaubens aufrecht zu erhalten. Der Unterschied ist, daß für uns derjenige, der kommen soll, die Züge dieses Jesus trägt, der bereits gekommen ist und der schon unter uns gegenwärtig und wirksam ist" [21].

Mitglieder der PBK (und einige Simultanübersetzer) anläßlich einer Plenarsitzung am 4. Mai 2000. Sitzend (v. l. n. r): Kardinal Josef Ratzinger, Papst Johannes Paul II., Prof. Albert Vanhoye, wissenschaftlicher Sekretär der PBK; 8. v. r. (stehend) der Autor dieses Beitrags, Prof. Dr. L. Ruppert.

Unter *Aktuelle Perspektiven* bemerkt die Kommission: „Das Alte Testament besitzt in sich selbst einen unermeßlichen Wert als Gottes Wort. Das AT unter Christen zu lesen, bedeutet also nicht, dort unbedingt direkte Bezüge auf Jesus und christliche Tatsachen finden zu wollen [...] Die Begeben-

heiten und Texte des AT mit den Augen des Christen rückwärtsgewandt zu lesen, bedeutet zugleich, die Bewegung zu Christus und die Distanz in Beziehung zu Christus, die Vorahnung und die Unähnlichkeit, wahrzunehmen. Umgekehrt kann das Neue Testament nur im Lichte des Alten Testaments voll verstanden werden [...] Man kann [...] nicht sagen, daß der Jude nicht sieht, was in den Texten angekündigt ist, vielmehr entdeckt der Christ im Lichte Christi und des Hl. Geistes in den Texten einen Überschuß (*surplus*) an Sinn, der dort verborgen ist" [21].

Von besonderem Interesse dürften einige Ausführungen der PBK zum „Beitrag der jüdischen Lektüre der Bibel" [22] sein. Die Erschütterung durch die Schoa „hat alle Kirchen dazu geführt, ihre Beziehung zum Judentum völlig zu überdenken und folglich ihre Interpretation der jüdischen Bibel neu zu bedenken. Manche sind dazu gekommen, sich zu fragen, ob sich die Christen nicht Vorwürfe machen müßten, die jüdische Bibel an sich gerissen zu haben, indem man sie verliest, wo kein einziger Jude sich einfindet. Sollten die Christen nunmehr folglich diese Bibel wie die Juden lesen, um wirklich ihren jüdischen Ursprung zu respektieren?"

Die Antwort der PBK auf die letzte Frage ist negativ: „Denn die Bibel lesen, wie das Judentum sie liest, schließt notwendigerweise ein, alle seine Voraussetzungen zu übernehmen, d. h. uneingeschränkt zu übernehmen, was das Judentum ausmacht, namentlich die Autorität der rabbinischen Schriften und Traditionen, die den Glauben an Jesus als Messias und Sohn Gottes ausschließen." Bezüglich der ersten Frage ist nach der Kommission zu differenzieren, „denn die Christen können und müssen zugeben, daß die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Lesung ist, die sich in Kontinuität mit den Heiligen jüdischen Schriften der Epoche des Zweiten Tempels findet, eine Lesung analog zur christlichen Lesung, die sich parallel entwickelt hat. Jede der beiden Lesungen ist solidarisch mit der Vision des Glaubens, dessen Frucht und Ausdruck sie ist. Sie sind folglich nicht zurückführbar, die eine auf die andere."

In dem sehr umfangreichen Unterteil II. B. (*Grundlegende Themen*) stellt die PBK detailliert jene Themen heraus, die beiden Testamenten gemeinsam sind [23-63]. Ein dominierendes Leitwort in der Bibel Israels ist der *Bund* [37-42]: zunächst mit Noach und allen Lebewesen (Gen 9,10-17), mit Abraham und seinen Nachkommen über Isaak (Gen 17, vgl. 15,18), mit dem Volk Israel am Sinai bzw. am Horeb (Ex 19-24; Dtn 5) und mit David (vgl. Ps 89,4; 132,11). Jesu Wort vom *Blut des Bundes* beim Abendmahl (Mt 26,28; Mk 14,24, vgl. Lk 22,20; 1 Kor 11,25) erinnert an den Bundesschluß

durch Mose (Ex 24,8) und erklärt, daß sich die Prophetie des Jeremia vom *neuen Bund* (Jer 31,31-34) in Jesu Passion erfüllt hat. Paulus beruft sich hauptsächlich auf den *Abrahambund* (Gen 15,17), den er als *Verheißungsbund* dem *Sinaibund* mit seiner Gesetzgebung gegenüberstellt (vgl. Gal 3,19-25). Er ist der erste und endgültige Bund (Gal 3,16-18). Gleichwohl war der (kultische) Dienst des alten Bundes, der nicht zur Rechtfertigung der Sünder führen konnte, herrlich (2 Kor 3,6 f.). Zusammenfassend erklärt die PBK, „daß die ersten Christen sich in tiefgreifender Kontinuität mit dem Plan des Bundes wußten, der durch den Gott Israels im Alten Testament offenbart und verwirklicht worden ist. Israel befindet sich weiterhin in einer Bundesbeziehung mit Gott, denn der Verheißungsbund ist endgültig und kann nicht außer Kraft gesetzt werden."

Nach dem Zeugnis des AT ist das *Gesetz* [43-45] vom Sinai, mit den „Zehn Geboten" als seinem Kern (Ex 20,1-17; Dtn 5,6-22), ein integraler Bestandteil des ihm von seinem Gott gewährten Bundes (vgl. Ex 19-24). Sein Ziel ist es, „daß Israel unter seiner Weisung im geschenkten Land unter Gottes Segen wahrhaft leben" kann (vgl. Dtn 28,1-14). In diesem Sinne wurde es von seinen Frommen als heilsam erfahren (vgl. Ps 1; 19; 119). Jesus ist nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen (Mt 5,17). Es hängt an dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (vgl. Mt 22,34-40 mit Dtn 6,4 f.; Lev 19,18). Nach Paulus ist es „Zuchtmeister auf Christus hin" (Gal 3,24).

In den *Schlußfolgerungen* zum II. Hauptteil sieht die PBK zwischen dem Neuen und dem Alten Testament eine dreifache Beziehung begründet: Kontinuität, Diskontinuität und Progression [64]. In der *Kontinuität* werden die großen Themen der Theologie Israels aufgenommen. *Diskontinuität* zeigt sich bei Brüchen, im Übergang von einem zum anderen Testament. Ganze Bereiche des „Gesetzes" sind betroffen: Institutionen, Kultformen, religiöse und rituelle Praktiken usw. Trotz der aus jüdischer Sicht großen Bedeutsamkeit dieser Elemente „ist es (doch) völlig offenbar, daß die radikale Akzentverschiebung im Alten Testament eingeleitet worden ist und daher eine potentiell legitime Lesung darstellt" [64].

Man hätte sich gewünscht, daß der theologische Eigenwert der Heiligen Schrift Israels noch stärker betont worden wäre. Sie bleibt gegenüber dem NT eine gewichtige Stimme des offenbarenden Gottes, die geeignet ist, der Gefahr einer durchgängigen Spiritualisierung des verheißenen Heils, die durch einseitiges Hören auf das NT entstehen kann, zu wehren.

Die Juden in den Evangelien[8]

Im Unterpunkt III.B. [70-78] untersucht das Dokument die Darstellung der *Juden in den Evangelien und der Apostelgeschichte*. Das *Matthäusevangelium* läßt die besonders enge Vertrautheit mit den Heiligen Schriften, den Traditionen und der Mentalität des jüdischen Volkes erkennen. Die Polemik gegen die Juden ist eine Polemik zwischen zwei innerjüdischen Gruppen. Mit dem Ruf „sein Blut komme über uns und unsre Kinder" (Mt 27,25) nimmt das damals anwesende Volk vor Pilatus die Verantwortung für Jesu Verurteilung zum Tod auf sich. Der Mißbrauch des Rufes als biblische Begründung für die Verfolgung der Juden hatte grauenhafte Folgen. In der Perspektive der atl. wie ntl. Autoren (vgl. Jer 26,15) war es „unvermeidlich, daß die Sünden der Führer verheerende Folgen für die ganze Gemeinschaft auslösten". Nach dem Jahr 70 n. Chr. faßte der Evangelist das Schicksal der Tempelzerstörung als Erfüllung der Vorhersage des Jeremia und auch Jesu Vorhersage auf.

Der fünfmal belegte Titel *König der Juden* in der Passionsgeschichte des *Markusevangeliums* ist, wie die Sicht „der Menge" (der Juden) gegenüber Jesus, nicht polemisch verstanden. Kritik wird an den religiösen und politischen Autoritäten sowie gegenüber Schriftgelehrten und Pharisäern geübt. „Es ist eine irrtümliche Interpretation [...] des Markusevangeliums, wenn man vorgibt, es mache das jüdische Volk für den Tod Jesu verantwortlich" [72].

Im *Lukasevangelium* [73-74] wird die Opposition der Pharisäer und Schriftgelehrten gegen Jesus abgeschwächt. „Das Erbe, welches das dritte Evangelium der Apostelgeschichte übergibt, ist folglich grundsätzlich günstig für das jüdische Volk. Die Mächte des Bösen haben ihre ‚Stunde' gehabt [...] ‚Hohepriester, Führer der Tempelgarde und Älteste' sind ihre Werkzeuge gewesen (Lk 22,52-53). Der Plan Gottes hat sich im Einklang mit den Heiligen Schriften (Lk 24,25-27.44-47) verwirklicht, und dieser ist ein barmherziger Plan des Heils für alle" [74].

In der *Apostelgeschichte* [75] ist die jüdische Opposition nicht einhellig. Die Verfolgung des Paulus ist durch den Erfolg seiner universalistischen, die unbeschnittenen Heiden einschließende Verkündigung bedingt. Im Finale der Apg nimmt Lk die Tatsache zur Kenntnis, daß letzten Endes die kollektive Zustimmung des jüdischen Volkes zum Evangelium Jesu Christi nicht eingetreten ist. Von Antijudaismus im lukanischen Werk kann man nicht sprechen.

8) Anmerkungen zum III. Hauptteil [66-87].

Der Verfasser des *Johannesevangeliums* [76-78] ist offensichtlich selbst Jude und offenbart eine große Kenntnis des Judentums, seiner Feste und seiner Heiligen Schrift. Er kennt den Wert des jüdischen Erbes an. 71 Mal spricht er von *„den Juden"*. Von Nikodemus und „vielen von den führenden Männern" (Joh 12,42) abgesehen, sind *„die Juden"* gegenüber Jesus feindlich eingestellt. Der Ausschluß von Juden johanneischer Gemeinden aus den Synagogen, die sie dem jüdischen Monotheismus gegenüber als untreu einschätzten, führte zur Rede von *den Juden*, „die in Opposition zum christlichen Glauben diesen Namen für sich allein beanspruchten" [78]. Von höchster Bedeutung ist, daß die Offenbarung der Gabe Gottes (Joh 4,10; 3,16) allen in Jesus Christus angeboten wird, vor allem denen, die „ihn durchbohrt haben" (Joh 19,37).

Die Juden in den Paulusbriefen und den anderen Schriften des NT

Paulus ist persönlich stolz auf seine jüdische Herkunft (Röm 11,1; 2 Kor 11,22). Wegen des Widerstands der jüdischen Mehrheit gegen seine christliche Verkündigung ist „er voll Trauer" (Röm 9,2). Ja, er möchte um seiner Brüder willen „selbst verflucht und von Christus getrennt sein" (Röm 9,3). In Röm 9-11 sucht er eine Lösung, „er vertieft das Problem, oder besser das Mysterium, der Stellung Israels im göttlichen Heilsplan im Lichte von Christus und der Schrift und er beendet seine Reflexion erst, als er den Schluß ziehen kann: dann wird ganz Israel gerettet werden (Röm 11,26). Diese drei Kapitel des Römerbriefes stellen die tiefste Reflexion im ganzen Neuen Testament über die Situation der Juden dar, die nicht an Jesus glauben" [79].
Die als schneidende Verurteilung der Juden durch Paulus erscheinende Anklage in 1 Thess 2,14-16 versteht sich auf dem Hintergrund, daß Juden Paulus hindern, den Heiden das Evangelium zu verkünden. In ihrem Kontext gelesen, ist aus diesen Paulussätzen kein allgemeiner Antijudaismus abzuleiten. Vergleichbares gilt für die Polemik des Paulus im Philipperbrief, in dem Paulus vor den „Verschnittenen" warnt (Phil 3,2 f.). Die Gegner sind judaisierende Christen, die für Heidenchristen die Beschneidung fordern. Keineswegs will Paulus Juden als solche abqualifizieren. Freilich sind die Juden trotz der von Paulus ihnen zugestandenen Vorzüge (Beschneidung, Gesetz des Mose, Treuhänderschaft für Gottes Wort) nicht von der Herrschaft der Sünde ausgenommen (Röm 3,1-18), so daß die Rechtfertigung des Sünders nur durch den Glauben an Jesus Christus ermöglicht wird (Röm 3,19-22).

Im *Kolosserbrief* und im *Epheserbrief* wie auch in den *Pastoralbriefen* spielt das Thema *Juden* nur eine untergeordnete Rolle. Die Heiden sind „Miterben" (der Juden) geworden. Im *Hebräerbrief* ist die Terminologie von den Stichwörtern *„die Juden"* verlagert auf „Söhne Israels", „Volk Gottes", „diejenigen, die dem Zelt dienen" (Hebr 13,10). Letzteres markiert eine Distanz zu den Juden. Wenn auch die Generation des Exodus (Ps 95,7-11) als warnendes Beispiel angeführt wird, so werden die Patriarchen des AT und Männer der Geschichte Israels als Vorbilder im Glauben vor Augen gestellt (Hebr 11,8-38). Der erste *Petrusbrief* überträgt ruhmreiche Attribute des Volkes Israel auf die Christen.
Die *Offenbarung des Johannes* (Apokalypse) spricht von 144 000 aus allen Stämmen der Söhne Israels, die das Siegel des Lammes tragen (vgl. Offb 7,4-8), und vom neuen Jerusalem, das in der Endzeit vom Himmel auf die Erde herabsteigt (Offb 21, vgl. V. 2), um christliche Gemeinden vor „sogenannten Juden", „die es aber nicht sind, sondern eine Synagoge Satans [sind]" zu warnen (Offb 2,9; 3,9), offenbar weil sie die christlichen Gemeinden schmähen (Offb 2,9) bzw. verleumden (vgl. Offb 3,9) und der Satan „der Ankläger unserer Brüder" ist (Offb 12,10). Allein wegen dieser Tätigkeit und Einstellung wird ihnen der Ehrentitel „Juden" vorenthalten.

Ergebnisse

Die großen dem AT und NT gemeinsamen Themen zeigen „die beeindruckende Symbiose auf, die beide Teile der christlichen Bibel eint, und gleichzeitig die erstaunliche Kraft der geistlichen Verbindungen, welche die Kirche Christi mit dem jüdischen Volk vereinen" [85]. Die PBK ist überzeugt, daß Antijudaismus mit der Botschaft des Neuen Testaments unverträglich ist. Sie räumt jedoch ein, „daß mehrere" judenkritische „Textpassagen als Vorwand des Antijudaismus geeignet sind und daß sie tatsächlich in diesem Sinne verwandt worden sind" [87]. Trotz aller Glaubensdifferenzen bleibt der Dialog möglich, „zumal Juden und Christen ein reiches gemeinsames Erbe besitzen, das sie eint, und er ist höchst wünschenswert, um auf der einen wie auf der anderen Seite fortschreitend Vorurteile und Mißverständnisse zu vermeiden, um eine bessere Kenntnis des gemeinsamen Erbes zu fördern und die wechselseitigen Bindungen zu verstärken" [87].

Religionspädagogik und jüdisch-christlicher Dialog in den USA

Clauß Peter Sajak*

Die Vereinigten Staaten von Amerika sind nicht nur im Bereich von Wirtschaft und Kultur, sondern auch im Verhältnis von Religion und Gesellschaft zu einem modischen Referenzsystem für unsere bundesdeutschen Verhältnisse geworden. Scheinbar unberührt vom Traditionsbruch der Aufklärung und der folgenden Säkularisierung gedeihen überall in den USA religiöse Gemeinschaften aller Konfessionen und Religionen.[1] Eine Stadt wie Pittsburgh/Pennsylvania (370 000 Einwohner) verzeichnet über 500 Kirchengemeinden aus 72 verschiedenen christlichen Bekenntnissen, zwei Moscheen, eine Synagoge und einen Hindu-Tempel. Nach einer statistischen Erhebung bezeichnen sich 57 % der Amerikaner als Protestanten, 26 % als Katholiken, 2 % als Juden und je 1 % als Mormonen bzw. Muslime.[2]

Katholizismus und Judentum

Als wichtigste Entwicklung bezeichnen die Herausgeber der Statistik den konstanten Schwund der protestantischen Gläubigen und die starke Zunahme der bekennenden Katholiken. Spätestens seit der Inauguration von John F. Kennedy (1961), des ersten katholischen Präsidenten der USA, hat der Katholizismus an gesellschaftlicher Bedeutung und politischem Einfluß enorm gewonnen. Auch das Judentum hat – trotz seiner scheinbaren Minderheitenposition – eine unübersehbare Bedeutung für die Kultur und Gesellschaft in den USA. Vor allem in den Städten an der Ostküste ist es in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu entscheidenden Veränderungen im Selbstverständnis der amerikanischen Juden gekommen. Zum einen ver-

* Dr. Clauß Peter Sajak ist Studienrat und Gymnasiallehrer. Unterrichts- und Forschungsaufenthalte in Michigan und Princeton/USA. Er arbeitet zur Zeit an einem Habilitationsprojekt über internationale Ansätze interreligiösen Lernens.

1) Die Kehrseite dieser lebendigen Religiosität zeigt Hansjürgen Verweyen, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000, 20-29.

2) *Emerging Trends*, Vol. 20, No. 6, Princeton Religion Research Center, June 1998, 1.

schob sich vor allem durch die Immigration von konservativen Juden aufgrund der Schoa das innerjüdische Verhältnis von Reformjudentum und Orthodoxie.[3] Zum anderen ermöglichte die öffentliche Aufarbeitung des nationalsozialistischen Völkermordes die Entwicklung eines „Holocaustbewußtseins" als Teil einer neuen jüdischen Selbstwahrnehmung und Selbstdarstellung.[4]

Dialog contra Wettbewerb

Die in der amerikanischen Verfassung festgelegte Neutralität des Staates in Glaubensfragen führt zu einer für europäische Verhältnisse merkwürdigen Situation: Während die Idee eines nationalen religiösen Sendungsbewußtseins (*Civil Religion*)[5] das amerikanische Volk als Staat und Nation eint, wird jede darüber hinausreichende Form von Religiosität und Spiritualität in den privaten Bereich verwiesen. Gerade diese ‚Privatisierung' von Religion und der damit verbundene Wettbewerb der Glaubensgemeinschaften wird von Religionssoziologen als Grund für den Ausfall einer Säkularisierung europäischen Ausmaßes angeführt.[6]
Wettbewerb und Konkurrenz schärfen Identität und Profil, verlangen nach Kreativität und Engagement, verhindern aber auch Begegnung und Kooperation. Dies gilt für das Verhältnis der christlichen Kirchen untereinander wie auch für den interreligiösen Dialog. Die Bedeutung der Schoa als Konstitutivum jüdischer Identität hat die Frage nach der Bedeutung des christlichen Antisemitismus als Voraussetzung für den Holocaust nicht erst seit der Goldhagen-Debatte aufgeworfen und somit zusätzlich Differenzen deutlich gemacht.[7] Mit Blick auf die Katholische Kirche wird gerade in den USA die Diskussion um die Rolle Pius' XII. immer wieder aufgenommen und Ereignisse wie der Streit um das Karmelitinnenkloster in Auschwitz besonders sensibel wahrgenommen.[8] In dieser Situation hat der katholische

3) Vgl. Shuly Rubin Schwartz, *Judentum in den Vereinigten Staaten*, in: Monika u. Udo Tworuschka (Hg.), *Religionen der Welt in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1992, 52-54.
4) Vgl. Peter Novick, *The Holocaust and Collective Memory*, London 2001.
5) Vgl. Robert N. Bellah, *Civil Religion in America*, in: Daedalus 96(1967)1-21.
6) Vgl. David Martin, *Europa und Amerika. Säkularisierung oder Vervielfältigung der Christenheit – Zwei Ausnahmen und keine Regel*, in: Otto Kallscheuer (Hg.), *Das Europa der Religionen*, Frankfurt a. M. 1996, 161-180.
7) Vgl. P. Novick (Anm. 4), 207-238.
8) Vgl. P. Novick (Anm. 4), 227-231.

Theologe und Religionspädagoge *Gabriel Moran*[9] bereits in den siebziger Jahren des 20. Jh. die Notwendigkeit des jüdisch-christlichen Dialoges angemahnt. Heute gilt Moran als einer der Väter des Lernprozesses zwischen Christen und Juden in den USA.

Offenbarungstheologie und Religionsunterricht

Gabriel Moran ist ohne Frage einer der profiliertesten, kreativsten und umstrittensten katholischen Theologen in den USA.[10] In seinem eigenständigen religionspädagogischen Ansatz hat Moran von Anfang an das Gewicht auf den Lernprozeß von Christen-Juden und auf die Rezeption der feministischen Theorie gelegt. Moderne katholische Projekte auf dem Gebiet des jüdisch-christlichen Dialogs, wie das von *Mary C. Boys* und *Sara S. Lee* durchgeführte *Catholic-Jewish Colloquium*[11] oder das Grundlagenwerk von *Padraic O'Hare*, *The Education of Christians and the End of Antisemitism*[12], wären ohne Morans Vorarbeit kaum möglich gewesen.
Wie für viele führende zeitgenössische Theologen ist auch für Moran das II. Vatikanische Konzil ein biographisches Schlüsselerlebnis gewesen.[13] Geboren 1935, arbeitete er zur Zeit des Konzils als Doktorand der Catholic University of America in Washington D. C. an seiner Dissertation über die offenbarungstheologischen Voraussetzungen religiösen Lehrens und Lernens. Entsprechend fanden die in *Dei Verbum* gefaßten Beschlüsse des Konzils zu einem neuen Verständnis von Offenbarung direkten Eingang in Morans Magister- und Doktorarbeit.[14] Beide Bücher wurden zu Bestsellern auf dem theologischen Buchmarkt. Das neue konziliare Kirchenverständnis, wie es vor allem in der Konstitution *Lumen Gentium* artikuliert worden war, reflektierte Moran in den folgenden Jahren in ekklesiologischen

9) Gabriel Moran ist Professor am Department of Culture and Communication an der renommierten jüdischen New York University und Leiter des Graduiertenprogramms für Religionspädagogik.
10) Zum Lebenswerk von Gabriel Moran vgl. P. O'Hare, *The Enduring Covenant. The Education of Christians and the End of Antisemitism*, Valley Forge 1997, 101-127.
11) Vgl. die Beiträge im Themenheft *Religious Traditions in Conversation*, in: Religious Education 91/4(1998)415-603 sowie M. C. Boys, *Jewish-Christian Dialogue. One Woman's Experience*, New York/Mahwah 1997.
12) Vgl. P. O'Hare, *The Enduring Covenant* (Anm. 10).
13) Zu den folgenden biographischen Daten vgl. P. O'Hare (Anm. 10), 107-111.
14) Gabriel Moran, *Theology of Revelation*, 1966; ders., *Catechesis of Revelation*, 1966.

Studien.[15] Gegen Ende der siebziger Jahre wandte er sich dann Fragen der religiösen Entwicklung zu. In seinem Buch *Education Toward Adulthood* (1979) entwickelt Moran ein Idealbild des religiös gebildeten Menschen, das man als Vorgriff auf seine folgende Theorie der religiösen Entwicklung verstehen kann: Ziel einer religiösen Erziehung muß eine religiöse Person sein, die mit dem nötigen Maß an Distanz und Ausgeglichenheit in sich selbst ruht, die sich der Gemeinschaft verpflichtet weiß und die nicht allein nach rationalen Abwägungen moralisch handelt, sondern die sich am Leben heiliger Menschen orientiert, immer bereit ist, den Anderen als „Du" und Weggefährten zu verstehen, auch bei gegensätzlichen Auffassungen und Lebenshaltungen.[16]

Diese Zielvorstellung nimmt Moran in seinem entwicklungspsychologischen Grundlagenwerk *Religious Education Development* (1983) auf, in dem er nach gründlicher Auseinandersetzung mit *Erik H. Erikson, Jean Piaget, Lawrence Kohlberg* und *James Fowler* eine eigene Theorie der religiösen Erziehung und Entwicklung entfaltet, die als Synthese seiner bisherigen Forschungen verstanden werden kann. Der Überzeugung, daß die intensive Auseinandersetzung mit anderen Religionen ein unverzichtbares Element der religionspsychologischen Entwicklung bildet, hat sich Moran dann in den letzten beiden Dekaden seiner Publikationstätigkeit gewidmet.[17] So greift *No Ladder to the Sky* (1987) die moraltheologischen Dimensionen religiösen Lernens auf, während *Religious Education as a Second Language* (1989)[18] vor allem die Bedeutung der interreligiösen Dimension herausstellt. In einer der jüngeren Publikationen (*Reshaping Religious Education*, 1998) vertieft Moran gemeinsam mit seiner Frau Maria Harris die vier Dimensionen religiösen Lehrens und Lernens (*Internationalität, Interreligiosität, Intergenerationalität und Interinstitutionalität*) in Form von dialogischen Korrespondenzen, unter anderem mit der jüdischen Theologin *Sherry Blumberg* und dem deutschen Religionspädagogen *Friedrich Schweitzer*.[19]

15) Gabriel Moran, *The New Community*: Religious Life in an Era of Change (1970); ders., *Religious Body*: Design for a New Reformation (1974).
16) Vgl. P. O'Hare (Anm. 10), 110.
17) Vgl. Gabriel Moran, *Religious Education Development*. Images for the Future, Minneapolis 1983, 129-156.
18) Vgl. Gabriel Moran, *Religious Education as a Second Language*, Birmingham 1989.
19) Vgl. Maria Harris/Gabriel Moran, *Reshaping Religious Education*, Louisville 1998.

Was Christen von Juden lernen können

Neben seiner religionspsychologischen Entwicklungstheorie, die inzwischen auch in Deutschland rezipiert wird,[20] baut Moran auch in seinen religionspädagogischen Werken auf den Lernprozeß Christen-Juden als integralen Bestandteil christlicher Erziehung.[21] In seinem Dialog mit Sherry Blumberg[22] (*Was Christen von Juden lernen können)* betont er, daß Christentum und christliches Leben überhaupt nur vor dem Hintergrund einer Begegnung mit dem Judentum angemessen verstanden und gelebt werden können. Begriffe wie *Bund, Ordnung, Gott* und *Gemeinschaft* sind für Moran im Kontext einer lebendigen jüdischen Praxis zu verstehen. Das ist für Schüler und Studenten in New York vielleicht einfacher zu realisieren als in Deutschland. Dennoch kann auch die deutsche Religionspädagogik, gerade mit Blick auf eine interreligiöse Religionsdidaktik aus katholischer Perspektive, von Gabriel Moran lernen.

20) Vgl. Lothar Kuld, *Glaube in Lebensgeschichten*. Ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung, Stuttgart 1997; ders., *Das Entscheidende ist unsichtbar*. Wie Kinder und Jugendliche Religion verstehen, München 2001.
21) Gabriel Moran (Anm. 18 u. 19).
22) Vgl. M. Harris/G. Moran (Anm. 19), 151-163.

„Alles ist ein Gleichnis"
Verdeutlichungen der Tora durch rabbinische Gleichnisse

Silvia Käppeli*

Alle Vergleichsbilder in der Bibel müssen als „Gleichnis und Metapher, das heißt als bildhafte und erzählerische Wiedergaben des Gemeinten aufgefaßt werden". Mit diesem Satz wollte der große jüdische Religionsphilosoph Moses Maimonides (1135-1204) die biblische Offenbarung vor Mißdeutungen schützen. In der Hebräischen Bibel ist von Augen, Füßen, Fingern, Händen und Zornesäußerungen Gottes die Rede. Diese Vergleichsbilder können aber zu häretischem Verständnis führen: Gott sei der Ur-Mensch

* DDr. Silvia Käppeli promovierte in Pflegewissenschaft (Manchester) und in Judaistik in Kombination mit Pflegewissenschaft (Luzern). Seit 1989 leitet sie das Zentrum für Entwicklung, Forschung und Fortbildung am Universitätsspital in Zürich.

oder: man könne ihn darstellen. Viele mittelalterliche jüdische Denker und Seelsorger wollten solchen Mißdeutungen zuvorkommen. Maimonides wollte die gläubigen Juden vor plastischen, vermenschlichten und götzendienerischen Auffassungen schützen. Bei Verdeutlichungen und Exemplifizierungen einer verpflichtenden Botschaft geht es aber nicht ohne Vergleiche und auch nicht ohne sprachliche Ästhetik, um die Phantasie zu fördern.

Gleichnisforschung

Die weit über 2000 rabbinischen Gleichnisse aus den ersten zwölf Jahrhunderten n. Chr. sind literarisch hochstehende Versuche, die Aufmerksamkeit und Phantasie der jüdischen Gemeindemitglieder wachzurütteln und ihr Glaubenszeugnis auf die richtigen Pfade zu lenken. An den Wegrändern dieses Volkes lauert ja, so die rabbinischen Weisen, der Teufel des Irrtums, des Mißverständnisses und der Verführung. Die hier angeführten Beispiele sollen die heutige Forschung anregen, die religiöse Literaturgeschichte der Spätantike und des Mittelalters neu zu überdenken. Jüdische Gleichniserzählungen in der Spätantike, im Mittelalter und in der Neuzeit sollten von der Forschung möglichst bald in eine religiöse Literaturgeschichte hineingestellt werden.

Der vierte Band der *Gleichnisse der Rabbinen*[1] analysiert und kommentiert 59 Gleichnisse, die zwischen dem 6. und dem 11. Jahrhundert von jüdischen Gelehrten und Predigern in Südfrankreich und teilweise in Mesopotamien und in Galiläa verfaßt worden sind. Es handelt sich um rabbinisch-analytische und rabbinisch-mystische Deutungen des zweiten Buches Moses (Ex 15-22). Sie finden sich verstreut in dem im Frühmittelalter endredigierten Midraschwerk Shemot Rabba, dem großen Kommentar zum 2. Buch Moses. Es geht in diesen gleichnishaft gedeuteten biblischen Kapiteln[2] besonders um die Rettung der Israeliten aus den götzendienerischen Händen des Pharao, um den befreienden Durchzug durch das Rote Meer, um das Sieges-

1) Clemens Thoma/Hanspeter Ernst, *Die Gleichnisse der Rabbinen*, 4. Band, Vom Lied des Mose bis zum Bundesbuch: ShemR 23-30, Judaica et Christiana 18. Verlag Peter Lang, Bern 2000.

2) Die ersten 14 Kapitel des Buches Exodus mit 23 Gleichnissen wurden von Hanspeter Ernst/Clemens Thoma bereits im 3. Band der *Gleichnisse der Rabbinen*, Judaica et Christiana 16, Verlag Peter Lang, Bern 1996, behandelt. Die noch nicht gedeuteten Kapitel (Ex 23-40) werden hoffentlich bald in Angriff genommen.

lied am Schilfmeer, um Manna vom Himmel und Wasser aus dem Felsen und um die göttliche Gesetzgebung auf dem Berg Sinai.

Salomo und Schulamith, von Benno Elkan für die Menora vor dem Knessetgebäude entworfen, von den Vertretern der Orthodoxie aber als zu erotisch abgelehnt (vgl. Fritz Hofmann/Peter Schmiederer, Benno Elkan, Ein jüdischer Künstler aus Dortmund, in: FrRu 5[1988]304-305).

Das Gleichnis vom Sturz vom Dach

Mehrere Gleichnisse beinhalten moralische Aufforderungen zum aufmerksamen Hinhören auf die Worte der Tora. Das *„Gleichnis vom Sturz vom Dach"* hat Ex 18,1 als Basistext: Jitro, der Schwiegervater des Mose, hörte, was Gott alles für sein Volk Israel und für Moses getan hatte. Das Gleichnis (maschal) lautet: *„Wenn ein Mensch vom Giebel des Daches fällt, ist sein ganzer Körper zerschlagen. Der Arzt kommt zu ihm und legt ihm einen Verband um seinen Kopf, ebenso um seine Hände, um seine Füße und um alle seine Glieder. So ist der gefallene Mensch ganz im Verband eingehüllt."* Im deutenden Teil des Gleichnisses (nimschal) wird folgendermaßen argumentiert: Der Mensch hat 248 Glieder. Jedes Glied wird immer wieder verschmutzt, bzw. durch Übertretungen der Tora verwundet. Wenn der Mensch deshalb Schmerzen hat und zu Gott um Hilfe ruft, heilt ihn Gott. Das Verbindungsglied der Israeliten zu Gott ist das Ohr. Das Ohr wird in der rabbinischen Tradition nirgends deuterisch zu den 248 Gliedern des menschlichen Körpers gezählt. Es ist kein bloßes Glied, sondern das unverwundete Empfangsgerät, das die Tora in alle menschlichen Glieder hinein vermittelt, oder, wie es an anderer rabbinischer Stelle heißt, es ist ein Gitter-

werk, das alle menschlichen Glieder auf feurigem Untergrund durchwärmt und erhitzt. Reue und Bekehrung sind erst nach einem erneuten Hören auf das Wort der Tora möglich. Das Gleichnis vom Sturz vom Dach ist literarisch gelungen und inhaltlich bibeltreu. Der Mensch als sündig Verwundeter und Gott als heilender Arzt nehmen im biblisch-talmudisch-jüdischen Denken eine zentrale Stellung ein. Diese Gleichniserzählung deutet sowohl die Befreiung der Israeliten aus der ägyptischen Knechtschaft an als auch die Befreiung des Jitro aus Schuld, Nachlässigkeit und Unglauben.

Das Gleichnis vom entronnenen Vogel

Absage an den Götzendienst und Konversion zum Judentum sind in folgendem Gleichnis (wiederum zu Ex 18,1) angesprochen: Der Maschal lautet: „*Gleich einem Vogel, der dem Jäger entronnen war und auf die Hand einer Königsstatue fiel. Als der Jäger den Vogel sah, begann er ihn zu bewundern. Er sagte zu ihm: Welch schöne Flucht ist dir gelungen.*" Der Nimschal ist dann ebenso kurz: „So rühmte Bileam den Jitro. Er sagte zu ihm: ‚Dein Wohnsitz ist festgefügt, dein Nest ist in den Fels gesetzt'" (Num 24,21). Dann folgt die rhetorische Frage an Jitro: „Wer hat dich zu den Dauerhaften umkehren lassen?" Jitro hatte sich zur Religion der Israeliten bekehrt, als er hörte, was Gott dem Mose und seinem Volk Israel alles zu deren Rettung getan hatte (nach Ex 18,1). Er war aber ein Nachkomme des Brudermörders Kain. Der Seher Bileam wußte dies und wollte diesen Abkömmling einer schlechten Sippe zunächst verfluchen, bzw. wie einen Vogel erschießen. Die Konversion Jitros zum Judentum wird mit dem Bild der gelungenen Flucht eines Vogels auf die Hand einer Königsstatue verglichen. Im Römerreich mußte dem Standbild des Königs die gleiche Reverenz erwiesen werden wie dem König selbst. Die Flucht des Vogels ist ein Vergleichsbild für die Absage an den Götzendienst und die Konversion zum Judentum.

Das Gleichnis von der Königsstatue, die den Gott Israels und die jüdische Erwählungsgemeinschaft symbolisiert, bildet einen sehr gewagten Vergleich. Er könnte als Zugeständnis an die heidnisch-christliche Bilderverehrung mißdeutet werden. Im frühmittelalterlichen Judentum hat man sich aber kaum gescheut, auf literarischer Ebene Statuen als Symbole Gottes und der religiösen Rettung in den Dienst der Erklärung der jüdischen Religion zu nehmen. Der Gleichnisband enthält noch weitere Konversionsgleichnisse, in denen Statuen, Tiere und Berufsleute eine erklärende Rolle spielen.

Apologetische (antichristliche) Gleichnisse

Mehrere Gleichnisse beinhalten gegenchristliche Aussagen. Gen 19,24 wurde von den Christen schon im frühen 2. Jahrhundert trinitarisch gedeutet: *„Der Ewige (YHWH) ließ Schwefel und Feuer auf Sodom und Gomorra regnen: vom Ewigen (YHWH) vom Himmel her.“* Gott und sein ihn charakterisierender Name kommen hier zweimal vor: Zuerst ist er der Tätige, dann der Besitzer. Dieser zweifach handelnde Gott wird zum Einen und damit Dreifaltigen, weil er ein und dieselbe Tätigkeit von verschiedenen Eckpunkten her mit einem Geist ausführt. Er wirkt als Ich und als Du, als primär Handelnder und als Ergänzender. Den Rabbinen waren diese christlichen Gottesspekulationen bekannt. Sie ersannen daher Gleichnisse, die die Einzigkeit Gottes hervorhoben. Als Deutung von Gen 19,24 erzählten die Rabbinen folgende *„Zwillingsgleichnisse von den Gefäßen“* in Frageform: *„Fleisch und Blut (ein Durchschnittsmensch) macht sich einen Dreifachbehälter. Er gießt verschiedene Arten von Flüssigkeiten in ihn hinein, jede Art in eines der drei Gefäße. Kann er etwa die drei Flüssigkeiten aus einem und demselben Gefäß holen?“*

Der Maschal des zweiten Gleichnisses lautet: *„Gleich einer Kocheinrichtung aus Gold. Jemand will Kaltes – er holt es heraus! Jemand will Kohlen – er holt sie heraus!“* Gott aber sei anders als der Experimentierer mit dem Dreifachbehälter und als der angestellte Koch. Aus einem und demselben Behälter, dem Himmel, hat er sowohl Feuer und Schwefel auf die Sodomiten regnen lassen als auch den Tau auf das Manna der Israeliten. Aus dem gleichen einen Behälter schickt der eine Gott auch Frost und Hitze auf die Erde herab. Alles Gute und Schwere kommt vom einen Gott im Himmel. Unheilstiftendes – z. B. feurige Kohlen – kommt auf die Erde *gegen* und *wegen* götzendienerischen Häretikern und Übertretern biblischer Gebote. Sie sind für das Verderben bestimmt. Gott ist Herrscher über alle Naturgewalten und über die Wahrheit auf Erden. Auch der einfache Mensch der Straße wird durch derlei Plastizitäten (Gott wie ein Verkäufer und Kohlenschaufler) der Treue zur Überlieferung und der Wahrheit näher gebracht.

Gleichnisse zur Verleihung der Tora

Sieben Gleichnisse behandeln die Einleitung zur Verkündigung der „Zehn Gebote“: *„Ich bin der Ewige, dein Gott“* (Ex 20,2). Ein dazu gehöriges *„Gleichnis von der Strategie des Königs“* lautet: *„Wenn ein irdischer König*

zu Verhandlungen auszieht, dann zieht er allein aus. Bricht er aber zum Krieg auf, dann ziehen Zehntausende mit ihm aus." Die beigefügte Deutung ist zunächst oppositionell. Gott sei allein als Kriegsherr gegen die Ägypter im Roten Meer ausgezogen und habe allein das Riesenheer der Israelfeinde vernichtet. Er lasse den Feinden Israels keine Chance. Erst bei der Toraverleihung auf dem Berg Sinai, also nach dem alleinigen Krieg Gottes gegen die Ägypter, seien zehntausend Engel mit ihm gekommen.
Mit dieser konstruierten Geschichte wird das Mißverständnis abgewehrt, daß die Toraverleihung nur eine religiöse Feier für die Israeliten gewesen sei. Vielmehr sind die Israeliten, die Engel und alle Menschen davon betroffen. Das Gleichnis richtet sich auch gegen die Art, wie in der neutestamentlichen Johannesapokalypse die Besiegung der bösen heidnischen Mächte geschildert wird. Laut Apk 12,7-12 besiegen die Engelscharen unter der Regie des Erzengels Michael die bösen Mächte. Nein – so sagt unser Gleichnis und sein Umfeld –, nicht die Engel sind die Vernichter des Bösen, sondern Gott allein. Das Gleichnis von der Strategie des Königs bildet eine theologisch, politisch und literarisch durchsiebte Aussage über urzeitliche, zwischenzeitliche und endzeitliche Eingriffe Gottes in die irdische Wirklichkeit und in das Schicksal des Volkes Gottes.

Erwählungsgleichnisse

Mehrere Gleichnisse erklären die spezielle Erwählung Israels samt den damit verbundenen Gefährdungen. Ein literarisch und inhaltlich besonders gut gelungenes Gleichnis ist *„das Gleichnis von der Störchin"*: *„Gleich einer Storchenmutter. Sie legte ein Ei in den Staub der Erde. Passanten traten darauf und zerquetschten es. Wer ist daran schuld? Schuld daran ist die Störchin, die ihr Ei auf die Erde legte. Hätte sie sich in die Höhe hinaufgeschwungen, um das Ei dort zu legen, dann hätte ihr kein Geschöpf schaden können. Sie hätte über alle Zertrampler gelacht.*" Mit 18 Bibelstellen wird dann dargelegt, wie Israel erwählt ist, wie sich das Volk vom Götzendienst lösen muß, wie es weise, demütig und furchtlos sein und Gott ehren muß. Erst dann wird Israel erfolgreich sein. Die Rabbinen haben Störche beobachtet, die ihre Eier auf hohen Bäumen oder auf Dächern deponierten. Sie sahen aber auch zertretene Storcheneier auf den Wegen! Naturbeobachtungen regten sie zu konzisen und bilderreichen Aussagen an. Eine Störchin, die ihre Eier auf die Straße legt, handelte unklug. Das Ei muß vielmehr versteckt werden.

So muß auch Israel seine Erwählung durch Absonderung am Leben erhalten und weitertragen.

Reich-Gottes-Gleichnisse

Mehrere Gleichnisse beinhalten die Glaubensaussage, daß das Reich Gottes im Volk Israel seit der Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft eine Realität ist. Dazu *„das Gleichnis von der geschmückten Braut"*: *„Gewöhnlich ist es so: Zuerst reinigt man eine Braut und parfümiert sie. Erst danach führt man sie unter den Traubaldachin. Aber der Heilige, gelobt sei Er, hat es nicht so gemacht. Vielmehr hat er zur Gemeinde Israel gesagt: Von Lehm und Ziegeln habe ich dich weggeholt und dich zur Braut gemacht."* Israel versteht sich demnach seit der Befreiung aus Ägypten als erwählte Braut Gottes. Die Aussage, daß das Reich Gottes seit der Errettung aus der ägyptischen Sklaverei bei den Israeliten trotz ihrer Sünden präsent ist, enthält wahrscheinlich auch eine Spitze gegen das exklusiv christliche Erwählungsbewußtsein. Mehrere Gleichnisse sind abgrenzende Aussagen über jüdisches Selbstbewußtsein in frühmittelalterlicher Zeit, als das Christentum zunehmend dominant wurde.

Abschließende Beobachtungen

Die rabbinischen Gleichnisse sind dichterisch inspirierte Verbindungsaussagen zwischen Natur- und Gesellschaftsbeobachtungen und dem Engagement für die religiöse Exaktheit und Einzigartigkeit. Könige, Generäle, Bräute, Landbesitzer, Knechte und Mägde, Vögel und Raubtiere wurden samt ihren Kräften und Schicksalen in den Dienst der Verdeutlichung und Verteidigung der biblischen und traditionellen Offenbarungserfahrung gestellt. Mitten in ihrem gesetzlichen Lernen entspannten sich viele Rabbinen durch poetisches Konstruieren von Gleichnissen gewonnen aus der Beobachtung der Natur. Sie spielten zarte geistige Beobachtungspiele und gelangten so zu treffsicheren und ästhetischen Urteilen. Die jüdische und die christliche Literaturgeschichte der Spätantike und des frühen Mittelalters muß wissenschaftlich noch aufgearbeitet werden. Gleichniserzählungen bilden vermutlich die wichtigste literaturästhetische Gattung dieser Zeit.

Zwischen Gottestraum und Untergang

Zum 120. Geburtstag von Stefan Zweig

Wolfgang Klaghofer*

„Es wird hier während des Krieges und nach dem Kriege arg für uns werden, a) als Deutschgeboren[e], b) als Jüdischgeborene. Aber wohin vor dem Haß. Er wird überall uns mißgünstig erwarten, überall hin uns verfolgen.“[1] Diesem bitteren Eintrag Stefan Zweigs in sein Tagebuch am 27. Mai 1940 in England folgte wenig mehr als zwei Wochen später ein dunkler Trost: „Der einzige Trostgedanke, daß man jeden Augenblick Schluß machen kann.“[2]
Diesen Blick aufs Ende tat ein Mensch, der von ganz anderen, schöneren Zeiten hergekommen war. Stefan Zweig war am 28. November 1881 in Wien als Kind einer gutsituierten jüdischen Kaufmannsfamilie zur Welt gekommen. Eine behütete assimilierte Erziehung brachte dem feinsinnigen und begabten Knaben eher christliche Bräuche als jüdischen Glauben bei. Während seines Philosophiestudiums lernte er Theodor Herzl kennen, der ihn förderte, weil er das feine Talent bewunderte und wohl auch schützen wollte.
Doch Stefan Zweig war für eine Welt nicht gebaut, die sich bald den Haß gegen die Juden auf die Führerfahnen schreiben sollte. Ohnmächtig sah er Gewalt und Mord heraufkommen; wo er konnte, half er, ohne zu fragen, auch mit finanziellen Mitteln. Er organisierte Fluchtmöglichkeiten, verschaffte gefälschte Pässe und traf meist auf dankbare Annahme, wenn er nicht auf so stolze Figuren wie Elias Canetti stieß, die sich noch lange nach dem Krieg zugute hielten, die Hilfe dieses „trivialen Alltagsliteraten“ abgewiesen zu haben.[3]

* Dr. Wolfgang Klaghofer, geb. 13. 4. 1961, a. o. Universitätsprofessor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, Lehrbeauftragter für Religionspädagogik und Fundamentaltheologie an der Pädagogischen Akademie der Diözese St. Pölten in Krems a. d. Donau, freier Mitarbeiter der Abteilung Religion des ORF-Fernsehens und Mitglied des P.E.N.-Clubs.

1) Stefan Zweig, *Tagebücher*, Frankfurt/M. 1993, 459 f.
2) Stefan Zweig, *Tagebücher* (Anm. 2), 469.
3) Stefan Zweig, *Das Augenspiel. Lebensgeschichte 1931-1937*, Frankfurt/M. 1988, 161.

Spätestens in den Tagen der anhebenden Verfolgung begann bei Stefan Zweig der jüdisch-religiöse Hintergrund, wenngleich in einem fahlen Licht, wieder zu leuchten. In seinem weitläufigen Werk tauchten da und dort Bezüge zu Gott, Judentum und Exil auf und schließlich auch zum Geheimnis des Endes.

Der Glaube – Traumbild oder Tragik?

Von seinen Jugendtagen her lebte Stefan Zweig in einer weltfreudigen Aufgeklärtheit. Vor dem Licht der Sonne über die Fluren und Wälder, vor den prächtigen Farben in der Natur und in der Kunst, vor den großen Gebilden, wie sie etwa Auguste Rodin (1840-1917) hervorgebracht hatte,[4] nahm sich der „kindische Glaube, diese heitere, unbesorgte Blindheit"[5], wie ein anämisches Trugbild aus. Solcher Glaube schuf nach Stefan Zweigs Erfahrung eine eigentümliche Sonderwelt. Bei einem Besuch in Brügge sah er, wie dieser Glaube „nicht die Wendung ins Ewige zurück, sondern zu Gott und den Symbolen der katholischen Kirche"[6] betrieb; er sah „die hingebungsvolle Feier der großen Mirakel, die innige Zärtlichkeit des Mariendienstes und jene leise Poesie der heiligen Dinge, die nur die einfältige Glut schlichter Menschen dichtet".[7]

Und doch hatte Stefan Zweig diese Verbindung von Gott und befriedeter Menschenwelt gesucht und die schroffe Erhabenheit Gottes verneint. Mit Gott verbinden sich darum in seinem Roman *Ungeduld des Herzens* Güte, Gerechtigkeit, Glück und der Morgen, an dem Kranke geheilt werden, die Unruhe schwindet und die Angst sich löst.[8]

Angstauflösung stellte nach Stefan Zweig den Motor allen religiösen Bewußtseins dar. In allen Traumbildern Gottes wird die Zersetzung der Angst erwünscht und verfolgt. Das gilt selbst da, wo die Psychoanalyse am Werk ist, deren Aufklärungsarbeit etwas „Entgötterndes"[9] zukommt. Dem Nihilismus hat sie nichts entgegenzusetzen. Allein die religiöse „Bildnerlust"

4) Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Frankfurt/M. 1997, 173-176.

5) Stefan Zweig, *Die Gouvernante*, in: Stefan Zweig, *Phantastische Nacht. Erzählungen*, Frankfurt/M. 1996, 20-38, hier 28.

6) Stefan Zweig, *Auf Reisen*, Frankfurt/M. 1994, 28.

7) Stefan Zweig, *Auf Reisen* (Anm. 6), 28 f.

8) Stefan Zweig, *Ungeduld des Herzens. Roman*, Frankfurt/M. 1997, 397-399.

9) Stefan Zweig, *Die Heilung durch den Geist: Mesmer, Mary Baker-Eddy, Freud*, Frankfurt/M. 1995, 374.

vermag ihn wenigstens zu stellen, wenn schon nicht zu überwinden. Diese religiöse Freude an der Gestaltung ist nach Stefan Zweig kein zufälliges Spiel, sondern fällt mit dem geistigen Leben unmittelbar zusammen.
Das ist Basis für das Gottesbewußtsein. Diesem gegenüber ist es nach Stefan Zweig ganz gleichgültig, woher es stammt, wer es geformt hat und auf welche Weise es überliefert wurde. Als Sigmund Freud durch seine Schriften über Mose[10] aus dem Jahr 1937 heftig kritisiert wurde, stimmte ihm Stefan Zweig in einem Brief vom 2. März 1938 vorbehaltlos zu. Denn einerlei, woher Mose die Idee des einen Gottes zuwuchs, „dies mindert doch nicht die Gestalt des Gestalters, der den Monotheismus der Menschheit als Problem überliefert hat und nicht die des Volkes, das aus seiner Sprache, aus seinem Geist diese Idee zu einer weltgültigen Anschauung gemacht hat".[11]
Doch zu Stefan Zweigs Gottestraum paßte dieser markante Monotheismus nicht ganz. Ließ sich mit und unter ihm denn wirklich leben? In seiner Figur des Jakob Mendel schrieb er seine Zweifel nieder: „*Vor dreiunddreißig Jahren, mit noch weichem, schwarzflaumigem Bart und geringelten Stirnlocken, war er, ein kleines schiefes Jüngel, aus dem Osten nach Wien gekommen, um Rabbinat zu studieren; aber bald hatte er den harten Eingott Jehovah verlassen, um sich der funkelnden und tausendfältigen Vielgötterei der Bücher zu ergeben.*"[12] Ein Lob des Polytheismus oder der Literatur?
Stefan Zweig hatte in seinem eigenen Schaffen eine allzu starke Ambivalenz erlebt, um Literatur als Erlösung vorbehaltlos zu preisen. Jedesmal, wenn eines seiner Bücher fertig war, wurde er unzufrieden und fast depressiv.[13] Wie schwach die Kraft des Buches war, hatte er selbst erlebt, als man seine Bücher mit Tausenden anderer Autoren im inszenierten Volkszorn „auf großen Scheiterhaufen unter Rezitierung patriotischer Sprüche zu Asche verbrannt"[14] hatte.

10) Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Frankfurt/M. 1970.
11) Stefan Zweig, *Über Sigmund Freud. Porträt – Briefwechsel – Gedenkworte*, Frankfurt/M. 1988, 177.
12) Stefan Zweig, *Buchmendel*, in: Stefan Zweig, *Buchmendel. Erzählungen*, Frankfurt/M. 1997, 197-229, hier 210.
13) Stefan Zweig, zit. in: Knut Beck, *Nachbemerkung des Herausgebers*, in: Stefan Zweig, *Castellio gegen Calvin oder Ein Gewissen gegen die Gewalt*, Frankfurt/M. 1987, 231-245, hier 241: „Ich selbst bin immer, wenn ein Buch fertig ist, davon abgestoßen. Alles kommt mir dann falsch, ärgerlich, ungelungen vor und die Depression hält einige Zeit unverändert an."
14) Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern* (Anm. 4), 414 f.

Als Zweig in New York am 16. Mai 1941 im Rahmen einer Veranstaltung des P.E.N.-Clubs an die Zuhörer appellierte: *„Es ist an uns heute, an uns, denen das Wort gegeben ist, inmitten einer verstörten und halb schon vernichteten Welt den Glauben an die moralische Kraft, das Vertrauen in die Unbesiegbarkeit des Geistes trotz allem und allem unerschütterlich aufrechtzuerhalten"*[15], ließ sich das nur noch als verzweifeltes *trotzdem* verstehen.

Stefan Zweig, um 1928.
Foto: Archiv für Kunst und Geschichte, Berlin.

Literatur und Wortkunst zehren zwar vom Gottestraum, aber sie stehen doch von Gott unendlich ab. Darin liegt ihre Größe, ihre Ohnmacht und auch ihre Verzweiflung. Stefan Zweig erfuhr sie in den dreißiger und vierziger Jahren, aber auch schon in der patriotischen Erhebung des Ersten Weltkrieges, den er als nationalistischen Widersinn erlebte. In diese Jahre hinein schickte er seinen Propheten Jeremias in dem gleichnamigen Bühnenstück mit einer dunklen Gotteskunde: *„Nirgends ist er! Nirgends! Wer hat ihn gesehn von den Lebendigen, wer gehört seine Stimme? Nirgends ist er! Nirgends! Ins Leere starren, die ihn suchen, und die ihn bezeugten, sind Lügner geworden vor der Menschheit Gesicht. Nirgends ist Gott, in den Himmeln nicht und auf der Erde und in den Seelen der Menschen nicht! Nirgends, nirgends ist er!"*[16]

15) Stefan Zweig, *In dieser dunklen Stunde*, in: Stefan Zweig, *Der Amokläufer. Erzählungen*, Frankfurt/M. 1997, 276-278, hier 278.

16) Stefan Zweig, *Jeremias*, in: Stefan Zweig, *Tersites · Jeremias. Zwei Dramen*, Frankfurt/M. 1982, 117-327, hier 282.

Das zerreißt alle Gottseligkeit. Keine Dichtung, kein Glaube, kein Wissen schafft sie herbei. Zwar hoffte Stefan Zweig mehr als ein Jahrzehnt später, daß die Welt durch dieses Grauen ernüchtert worden wäre, weil man gesehen hätte, was er in seiner Erzählung *Buchmendel* schon ausdrücklich als „Konzentrationslager" beschrieben hatte; daß nämlich „von allen Grausamkeiten und verbrecherischen Übergriffen dieses Krieges keine sinnloser, überflüssiger und darum moralisch unentschuldbarer gewesen als das Zusammenfangen und Einhürden hinter Stacheldraht von ahnungslosen [...] Zivilpersonen".[17]

Doch das „Böse, das ein einziges Vaterland über alles stellt"[18], hatte im Ersten Weltkrieg erst ein Vorspiel gefunden. Für Stefan Zweig ließ sich das, was in den Jahren 1914-1918 und dann in den dreißiger Jahren geschehen war, nicht in Verbindung bringen mit Gott und den Traumbildern von ihm, auch nicht von seiten der Juden, die ihr Judesein als Last erfuhren, ja gar als Unmöglichkeit und Zwang, wie es Jean Améry[19] beschrieben hat. Stefan Zweig erlebte eine kaum auszudeutende Enttäuschung seiner Hoffnungen: In den Tagen des aufkommenden Nationalsozialismus „zwang man den Juden zum erstenmal seit Hunderten Jahren wieder eine Gemeinsamkeit auf, die sie längst nicht mehr empfunden, die seit Ägypten immer wiederkehrende Gemeinsamkeit der Austreibung. Aber warum dieses Schicksal ihnen und immer wieder ihnen? [...] Warum du? [...] Warum wir alle? Und keiner wußte Antwort [...] Aber vielleicht ist es gerade des Judentums letzter Sinn, durch seine rätselhaft überdauernde Existenz Hiobs ewige Frage an Gott immer wieder zu wiederholen, damit sie nicht völlig vergessen werde auf Erden."[20]

Jeremia, dem Gott entschwand, und Hiob, der ihn mit seinen Fragen verfolgte: Mit diesen zwei Bildern festigte sich in Stefan Zweig auch die Verzweiflung über die Ausweglosigkeit. Und plötzlich steht das Judesein nicht mehr nur als Last vor ihm, sondern als „Fluch" ohne jede Schuld, wie er am 2. Juni 1940 in sein Tagebuch schreibt. „Daß man, nahe seinem sechzigsten Jahr, wie ein Verbrecher gejagt werden könnte, hätte man sich in der Jugend und im Hochgefühl unseres Jahrhunderts auch nicht träumen lassen."[21]

17) Stefan Zweig, *Buchmendel* (Anm. 12), 220 f.
18) Stefan Zweig, *Clarissa*. Aus dem Nachlaß herausgegeben und bearbeitet von Knut Beck, Frankfurt/M. 1992, 77.
19) Jean Améry, *Über Zwang und Unmöglichkeit, ein Jude zu sein*, in: Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart ³1997, 130-156.
20) Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern* (Anm. 4), 484.
21) Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern* (Anm. 4), 464.

Der feinsinnige Mensch war müde geworden, entmutigt nicht zuletzt durch seine eigenen historisch-romanhaften Arbeiten, in denen er immer wieder an Profile und Gestalten geriet, die seines Sinnes waren und doch gegen die Fanatiker von Religion oder Politik nie aufkamen.

Bezeugung der menschlichen Schwäche

Für Stefan Zweig war Gott aus der religiösen Atmosphäre fortgezogen, wenngleich auch nicht ins Exil, wie Menschen ins Exil geraten waren. Einmal tauchte bei Stefan Zweig die Ahnung auf, daß Exil zur Zeit der großen Einkehr ins Wesentliche werden könnte, denn dem wahrhaft Starken ist „das Exil keine Minderung, sondern nur Kräftigung seiner Kräfte".[22]
Stefan Zweig gehörte nicht zu denen, die aus ihrer Exilsschwäche Stärke ziehen konnten. In der kalten Welt erfror sein Lebensmut. Was er von ihr sah, lockte keine neuen Lebenskräfte hervor, sondern zog die Schlinge der Entmutigung immer fester um ihn. Von seiner Beschäftigung mit historischen und biographischen Darstellungen her wußte Zweig, daß die Geschichte nur ein kleines Stück des wirklichen Geschehens verwahrt, und dies wieder nur dadurch, daß Chronisten und Erzähler dieses und jenes aufschreiben.[23] Und selbst diese kleinen Ausschnitte sind durchtränkt mit Tendenzen, aber auch mit Wahrheitsblitzen, auf welche Enttäuschung folgt. Denn Weltgeschichte ist stets auch „Geschichte der menschlichen Feigheit"[24] und Politik das kümmerliche Geschäft angepaßter Machtgier.
Das Profil eines Politikers, der sowohl Revolutionär wie Reaktionär und Monarchist war, hat Stefan Zweig in seiner Schrift über Joseph Fouché (1759-1820) ausgefaltet. Dieser Mann zuckte mit keiner Wimper, wenn das Schafott niederfuhr oder seine Truppen einer halben Stadt den Tod brachten; listig und weinerlich aber konnte er werden, wenn seine Interessen bedroht waren.
Von hier aus wird Stefan Zweigs traurige Einsicht, die er in *Amerigo*, einem seiner letzten Werke, niedergeschrieben hatte, verständlicher: „Wer von der Geschichte Gerechtigkeit erwartet, fordert mehr, als sie zu geben gewillt ist: oft teilt sie dem einfachen, dem mittleren Mann Tat und Unsterblichkeit zu

22) Ebd., Stefan Zweig, *Joseph Fouché. Bildnis eines politischen Menschen*, Frankfurt/M. 1997, 107.
23) Stefan Zweig, *Magellan. Der Mann und seine Tat*, Frankfurt/M. 1997, 129.
24) Stefan Zweig, *Joseph Fouché* (Anm. 22), 57.

und wirft die Besten, die Tapfersten und Weisesten ungenannt ins Dunkel."[25] Das hinzunehmen, hätte eine Position vorausgesetzt, die weder Entwicklungen noch dichterische Darstellung und Erinnerung geachtet, sondern nur historische Registratur hervorgebracht hätte. Doch darauf verstand sich Stefan Zweig nicht. Dem römischen Ideal *sine ira et studio* konnte er sich nie unterwerfen, weil in seinen Werken immer auch seine Geschichte zugegen war und miterzählt wurde. Entsprechend einem spezifisch jüdischen Habitus wird er als Erzähler mit den erzählten Figuren verwandt. Er wächst mit ihnen zusammen, vor allem mit denen, die an den Rändern der Welt herumziehen, ihre Hasser kennen und doch gegen sie ohnmächtig sind. Darum sollte Literatur nicht (nur) den „obern erhellten Lichtrand des Lebens"[26] beleuchten, sondern in Tiefen dringen, vor denen man die Augen verschließt. Literatur ist Bezeugung menschlicher Schwäche. In ihr wird das Menschliche, Erbärmliche und Erbarmungswürdige erschaut und erlauscht.

Das mitgenommene Geheimnis

Stefan Zweigs Einstellung zur Literatur hat auch seine Weltschau verengt. Denn die Geschichten der Tiefe haben ihn nicht auf freiem Feld getroffen, wo sich trefflich streiten läßt, sondern in der Enge der Angst. Dabei hat sich ein Grundzug verstärkt, von dem er sagte, daß er ihn auch zeitlebens angezogen hat: das Interesse an Charakteren, deren geistige Kraft sich auf einen einzigen Punkt linsenhaft zusammendrängte und diesen überhell erleuchtete, als „merkwürdige und durchaus einmalige Abbreviatur der Welt".[27] So faszinierend das für den Dichter auch war, es barg in sich die Auslieferung an die Angst.

Schon zu Beginn der dreißiger Jahre hat ihn die Angst umfangen, als er am Vortag seines 50. Geburtstags in sein Tagebuch schrieb: „Blick auf die Uhr, morgen, nein, in einer Viertelstunde werde ich (gräßlich!) fünfzig Jahre(.) Ob je noch ein neues Element bei mir ins Spiel kommt? Ob die Reserven, ob die Spannkraft reicht?"[28] In der Ermattung, die da plötzlich auf den Lebens-

25) Stefan Zweig, *Amerigo. Die Geschichte eines historischen Irrtums*, Frankfurt/M. 1996, 109.
26) Stefan Zweig, *Verwirrung der Gefühle*, in: Stefan Zweig, *Verwirrung der Gefühle. Erzählungen*, Frankfurt/M. 1997, 182-279, bes. 269 f.
27) Stefan Zweig, *Schachnovelle*, Frankfurt/M. 1997, 19.
28) Stefan Zweig, *Tagebücher* (Anm. 1), 357.

abend weist, geht die schwarze Nacht der Angst auf. Auf tragische Weise verkoppelt sich das mit den Nachtgestalten, die, als Mörder ins Dunkel getaucht, unerkannt und anonym geblieben sind. Aus dieser Verbindung erfuhr Stefan Zweig auch die Kraft der Angst: Sie treibt aufs Ende hin, indem sie zuvor verengt, was noch offen schien.[29]

Gleichzeitig aber bringt die Angst auch einen überscharfen Blick hervor. Was vordem noch verschwommen gewesen ist, gerät durch die Angst in eine letzte Klarheit. Von einem solchen Durchbruch spricht Stefan Zweig in einer Erzählung über flüchtende Juden, die im Winter just zu jenen Bäumen gekommen waren, unter denen ihre Angehörigen begraben lagen: „*Tiefe Stille, die nur das leise Schluchzen durchbricht. – Und heiße Tränen rinnen über die erstarrten, leiderfahrenen Gesichter herab und werden im Schnee zu blanken Eistropfen. – Vergangen und vergessen ist alle Todesfurcht, wie sie den tiefen stummen Frieden sehen. Und alle überkommt mit einemmale eine unendliche, tränenschwere, wilde Sehnsucht nach dieser ewigen, stillen Ruhe am ‚guten Ort', zusammen mit ihren Lieben. Es schläft so viel von ihrer Kindheit unter dieser weißen Decke, so viel selige Erinnerungen, so unendlich viel Glück, wie sie es nie mehr wieder erleben werden. Das fühlt jeder und jeden faßt die Sehnsucht nach einem ‚guten Ort'.*"[30]

Dieser gute Ort, Zielbild der Hoffnung, löste die Angst in einen unbegreiflichen Frieden auf. Nicht nur Stefan Zweig ahnte diesen Frieden. Auch sein Zeitgenosse Franz Kafka, dem sein Leben zur Qual geworden war, sehnte diese Ruhe des Endes herbei.[31] Und wie bei Franz Kafka, so drängte sich auch in Stefan Zweig der Gedanke an das freiwillige Ende auf. In seinem Roman *Ungeduld des Herzens* verzweifelt eine behinderte junge Frau daran, daß sie zwar stets Mitleid, kaum aber Liebe umgeben hat.[32] Statt der Suche nach Liebe wählt die junge Frau das Ende, das der Verzweiflung entstammt und doch eigentümlich erhaben ist.

Stefan Zweig lag dieser stille Freitod nahe, weil er von der Verzweiflung her dem Frieden verwandt ist. Am 22. Februar 1942 hatte er gemeinsam mit seiner zweiten Gattin Lotte in Petropolis (Brasilien) im Schlaf sein leises Ende gefunden. Auf dem Rücken liegend, seine Frau umarmend, fand man die

29) Stefan Zweig, *Angst. Novelle*, Frankfurt/M. 1997, 103-105.

30) Stefan Zweig, *Im Schnee*, in: Stefan Zweig, *Buchmendel* (Anm. 12), 96-110, hier 106.

31) Wolfgang Klaghofer, *Mensch und Gott im Schatten. Franz Kafka und Franz Werfel – Konturen des Exodus*, Bern u. a. 2000 (Bohemia 2), 119-125.

32) Stefan Zweig, *Ungeduld des Herzens* (Anm. 8), 258.

beiden, angelangt an ihrem „letzten Refugium“[33]. Dieses bedrückende Ende klingt bereits in Zweigs Nachlaßroman *Rausch der Verwandlung* an, den er in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre erarbeitet hatte.[34]

Zweigs Freitod hat jüdische Exilanten schwer getroffen.[35] Seine Zeitgenossen fanden keine Antwort auf das *Warum*, das Stefan Zweig zurückgelassen hat. Doch mit seinem stillen Abgang deutete er sich selbst noch einmal. Er sprach zu seiner Zeit mit leiser Stimme – und wurde überhört, belächelt, verachtet. Das hat sich kaum geändert. Auch heute ist seine Stimme fast nicht zu hören. Sein Werk spiegelt eine tief biblische Haltung. Zweig war stiller Sprecher und Erzähler, voll Empathie für die kleinen Geschicke und Randexistenzen, die sich auch in der Bibel finden und mit denen sich kein Geschäft machen, kein Triumph herausschlagen läßt. Ihre Würde gewinnen sie allesamt im Licht des unsichtbaren, oftmals auch verschwiegenen Gottes, der wie ein geheimnishafter Hintergrund auch Stefan Zweigs Werk begleitet. Gerade damit bleibt er für heute bedeutsam, daß das Eigentliche des menschlichen Lebens nicht Sieg und Erfolg ist, sondern die Suche nach dem vieldeutigen Gott der Bibel.

In seiner Novelle *Der begrabene Leuchter* erzählte Stefan Zweig von einem alten Juden, dessen Leben von der Suche nach Gott und seinem Licht – dem begrabenen Leuchter – bestimmt war. Die Summe seiner langen Jahre ließ Stefan Zweig ihn in die kargen Sätze fassen: „*Glaubt mir, Brüder, furchtbar ist es, einer zu sein, den Gott immer wieder ruft und doch niemals erhört, den er lockt mit Zeichen und sie dann nie erfüllt. Besser, daß ein solcher im Dunkel bliebe und keiner blickte und hörte auf ihn.*“[36]

Den Leuchter hat man nicht mehr gefunden, das Licht war verloschen, der Docht verglüht. Der Jude war ins Dunkel eines Unbekannten zurückgekehrt, wohin ihm Stefan Zweig „fern, auf fremder Erde“ (Ps 137,4) nachgegangen war. Den Nachkommenden aber haben beide ein Zweifaches hinterlassen: die Einsicht, daß der Mensch, der glaubende zumal, ein heimatloser Wanderer ist, und die stille Gotteshoffnung, daß alle Worte und alle Erzählkunst und aller Glaube in ein Kommendes entzogen sind.

33) Hartmut Müller, *Stefan Zweig. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1997, 132.

34) Stefan Zweig, *Rausch der Verwandlung. Roman aus dem Nachlaß*, Frankfurt/M. 1996, 276.

35) Vgl. Franz Werfel, *Stefan Zweig*, in: ders., *Leben heißt, sich mitteilen*. Betrachtungen, Reden, Aphorismen, Frankfurt/M. 1992, 400-408.

36) Stefan Zweig, *Der begrabene Leuchter. Eine Legende*, Frankfurt/M. 1993, 130.

Das besondere Buch

Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), **Die Kirchen und das Judentum.** Bd. II. Dokumente von 1986 bis 2000. Buch und CD-ROM. Gütersloher Verlagshaus/Christian Kaiser/Bonifatius Verlag, Paderborn 2001. XXX und 1036 Seiten.

Diese außerordentlich wichtige Dokumentation enthält alle offiziellen Aussagen der verschiedenen christlichen Kirchen und Autoritäten während der letzten vierzehn Jahre des 20. Jhs. über das zu erstrebende christliche Verhältnis zum Judentum und zum Volk der Juden sowie jüdische Erklärungen und Stellungnahmen zu Aussagen der Kirchen. Die Herausgeber sind Experten auf dem Gebiet des jüdisch-christlichen Dialogs der katholischen (*H. H. Henrix*) und evangelischen Kirche (*W. Kraus*). Das Geleitwort schrieben der Vorsitzende der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Paul-Werner Scheele*, und Landesbischof *Volker Kreß*, stellvertretender Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (1). Die Dokumente geben Einblicke in neue, kirchlich-offizielle Sichtweisen wie auch in Umkehr- und Erneuerungsvorsätze im Zusammenhang mit dem jüdischen Volk, wobei das schlechte Gewissen und die Reue der Kirchen über das judenfeindliche und mörderische Verhalten politischer und kirchlicher Stellen durchgehend mitschwingt.

Dokumente und Institutionen

Den ersten Teil des Buches bilden katholische Verlautbarungen über das christliche Verhältnis zum jüdischen Volk. 48 päpstliche bzw. vatikanische Dokumente werden zitiert und einführend kommentiert. Es folgen 34 Verlautbarungen nichtdeutscher und 18 Verlautbarungen deutscher katholischer Bischöfe, Bischofskonferenzen, Diözesen, Synoden und Gremien. Die evangelischen Dokumente sind unterteilt in 11 ökumenische Dokumente, 18 Verlautbarungen aus nichtdeutschen und 76 aus deutschen evangelischen Kirchen. Im dritten Hauptteil werden 8 jüdische und 13 gemeinsame christlich-jüdische Verlautbarungen wiedergegeben. Die insgesamt 226 Dokumente beinhalten Abwehraufrufe gegen den christlich-traditionellen und gegen den weltlich-politischen Antijudaismus. Sie sind außer-

dem Bestätigungen jüdischer und christlicher Daseinswürde und Hoffnungen. Sie geben auch Anstöße für Bibelauslegung und Predigten (2).
Aus den Dokumenten wird auch deutlich, daß die organisatorische und ideelle Zusammenarbeit zwischen jüdischen Verantwortlichen und den christlichen Kirchen in den Jahren 1986 bis 2000 ausgezeichnet funktionierte. Führend sind nicht nur der Vatikan und der Jüdische Weltkongreß, sondern auch evangelische Kirchen und jüdische Dialoggruppen. Ähnliche Organisationen und Verbindungskonferenzen gibt es zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen, dem Lutherischen Weltbund, der Anglikanischen Kirche und dem Judentum. Zu ihrer Schuld gegenüber dem jüdischen Volk und zur notwendigen Umkehr haben sich u. a. geäußert: Nationale Bischofskonferenzen (Deutschland, England, USA, Frankreich, Schweiz, Italien u. a.), staatliche und kirchliche Hochschulen und Akademien (Aachen, Basel, München, Luzern), der Ökumenische Rat der Kirchen, Aktion Sühnezeichen, die Studienkommission Kirche und Judentum, Gesprächskreis Juden und Christen (kath., Deutschland), der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, die Jüdisch-Römisch-Katholische Gesprächskommission und Evangelisch-Jüdische Gesprächskommission (Schweiz).
Dieser Folgeband zu *Die Kirchen und das Judentum*, Dokumente von 1945-1985, Rolf Rendtorff und Hans Hermann Henrix (Hg.), Paderborn/München 1988, bezeugt gute Gesprächspodien, die enge Vernetzung verschiedener Organisationen und vielfältiges gegenseitiges Wahrnehmen. Man ist sich einig, daß Religion kein Herd für Haß, Verleumdung und Abwertung sein darf, und daß es auch „unter Feuer" Kontakte geben muß.

Zur Lage in Israel/Palästina

Die vorliegenden Dokumente bieten Vorschläge zur Gesinnungsänderung als Voraussetzung für Frieden und Versöhnung zwischen Völkern und Religionen. Die christlichen und jüdischen Gemeinschaften sind sich einig, daß Antisemitismus, Judenmission, Überheblichkeitsdenken und Exklusivismus keinen Platz haben dürfen und daß beide Gemeinschaften beauftragt sind, solchen Tendenzen entgegenzutreten. Die Themen *Palästinenser* und *Friede im Nahen Osten* werden von allen Gesprächsgruppen häufig aufgegriffen und als dringend zu erwartendes heilsgeschichtliches Ereignis gewertet. Zwei Beispiele seien hier herausgegriffen, die sich mit den aktuellen Konflikten befassen:

1. Das Dokument *„Überlegungen angesichts der Konflikte im Mittleren Osten"* (535-550), eingereicht am 22. Juni 1985 von der „Evangelischen Mittelost-Kommission" (EMOK) beim Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Mit Blick auf den Libanonkrieg sucht die Kommission „die Gründe der Konflikte in dieser Region besser zu verstehen und nach Wegen zum Frieden zu fragen" (535). Danach werden die weltweiten Beziehungen der Religionen zu den israelisch-arabischen Gebieten dargelegt: „Jeder Jude, jeder Christ, jeder Muslim – unabhängig davon, wo er lebt – hat eine besondere Beziehung zum Mittleren Osten" (537).
Für die christlichen Gemeinschaften geht es auch um neue biblisch-theologische Orientierungen. Der Glaube an den gekreuzigten und auferstandenen Christus muß mit den Heilshoffnungen der Juden und Muslime dialogisch in Zusammenhang gebracht werden. Auch sie erwarten am Ende der Zeiten eine neue Welt und neues Glück. „Das zeugnishafte Gespräch mit Muslimen ist zu suchen, nicht zuletzt wegen seiner Bedeutung für das soziale Zusammenleben von Muslimen, Christen und Juden" (543). Wegen unserer gegenseitigen ökumenischen Verbundenheit sind wir Christen verpflichtet, den Weg des Friedens für uns und unsere religiösen Nachbarn zu suchen. Bis heute sind aber religiöser Fanatismus, Haß gegen Andersdenkende, Verquickung von Macht und Religion allzu dominant. „So berechtigt der Kampf der Palästinenser um ihre politischen Rechte ist, so wenig können Christen in der Anwendung von Gewalt den Weg zu einer dauerhaften Lösung des Konfliktes sehen [...] Wir sind überzeugt, daß terroristische Methoden keine befreiende Zukunft eröffnen" (548 f.). Leider wird weder in diesem noch in anderen Programmentwürfen der vorliegenden Dokumente jemals auf das christliche Gebot der Feindesliebe (Mt 5,43-48) hingewiesen.
2. Am 11. September 1987 bestätigte Papst Johannes Paul II. in Miami, „daß die Juden eine religiöse Bindung an das Land haben, das seine Wurzeln in der biblischen Überlieferung findet. Nach der tragischen Ausrottung der Schoa hat das jüdische Volk eine neue Epoche seiner Geschichte begonnen. Es hat ein Recht auf ein Heimatland, wie es jede Nation gemäß dem internationalen Recht hat. Für das jüdische Volk, das im Staat Israel lebt und in jenem Land so kostbare Zeugnisse seiner Geschichte und seines Glaubens bewahrt, müssen wir um die gewünschte Sicherheit und die gerechte Ruhe bitten, die das Vorrecht jedes Volkes und die Voraussetzung für Leben und Fortschritt jeder Gesellschaft sind. Was über das Recht auf ein Heimatland gesagt wurde, gilt auch für das palästinensische Volk, aus dem viele Men-

schen heimatlos und Flüchtlinge sind. Während alle Betroffenen ehrlich über die Vergangenheit nachdenken müssen – Muslime nicht weniger als Juden und Christen –, ist es an der Zeit, endlich jene Lösungen zu ersinnen, die zu einem gerechten, umfassenden und dauerhaften Frieden in diesem Gebiet führen. Dafür bete ich mit großem Ernst" (32). Alle Kräfte, Nationen und Religionen müssen sich vom schleichenden Gift der Unversöhnlichkeit befreien.

Jüdische Verlautbarungen

Die jüdischen Verlautbarungen (946-976) beginnen mit dem Gebet des Oberrabbiners von Rom, *Elio Toaff*, beim Weltgebetstag der Religionen für den Frieden am 27. Oktober 1986 in Assisi. Dieses Gebet könnte auch von Christen in der jetzigen Zeit des Unfriedens gebetet werden. Bedeutende jüdische Aussagen über christlich-jüdische Fehlentwicklungen, Gemeinsamkeiten und Zusammenarbeitsmöglichkeiten machte auch Rabbiner *Mordechai Waxman*, der Vorsitzende des Internationalen Jüdischen Komitees für Interreligiöse Konsultationen (IJCIC) am 11. September 1987 in Miami anläßlich des Besuches von Papst Johannes Paul II. In seinem Grußwort bezeichnete Waxman es als „besonders erfreulich, daß unsere katholisch-jüdischen Begegnungen in einem Geist der Aufrichtigkeit und des gegenseitigen Respekts stattfinden [...] Ein grundlegender Gehalt unseres jüdischen Glaubens ist die Notwendigkeit, ‚die Welt unter der Souveränität Gottes zu heilen' [...] Die Welt zu heilen bedeutet, Gottes Werk in der Welt zu tun. In diesem Geist sollten Katholiken und Juden weiterhin die sozialen, moralischen, ökonomischen und politischen Probleme der Welt in Angriff nehmen" (948 f.).

Abschließende Bemerkungen

Wichtig in diesem Dokumentenband sind mehrere Rundschreiben, die antisemitismusfreie Deutungen neutestamentlicher und liturgischer Texte vorschlagen. Eine recht übersichtliche Abhandlung veröffentlichte das Sekretariat für katholisch-jüdische Beziehungen der Konferenz der katholischen Bischöfe der USA im Mai 1986 (166-179). Ähnliches leistete im März 1988 das Komitee für ökumenische und interreligiöse Fragen der katholischen Bischofskonferenz der U.S.A. mit „Kriterien für die Bewertung von Passionsspielen" (179-186). Die kanadische Bischofskonferenz publizierte

1988 „Revidierte Anweisungen für die liturgische Lesung der Passionserzählungen in der Heiligen Woche" (186-189). Dann folgen Abhandlungen aus verschiedenen Ländern und Diözesen über die richtige Darstellung von Juden und Judentum in Gottesdiensten und religiösen Bildungsprogrammen (189-203.238-250.266-284.301-311.312-317.399-423 u. ö.). Die Schweizerische Jüdisch-Römisch-Katholische Gesprächskommission gab z. B. Ende März 1992 im Auftrag der Bischofskonferenz und des Schweizerischen israelitischen Gemeindebundes die historisch und theologisch begründete Erklärung *Antisemitismus: Sünde gegen Gott und die Menschlichkeit* heraus (215-224).

Auch die Evangelischen Kirchen bezeugen mit historischer und theologischer Sachkenntnis ihre mitschuldige Betroffenheit über die Schoa und leisten damit ausgezeichnete Erneuerungsarbeit. Die Erklärung der Lutherisch-Europäischen Kommission Kirche und Judentum vom 8. Mai 1990 ist ein paradigmatisches Beispiel dafür (448-451). Besondere Beachtung verdient die Stellungnahme der Generalkonferenz der Evangelisch-Methodistischen Kirche vom 26. Oktober 1996, *Brücken bauen in Hoffnung* (475-483). Alle evangelischen Landeskirchen äußerten sich zu den Fragen Schoa, Antisemitismus, christliches Versagen, Vergangenheitsbewältigung und Erneuerungswege. Viele Erklärungen wurden an bedeutenden Erinnerungstagen veröffentlicht.

Dieser neue Dokumentenband ist ein unentbehrliches Grundlagenwerk über die christliche Erneuerung während dieser Zeit, über das Zusammenstehen aller christlichen Kirchen zur Abwehr juden- und menschenfeindlicher Ideologien und Handlungen und für die Arbeit für den Frieden zwischen Völkern und Religionen.

Schwächen gibt es im Namen- und Sachregister (1025-1036) und bei den Übersetzungen. So wird *Holy Week* zur *Heiligen Woche* statt zur *Karwoche* (186). Leider ist auch die falsche Übersetzung des Dokumentes *We remember* als *Wir erinnern* (we remind) statt *Wir erinnern uns* (we remember) übernommen worden (110). Unter den Stichworten fehlen die Begriffe *das Böse, Buße, Feindesliebe* sowie *Maria, die Mutter Jesu*. Diese Themen werden in kommenden Gesprächen zwischen Juden und Christen eine wichtige Rolle spielen. Über das *Gebot der Feindesliebe* im Zusammenhang mit Juden, Christen und Muslimen scheinen noch keine Verlautbarungen vorzuliegen.

Den beiden Herausgebern Hans Hermann Henrix und Wolfgang Kraus gebührt großer Dank für ihre Arbeit. Clemens Thoma, Luzern

Bücherschau

Matthias Albani/Jörg Frey/Armin Lange (Hg.), **Studies in the Book of Jubilees**. TSAJ 65. Mohr Siebeck, Tübingen 1997. IX und 344 Seiten.

Der vorliegende Sammelband enthält die Vorträge eines Forschungssymposiums der Universitäten Leipzig und Tübingen zum Jubiläenbuch (März 1996). Anlaß dieses Symposiums war die vollständige Publikation der hebräischen Fragmente des Jubiläenbuches, die auf ihre wichtigsten Problemfelder hin ausgewertet werden sollten. Die Themen der Vorträge geben einen informativen Querschnitt der gegenwärtigen Diskussion dazu wieder. Die einzelnen Beiträge halten sich in bezug auf die Datierung und die Zuschreibung des Jubiläenbuches ausnahmslos an den gängigen Konsens, daß es sich um einen Text handelt, der während der Makkabäeraufstände entstanden ist und aus priesterlichen Kreisen stammt. Niemand repräsentiert diesen Konsens so sehr wie *James C. VanderKam*, der einen Überblick über die Forschungsgeschichte seit 1850 bietet und die Frage nach den Charakteristika und den Adressaten des Jubiläenbuches diskutiert. Schwerpunkte der Beiträge bilden die exegetischen Methoden des Jubiläenbuches (*George J. Brooke, Jacques T. A. G. M. van Ruiten*), der Kalender (*Matthias Albani, Uwe Gleßmer*), die Festzeitordnung (*W. Eiss, L. Doering*) und die Frage nach der Konzeption von Raum und Zeit und ihrer Bedeutung in diesem Text (*Beate Ego, Jörg Frey*). Ein weiterer Aufsatz befaßt sich mit den Gottesprädikationen. Der Beitrag von *Florentino García Martínez* zu den ‚himmlischen Tafeln' innerhalb des Jubiläenbuches ist die englische Übersetzung eines spanischen Aufsatzes aus dem Jahr 1984.
Die Aufsätze – die Hälfte in Deutsch, die andere Hälfte in Englisch – zeichnen sich durch beeindruckende Gelehrsamkeit aus. Der eigentliche Beitrag der Fragmente für die Erforschung der wichtigsten Probleme dieses Textes – so die Aufgabenstellung des Symposiums – wird leider nicht aufgezeigt. Am konsequentesten wertet *George J. Brooke* die neuen Texte aus, indem er die Fragmente der ersten beiden Kapitel auf ihre Verwendung der biblischen Texte hin befragt und eine Systematik erstellt, die vom direkten Zitat hin zur Verwendung nichtbiblischen Materials reicht. Ebenso vorbildlich ist auch die Auswertung von 4Q 216 und 4Q 218 zur Sabbatgesetzgebung (*L. Doering*). Auch die Frage nach der Stellung des Kalenders des Jubiläen-

buches hat sich durch die Publikation zahlreicher astronomischer und astrologischer Fragmente stark geändert. *Matthias Albani* bietet zunächst einen Überblick über die wichtigsten Texte zum 364-Tage-Kalender, der vor der Entdeckung der Texte vom Toten Meer nur aus dem astronomischen Henochbuch und dem Jubiläenbuch bekannt war. Dann diskutiert er die wichtigsten Probleme, die mit diesem vor allem auf priesterlich-kultische Interessen ausgerichteten Kalendersystem verbunden sind, wie die Frage nach der Interkalation, nach dessen Stellung im damaligen Judentum und nach dessen Herkunft. Daraus wird erstens deutlich, daß das Problem des Kalenders ein gewichtiges Thema der Diskussion innerhalb des frühen Judentums war. Zweitens ergeben die Texte, daß es verschiedene Konzeptionen des 364-Tage-Kalenders gab und daß damit auch verschiedene Gruppen in dieser Zeit dahinter standen. Er läßt sich also auch nicht als das Produkt einer mehr oder weniger isolierten Sekte auffassen (97). Die übrigen Beiträge geben hinsichtlich der Frage nach der Bedeutung der hebräischen Texte von Qumran für das Jubiläenbuch wenig her, da es zu den in der gegenwärtigen Forschung zentralen Themengebieten keine Fragmente gibt. Indirekt bleibt damit das Urteil bestehen, das *VanderKam* im Gefolge von *J. T. Milik* vor über zwanzig Jahren abgegeben hatte, daß der äthiopische Text des Jubiläenbuches im allgemeinen verläßlich seine griechische Vorlage wiedergibt, die wiederum eine getreue Übersetzung der ursprünglichen hebräischen Schrift gewesen ist.

Hans A. Rapp, Graz

Anne Birkenhauer (Hg.), **Jüdischer Almanach 2001/5761**. Leo Baeck Institut. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 2000. 200 Seiten.

Dichten, Denken, Gedenken – so könnte man die Thematik dieses wiederum sehr ansprechend gestalteten Almanachs zusammenfassen. Breiter Raum wird *Else Lasker-Schüler* gewährt, u. a. mit einer eindringlichen Interpretation von *Susanna Engelmann* des Arthur Aronymus (1932) und dem bewegenden Nachruf, den die Dichterin *Lea Goldberg* ihr gewidmet hat. Kaum bekannte Gebiete jüdischer Literatur erschließen *Irene Eber* und *Astrid Starck-Adler*. Eber stellt einen jiddischen Anti-Apartheidsroman aus Südafrika vor, Starck-Adler jiddische Dichter in Schanghai. Daß jüdische Literatur auch heute lebt, bezeugt ein Vortrag/Essay von *David Grossman* mit Reminiszenzen aus der Weltliteratur und jeweils aktuellem Erleben vom Kindes- bis zum Mannesalter. Dem Gedenken gilt ein kurzer Artikel

von *Itzchak Ganus* und, gewissermaßen als gewichtiges Gegenstück, die Ausführungen der Künstlerin *Esther Shalev-Gerz* und des Experten *James E. Young* über das „Harburger Mahnmal gegen Faschismus" in Hamburg, das von Anfang an dazu bestimmt war, im Boden zu versinken. In denselben Zusammenhang gehört *Nicole Hess'* Würdigung von *Walo Deubers* Ukraine-Dokumentarfilm *Spuren verschwinden*. Etwas am Rande, aber keineswegs unwichtig, steht *Christian Kennerts* Porträt einer Freundschaft zwischen *Ernst Barlach* und *Paul Cassirer*. Am Vorabend jedes der großen Kriege des 20. Jahrhunderts hat ein großer jüdischer Philosoph das Wort ergriffen: Im Winter 1913/14 hat sich *Hermann Cohen* im Gespräch mit dem bedeutenden Musikwissenschaftler *Abraham Zwi Idelsohn* gegen den Zionismus ausgesprochen. *Hartwig Wiedebach* hat Idelsohns Erinnerungen übersetzt und kundig kommentiert. Im September 1939 hat *Hans Jonas* von Jerusalem aus die jüdischen Männer höchst eindringlich zur aktiven Teilnahme an diesem Krieg als einem „bellum Judaicum in des Wortes tiefster Bedeutung" aufgerufen. Dieser aus dem Nachlaß publizierte Text wird von *Christian Wiese* in seinen Kontext gestellt. Krieg oder Friede, und um welchen Preis? Es ist geradezu erschütternd, bei *Anja Siegemund* nachzulesen, wie *Robert Weltsch* – der große Publizist und einer der ältesten Zionisten überhaupt – über das ans Mark des Zionismus und des Judentums gehende Problem gedacht hat, und wie er von der Geschichte überrollt worden ist. Keine Strandkorblektüre hat uns *Anne Birkenhauer* hier geboten, sondern Anlaß zum Gedenken und Anstöße zum Denken. Simon Lauer, Clarens

Pierre Blet, **Pius XII. und der Zweite Weltkrieg**. Aus den Akten des Vatikans. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2000. 312 Seiten.

Seit Rolf Hochhuths Theaterstück *Der Stellvertreter* (1964) wurde Pius XII. (Eugenio Pacelli) immer wieder kritisiert und insbesondere sein angebliches Schweigen zu den Judenverfolgungen der Nazis angeprangert. Papst Paul VI. beschloß daher im gleichen Jahr die Veröffentlichung der Dokumente des Heiligen Stuhles über den Zweiten Weltkrieg. In den Jahren 1965-1981 verfaßte eine Historikergruppe aus dem Jesuitenorden in insgesamt elf Bänden die *„Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale"*. Der Inhalt dieser Dokumentation, ja sogar deren Existenz, ist vielen, die darüber reden und schreiben, völlig entgangen. Pierre Blet, einer der Herausgeber, hat das Ergebnis in einem gut lesbaren Buch zusammengefaßt.

Die ersten Bemühungen des 1939 gewählten Papstes, der von seinem Vorgänger Pius XI. gezielt als Nachfolger aufgebaut worden war, galten von Anfang an der Erhaltung des vom Nationalsozialismus bedrohten Friedens in Europa. Sie blieben erfolglos, weil Hitler bewußt den Krieg zur Erreichung seiner verbrecherischen Ziele in Kauf nahm. Nach dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges am 1. September 1939 konzentrierte sich der Papst darauf, Italien mit allen Mitteln aus dem Krieg herauszuhalten. Die deutsche Westoffensive vom Mai 1940 machte diese Hoffnung zunichte. Mussolini wollte seinen Anteil an der Beute und trat im Juni 1940 in den Krieg gegen die Alliierten. Nun drohte Rom in den Bannkreis kriegerischer Auseinandersetzungen zu geraten. Pius XII. versuchte alles, um diese Gefahr abzuwenden. 1944 gelang es ihm, die Kriegsparteien zu veranlassen, Rom zur offenen Stadt zu erklären.

Das Schicksal Polens und aller durch den Krieg erfaßten Länder beschäftigte den Papst sehr. Seine Politik bestand darin, über den Standpunkten der einzelnen Kriegsparteien zu stehen, Unparteilichkeit an den Tag zu legen und zu versuchen, weder von der einen noch von der anderen Seite vereinnahmt zu werden. Während des ganzen Krieges entfaltete der Vatikan eine ausgedehnte karitative Tätigkeit. Die Sorge galt den Kriegsopfern, vor allem den Juden. Über die Nuntiaturen, unter anderem in Deutschland, Frankreich, der Slowakei, in Kroatien, Ungarn, Bulgarien und der Türkei gelang es, mehr oder weniger Einfluß auf die Regierungen zu nehmen und immer wieder zugunsten der Verfolgten zu intervenieren. Das päpstliche Staatssekretariat unter Kardinalstaatssekretär *Luigi Maglione* koordinierte die Initiativen und trieb die Nuntien immer wieder an, das Unmögliche zu wagen, um die Not zu lindern und den Verfolgten zu helfen, oft auch in Zusammenarbeit mit dem Internationalen Komitee vom Roten Kreuz. Offene Proteste gegen die Naziverbrechen nützten nichts. Die Proteste wurden vom deutschen Außenministerium nicht einmal mehr entgegengenommen. Sie schadeten sogar denjenigen, denen man zu Hilfe kommen wollte. Aus dieser Erkenntnis hat Pius XII. den Schluß gezogen, nicht zu reden, sondern zu handeln. Der israelische Historiker *Pinchas Lapide* wagte es, die Zahl der durch den Vatikan geretteten Juden auf etwa 850 000 zu beziffern. Der Papst sagte später, er sei sich bewußt, alles getan zu haben, um den Krieg zu verhindern, die Leiden zu lindern und die Zahl der Opfer zu verringern. Die vorliegenden Dokumente führen zum gleichen Ergebnis. In der Rückschau zu behaupten, Pius XII. hätte mehr leisten können, heißt eindeutig, den Boden der gesicherten Tatsachen zu verlassen.

Alois Steiner, Luzern

Hubert Frankemölle (Hg.), **Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend.** „Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung". Bonifatius Verlag/Lembeck, Paderborn/Frankfurt/M. 2000. 312 Seiten.

Das vorliegende Buch enthält die Vorträge einer Veranstaltungsreihe der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Paderborn (Mai bis Juli 2000). Anlaß für diese Vortragsreihe waren die großen Erwartungen und die nicht nur von jüdischer Seite geäußerte Kritik auf das vatikanische Dokument *Wir erinnern uns: Nachdenken über die Schoa* vom 16. März 1998, aber auch das Schuldbekenntnis von Papst Johannes Paul II. am 12. März 2000 und sein beeindruckender Besuch in Israel – nicht zuletzt auch in Yad Vashem am 23. März 2000.
In den von namhaften Autoren und kompetenten Kennern des christlich-jüdischen Dialogs verfaßten Beiträgen wird der Jahrtausende alte Antijudaismus der christlichen Kirchen in Wort und Schrift, in Musik und bildender Kunst und der daraus abgeleitete Judenhaß der Nazis ebenso zur Sprache gebracht wie die durch die Schoa hervorgerufene Erschütterung und die längst überfällige christliche Rückbesinnung auf die Tatsache, daß das Christentum seine Wurzeln in Israel hat. Die Beiträge zeigen Möglichkeiten und Schritte für diesen Umkehr- und Besinnungsprozeß. Sie weisen auf Wege für ein friedliches Miteinander in gegenseitiger Achtung und Wertschätzung hin und schaffen Perspektiven für ein besseres zukünftiges Miteinander. „Wir müssen die Spannungen so aushalten, daß sie nicht zu Ablehnung, Gehässigkeit, Besserwisserei und Triumphalismus führen. Das ist die Aufgabe für das nächste Jahrtausend" (Landesrabbiner *Henry Brandt*). Damit ist es ein unentbehrliches Buch für jüdische und christliche Gemeinden, für Lehr- und Erziehungsbeauftragte sowie für Verantwortungsträger in Staat und Gesellschaft, die in besonderer Weise für das Gemeinwohl in der Gegenwart und für die Zukunft Sorge tragen müssen. Es bringt auch konkrete Aufgaben und Möglichkeiten des Dialogs zur Sprache bis hin zu religiösen Gemeinschaftsfeiern auf dem Fundament des Ersten Testaments. Es soll anregen, glaubwürdiger zu werden „in einer solidarischen Weggemeinschaft von Juden und Christen".
Im Anhang findet sich die Ansprache von Bundespräsident Johannes Rau am 16. Februar 2000 vor der Knesset in Jerusalem (vgl. FrRu 7[2000]197-200) mit den abschließenden Worten: „*Das beginnende Jahrhundert soll ein Jahrhundert des Friedens werden: für die Söhne und Töchter Abrahams und für unsere Welt.*"

Julian Thouet, Aachen

Leo-Baeck-Institut Jerusalem (Hg.), **Sechzig Jahre gegen den Strom.** Ernst A. Simon. Briefe von 1917-1948. Mohr Siebeck, Tübingen 1998. 296 Seiten.

Es ist erfreulich, daß die hervorragend kommentierten Briefe von Ernst Simon herausgekommen sind. Der letzte Brief ist aus dem Jahr 1984. Simon, 1899 in Berlin geboren und am 18. August 1988 in Jerusalem gestorben, war eine einzigartige Gestalt. Er stand Martin Buber und dessen politischen Anschauungen nahe, nicht aber seinen religiösen, denn Simon war ein Mann jüdischer Tradition, jedoch fern jedem Fundamentalismus, wie er leider heute in Israel immer stärker und einflußreicher wird. Dagegen kämpfte er. Dazu war er auch berechtigt, als Zionist, der in seiner politischen Haltung Gershom Scholem nahestand und sich für das Recht der Palästinenser einsetzte. Sein eigentliches Arbeitsgebiet war die Pädagogik, und so erhielt er, wenn auch relativ spät, den Lehrstuhl an der Hebräischen Universität. Simon war ein begnadeter Redner, der traditionsgemäß am Jom Kippur in der konservativen Synagoge in Jerusalem redete, und er besaß die Gabe der Freundschaft und der Verehrung. Viele seiner Freunde waren ehemalige Juden aus Deutschland, andere, wie Markus Barth, waren Nichtjuden. Mit Erich Fromm diskutierte er über die Politik des Staates Israel. Beide hatten zwar durchaus Beziehungen zum Judentum, aber wenig Verständnis für die israelische Politik.

In Ernst Simon lernt man einen Menschen von hohem geistigen Rang kennen, wie er im deutschen Judentum heute leider nicht mehr vorhanden ist. Geradezu aufregend ist seine Auseinandersetzung mit Scholem, als dieser 1947/48 Simon verdächtigt, einen Ruf an das *Jewish Theological Seminary* in New York annehmen zu wollen, was Simon zwar nicht tat, wenngleich die Versuchung bestanden hat. In seinen Briefen finden sich viele theologische Einsichten. So schreibt er am 21. April 1972 an Inge Belke: „Wie ist das auf dem Boden des Judentums nicht nur als Einzeläußerung, sondern als von Maimonides im 12. Jahrhundert kodifizierte[s] [...] Dogma möglich gewesen? Es gibt zwei Gründe: Der eine ist ein wirklich ernst genommener Monotheismus, daß nämlich der eine Weltschöpfer, an den wir glauben, unmöglich alle anderen Völker außer dem seinen (womit ich natürlich nicht die Engländer meine) ohne jedes Licht gelassen hätte. Die ganze Wahrheit ist nur bei ihm, und wir alle haben Teilwahrheiten. So ist das Judentum eine absolute Religion für die Juden, aber keineswegs für die Nichtjuden. Wohl nicht nach Rom, aber nach dem himmlischen Jerusalem führen wirklich

viele Wege. – Der zweite Grund mag sein, und er hängt mit dem ersten zusammen, daß gerade die Tatsache des Gesetzes als Mauer um das Glaubensvolk ihm die Möglichkeit gab, *salus extra muros* anzuerkennen."
Es ist schade, daß dieses Werk nicht als Taschenbuch erscheint, denn die Vornehmheit, die Bildung, die Lauterkeit und das tiefe Wissen von Ernst Simon über das Judentum sollten allen jüdischen und nichtjüdischen Lesern zugänglich sein. Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Ruth Mellinkoff, **Antisemitic Hate Signs in Hebrew Illuminated Manuscripts from Medieval Germany**. Hebrew University, Jerusalem 1999. 158 Seiten.

Der Titel dieses Bandes mag erstaunen: Antisemitische Topoi in mittelalterlichen hebräischen Handschriften, von Juden in Auftrag gegeben und von jüdischen Schreibern kopiert? Mellinkoff, als Kunsthistorikerin des jüdischen Mittelalters auf illuminierte und illustrierte Handschriften spezialisiert, stützt sich bei diesem Band auf ihre früheren Forschungen zur Darstellung von Kain, Moses und Judas sowie auf ihre umfassende Analyse über Außenseiter der mittelalterlichen Gesellschaft (R. Mellinkoff, *Outcasts*, Signs of Otherness in Northern European Art of the Late Middle Ages, 2 vols, Berkeley 1993).
In diesem neuesten Buch untersucht sie Gesichter ohne Ausdruck, durch Hüte, Helme, Haar oder Tücher unkenntlich gemacht, menschliche Figuren entstellt durch Elemente von Tieren, Monstern oder Fabelwesen. Nachzuweisen ist dieses Phänomen von Anfang des 13. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, doch das rabbinische Bilderverbot sei nicht der Hauptgrund für diese auffälligen Tierdarstellungen. Mellinkoff weist auf antisemitische Stereotypen, die Vermischung von christlichen und jüdischen theologischen und rituellen Motiven hin. Urheber dieser „Grenzüberschreitungen" sind die christlichen Illuminatoren jüdischer Handschriften, Maler, die nur eine rudimentäre Kenntnis des Judentums hatten. Offen bleiben die Fragen: Warum entwickelte sich im aschkenasischen Raum keine jüdische Schule der Illumination? Warum akzeptierten jüdische Auftraggeber antisemitische Topoi in ihren Büchern? Gibt es Anzeichen dafür, daß grobe malerische Verunglimpfungen rückgängig gemacht wurden durch Rasur oder Übermalung? Gibt es vergleichbare Elemente oder Phänomene in sephardischen spanischen Handschriften des ausgehenden 14. oder im 15. Jahrhundert?
Mellinkoff, die sich einleitend auf die Arbeiten von *Bezalel Narkiss* bezieht (13), beschreibt die Verunstaltung menschlicher Figuren als rein aschke-

nasische Erscheinung. Es handle sich um ein Phänomen, das seinen Ausgang in der jüdischen Theologie genommen hat, sich aber zum Mittel der Herabminderung von Juden entwickelt habe. Heutigen Betrachtern liefert Mellinkoff das Instrumentarium, den versteckten Antisemitismus bzw. Antijudaismus hinter dem Auftrag, keine Menschen bzw. Gesichter abzubilden, zu erkennen: Menschliche Darstellung im Profil galt im Mittelalter als negativ. Verstärkt wird dieser Eindruck durch die Kombination mit stereotypen Elementen jüdischer Charakterisierung wie Hakennase, vergrößerter Mund, fleischige, gewölbte Lippen, vergrößerte und hervorstehende Augen. Mellinkoff zeigt diese Auffälligkeiten an der Vogelkopfhaggada, in der nur Pharao und seine Begleiter frontal oder den Betrachtenden zu Dreiviertel zugewendet erscheinen. Daß der Vogelkopf hin und wieder durch Schweineohren deutlich verunstaltet wird, hat Mellinkoff als erste Kunsthistorikerin herausgearbeitet. Auch der Judenhut erscheint als diskriminierende Kennzeichnung in den mittelalterlichen jüdischen Handschriften. Deutlich wird die negative Konnotation im Tripartite Machsor, wo Männer Judenhüte tragen und (verheiratete) Frauen mit unreinen Tieren wie Katze, Hund und Esel in Verbindung gebracht werden. Menschen mit Tierköpfen sollen hier nicht Fabelwesen darstellen, wie in der (christlichen) Illuminationskunst des Mittelalters. Sie sind Sinnbild für tier- und triebhafte Menschen. Dämonische Züge rücken sie in die Nähe des Teufels. Auch das Bedecken der Augen war für den christlichen Illuminator Ausdruck der traditionellen christlichen Interpretation von der Blindheit der Juden, die die christliche Wahrheit nicht erkennen wollten. So finden sich in jüdischen Hochzeitsdarstellungen Anspielungen auf die Synagoga-Ecclesia-Typologie und die *unio mystica* zwischen Christus und Ecclesia (49 ff.).

Der sorgfältig gestaltete Band wird durch einen reichen Anhang mit zumeist ganzseitigen, farbigen und Schwarzweißabbildungen aus bekannten jüdischen und christlichen Handschriften wie der Vogelkopfhaggada, dem Regensburger Pentateuch, der Biblia Ambrosiana u. a. ergänzt. Die Haßsymbole sind nach Mellinkoff Ausdruck des Hasses des Künstlers, der christliche Bildmuster übernimmt und sie durch abwertende Konnotation verfremdet (28). Die jüdischen Auftraggeber und Besitzer erkannten vermutlich nicht alle Elemente der antisemitischen christlichen Ikonographie („looking-but-not-seeing-phenomenon") (58). Die Fragestellung von Mellinkoff erlaubt einen neuen Zugang zu berühmten Handschriften und Motiven. Ob ihre Argumentation zu suggestiv formuliert ist, werden erst weitere Untersuchungen zu den Produktionsbedingungen jüdischer Handschriften im mittelalterlichen Aschkenas zeigen. Gaby Knoch-Mund, Langendorf

Maria Neubrand, **Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden**. Eine exegetische Studie zu Röm 4. Forschung zur Bibel 85. Echter Verlag, Würzburg 1997. XIII und 329 Seiten.

Ausgangspunkt dieser in München als Dissertation angenommenen Studie ist die Frage nach der doppelten Vaterschaft Abrahams mit Röm 4 als Referenztext, in dem Paulus eine in der Exegese äußerst kontrovers diskutierte relecture von Gen 15-17 im Lichte des Christusereignisses bietet. Bereits in Kapitel 1 wird das zentrale Anliegen Neubrands deutlich: die durch das Christusereignis geschehene Ausweitung der Erwählung auf „die (Heiden)völker" und deren Gleichberechtigung an der Seite des Judentums ohne Schmälerung oder gar Aufhebung der besonderen Erwählung Israels. Diese inzwischen zum Gemeingut christlicher Theologie gehörende Prämisse versucht Neubrand anhand einer exegetischen Untersuchung von Röm 4 als bereits dort verankert aufzuweisen.
Den Genesis-Zitaten kommt dabei vor allem die Funktion von Autoritätsargumenten zu. Demnach hätte die relecture von Gen 15-17 in Röm 4 vor allem die Funktion, die Auswertung der Vaterschaft Abrahams auch auf Nichtjuden und damit die Berechtigung der beschneidungsfreien Mission zu begründen. An dieser Stelle vermißt man einen Rekurs auf den Noah-Bund. Seine Voranstellung vor den Abrahamsbund und das daraus resultierende Verhältnis dieser Bünde zueinander wäre als bibeltheologisches Argument dem Anliegen Neubrands bestens entgegengekommen.
Nach einer ausführlichen Auseinandersetzung mit den herkömmlichen Interpretationen von Röm 4 (Kapitel 3) und einer berechtigten Kritik an traditionellen Substitutions-, Integrations-, Illustrations- Subsumtions- und Typologiemodellen folgt eine breit angelegte Auslegung dieses Römerbriefabschnitts. Dabei legt die Verfasserin vor allem auf semantisch-syntaktische, pragmatische und strukturelle Analysen Wert. Auf überzeugende Art und Weise gelingt es ihr so, ein neues Verständnis dieses schwierigen Kapitels (Röm 4) darzulegen. Eine kleine terminologische Unschärfe ergibt sich aus der Bezeichnung der römischen Gemeinde als *reale Leser* (92) im Gegensatz zu den von Paulus vorausgesetzten Adressaten (*implizite Leser*). Gemäß der in der Sprachwissenschaft gängigen Terminologie wäre es wohl unmißverständlicher, letztere als „fiktive Adressaten", erstere jedoch als „implizite Adressaten" zu bezeichnen, da der Begriff der „realen Leser" üblicherweise die heutigen Rezipienten eines Textes meint. Die Autorin leistet mit ihrer Arbeit einen wichtigen Beitrag zur Entschärfung vermeintlich an-

tijüdischer Stellen im Neuen Testament. Sie zeigt auf, daß sich die Christen nicht nur heute von Substitutionsmodellen und ähnlichen Erklärungen ein für alle Mal verabschieden müssen, sondern daß schon Paulus – zumindest in Röm 4 – ein Miteinander von Juden und Nichtbeschnittenen intendiert hat, keinesfalls jedoch ein Gegeneinander oder gar ein *„anstelle von"*.

Andreas Vonach, Innsbruck

Gertrud Pickhan, **Gegen den Strom**. Der Allgemeine Jüdische Arbeiterbund „Bund" in Polen 1918-1939. Schriften des Simon-Dubnow-Instituts Leipzig, Band 1. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart/München 2001. 445 Seiten.

Die erste umfassende deutschsprachige Untersuchung über den 1897 gegründeten Allgemeinen Jüdischen Arbeiterbund, kurz *Bund* genannt, beschreibt eines der wichtigsten Kapitel der jüdischen Geschichte Osteuropas. Die Autorin sah sich dabei nach der Schoa und der Ermordung von sechs Millionen Juden, von denen die überwiegende Mehrzahl aus Osteuropa stammte, mit einer besonders schwierigen Quellenlage konfrontiert. Nicht nur war das zentrale Parteiarchiv des *Bundes* vernichtet, es gab auch keine Mitgliederlisten des Zentralkomitees, denn in der Parteipresse wurden Personennamen kaum genannt. Die beiden Führer des *Bundes*, *Henryk Erlich* (Wolf Hersch) und *Wiktor Alter*, wurden im Dezember 1941 in Kuibyschew an der Wolga verhaftet; 1942 bzw. 1943 wurden sie (so der Stand der neuesten Forschung) Opfer der antisemitischen Politik Stalins. Der *Bund* war eine sozialistische und antizionistische Arbeiterpartei und Gesinnungsgemeinschaft, die in Osteuropa ein eindrucksvolles „Netzwerk mit Arbeiterbibliotheken, Kindergärten und anderen Kultur- und Bildungseinrichtungen [...]" schuf. Einer seiner Grundsätze, der anläßlich des 50jährigen Gründungsjubiläums 1947 formuliert wurde, lautete: „Der Bundismus basiert nicht nur auf dem Glauben an das jüdische Leben, sondern auch an die *Welt*."

Pickhans sozialhistorische Arbeit ist der Versuch, den *„Bund* als integralen Bestandteil der Welt der zwanziger und dreißiger Jahre zu begreifen". In diesem Sinn formuliert sie auch ihr Fazit. „Die Wir-Identität des *Bundes* besticht durch ihre Offenheit: Ausgehend von den jüdischen *arbetsmenshn* war sie eng verbunden mit dem Land, in dem diese zusammen mit der nichtjüdischen Bevölkerung lebten, und mit der Welt, wie sie sich in der Arbeiter-Internationale manifestierte. Diese menschenfreundliche Variante einer

kollektiven ethnischen Identität fand im Holocaust ein grausames Ende." Die Studie entstand am Deutschen Historischen Institut in Warschau und am 1995 gegründeten Simon-Dubnow-Institut in Leipzig. Gertrud Pickhan ist Professorin für polnische Landes- und Kulturstudien an der Universität Dresden. Evelyn Adunka, Wien

Emily C. Rose, **Als Moises Kaz seine Stadt vor Napoleon rettete**. Meiner jüdischen Geschichte auf der Spur. Aus dem Amerikanischen von Matthias Steffen Laier. Konrad Theiss Verlag, Stuttgart 1999. 430 Seiten.

Otto Ströbel, **Juden und Christen in dörflicher Gemeinschaft**. Geschichte der Judengemeinde Michelbach/Lücke. Veröffentlichungen zur Ortsgeschichte und Heimatkunde in Württembergisch Franken Band 20. Hg. vom Historischen Verein für Württembergisch Franken. Baier BPB Verlag, Crailsheim 2000. 250 Seiten.

Die beiden Bände verbindet die jüdische Geschichte der Ortschaft Michelbach/Lücke. Es gibt jedoch auch gravierende Unterschiede. Emily Rose (geb. 1946) entstammt jüdischen Auswanderern, die schon im 19. Jahrhundert Deutschland verlassen haben. Otto Ströbel (geb. 1923), pensionierter Schulleiter und Verfasser mehrerer ortsgeschichtlicher Bücher, für die er 1990 den Landespreis für Heimatforschung erhielt, schreibt als Christ, dem der Verlust jüdischer Existenz in seiner südwestdeutschen Heimat schmerzlich bewußt geworden ist.
Ströbel liefert eine geradezu klassische Darstellung der jüdischen Geschichte der beiden benachbarten Ortschaften Michelbach/Lücke und Hengstfeld, wobei in beiden Orten teilweise ein durchaus unterschiedliches Miteinander von Christen und Juden festzustellen ist. Der historische Bogen spannt sich dabei vom späten Mittelalter/früher Neuzeit, als insbesondere die Reichsstädte wie etwa das benachbarte Rothenburg ob der Tauber (1519/20) die Juden vertrieben, bis zum Ende jüdischen Lebens zur Zeit des Nationalsozialismus. Der Autor rekonstruiert in detailreichen Übersichten und Statistiken die Bevölkerungsentwicklung vor Ort (19 ff.), die im 19. Jahrhundert zahlenmäßig ihren Höhepunkt erlebte, bevor dann durch die einsetzende Emanzipationsentwicklung die Abwanderung der Landjuden in die Städte bzw. die Auswanderung nach Übersee einsetzte. Er beschreibt ausführlich die Vorurteile, mit denen sich die jüdische Minderheit konfron-

tiert sah (29 ff.), schildert das jüdische Gemeindeleben, die religiösen Bräuche (49 ff.), die schulischen Verhältnisse (86 ff.) sowie die wirtschaftliche und berufliche Seite jüdischer Existenz (133 ff.) und damit auch ihren Beitrag zur wirtschaftlichen Prosperität der Gemeinden. Deutlich wird auch, daß das Ende jüdischen Lebens durchaus schon vor 1933 eine Vorgeschichte hatte. Leider waren es nicht selten auch christliche Pfarrherren, die die Ausgrenzung und Diskriminierung von Juden betrieben, ja forcierten (29 ff.). Anschauliches Bildmaterial, alte Fotografien, schematische Übersichten, Karten, Lagepläne und Faksimiledrucke tragen zur Visualisierung des Textes bei.

Ein handgeschriebenes Familienregister, das sie Anfang der neunziger Jahre von einem Verwandten erhielt, war für die amerikanische Historikerin Rose der Anstoß, sich intensiver mit dem Leben ihrer Vorfahren zu beschäftigen. Im Zentrum ihrer Nachforschungen standen die Familien Kaz, Berlizheimer und Gundelfinger, deren Wurzeln nach Rottweil, Michelbach und Mühringen zurückführen. Anhand der Quellen rekonstruiert die Autorin die Geschichte ihrer Familien und verknüpft sie mit dem Schicksal der jüdischen Minderheit in Südwestdeutschland. Mit nicht geringem Stolz entdeckte sie Vorfahren, die durchaus berühmt waren, so etwa den Handelsmann und Bankier Moises Kaz, der 1799, zur Zeit der napoleonischen Kriege, seine Heimatstadt Rottweil vor der französischen Armee retten konnte, indem er das gesamte in der Stadt befindliche Silber aufkaufte, den Erlös der Stadt zur Verfügung stellte und so eine Besetzung verhindern konnte. Die Stadt dankte es ihm und seiner Familie. Mit großem erzählerischem Talent bettet die Verfasserin die individuellen Schicksale in eine recht virtuose Schilderung der allgemeingeschichtlichen Verhältnisse ein. Am eindrücklichsten ist die Darstellung des 19. Jahrhunderts, von der napoleonischen Zeit über die „Hep-Hep-Krawalle", die 1819 von Würzburg ihren Ausgang nahmen, bis hin zu den mit der Emanzipationsbewegung verbundenen Veränderungen. Die deutsche Geschichte der direkten Vorfahren der Autorin endet mit Auswanderung Mitte des 19. Jahrhunderts, als die wirtschaftliche, aber auch die gesellschaftliche Situation des deutschen Landjudentums kaum mehr Entwicklungsperspektiven zu bieten schien. Der amerikanischen Geschichte ihrer Familie ist unter der Überschrift „Ein deutsches Dorf in Chicago" (297 ff.) ein eigenes Kapitel gewidmet. Mit diesem Schritt in die „neue Welt" blieb den direkten Vorfahren der Verfasserin die Schoa erspart.

Horst F. Rupp, Würzburg

Manfred Weippert, **Jahwe und die anderen Götter**. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext. FAT 18. Mohr Siebeck, Tübingen 1997. XIV und 281 Seiten.

In diesem, für Laien nur teilweise lesbaren, aber für Bibliker, Judaisten und Religionshistoriker ungemein dichten und informationsreichen Sammelband sind die Beiträge aus der Zeit von 1961-1990 erneut zugänglich gemacht. Der gemeinsame Nenner ist, wie der Titel andeutet, die biblische Gottesgestalt im religionsgeschichtlichen Horizont des Alten Orients. Der Verf. zeichnet sich seit jeher durch seine souveräne Kenntnis dieses umgreifenden und doch so differenzierten Kulturkontextes für das biblische Israel aus. Er vermag auch immer wieder nur innovative Ansätze im Religionsvergleich für das bessere Verständnis des biblischen Religionsausdrucks und seiner Bilderwelt auszuwerten. Neben dem prägnanten Lexikonartikel „Jahwe" ist wohl der religionsgeschichtliche Durchblick des biblischen Jahwismus bedeutend, der für die entscheidende Phase des 6. Jh. treffend (wenngleich für manche etwas befremdend) als „synkretistischer Monotheismus" apostrophiert wird (24). Eine schöne kleine Studie ist die Kommentierung von Ps 121,4 zum Motiv des schlafenden Gottes. Neben einem ikonographischen Beitrag „Gott und Stier" (zur Terrakotte aus Yafa) sowie der Arbeit „Elemente phönikischer und kilikischer Religion in den Inschriften des Karatepe" sind vor allem die größeren Untersuchungen zur sog. „Bileam-Inschrift" aus Tell Deir Alla und ihrer Bedeutung die entsprechenden Passagen im AT. Wiedergegeben ist auch der Habilitationsvortrag von 1972, der von Rads Konzeption vom „Hl. Krieg im alten Israel" vom religionsgeschichtlichen Befund her einer Kritik unterzieht. Ein charismatisches Kriegsverständnis ist durchaus auch in der religiösen Umwelt nachweisbar. Der Alte Orient kennt auch den innigen Zusammenhang von Kriegspraxis und ihrer religiösen Ideologisierung. Dennoch dürfte damit die spezifisch theologische Dimension, um die es *von Rad* ja auch ging, nicht abgedeckt sein! Den außergewöhnlich informations- und kenntnisreichen Gehalt dieser Studien illustrieren die detaillierten Register, die ein punktuelles Nachschlagen sehr erleichtern. Hoffentlich erscheinen auch die weiteren Arbeiten des Verf. in solchen Sammelbänden. Angesichts heutiger Hochkonjunktur von synchroner und textimmanenter Textanalyse ist die leichte Verfügbarkeit eindringender religionshistorisch ausgerichteter Arbeit am Alten Testament als eine heilsame Herausforderung zu betrachten.

Robert Oberforcher, Innsbruck

Irritationen um Aufarbeitung der Vatikanischen Dokumente

In FrRu 8(2001)162-173 veröffentlichten wir den Zwischenbericht sowie eine thematische Zusammenfassung der 47 Fragen der katholisch-jüdischen Geschichtskommission, die mit der Untersuchung der Rolle des Vatikans während des Zweiten Weltkriegs beauftragt war. Der vollständige Text der Fragen in deutscher Übersetzung (aus dem Englischen von Dr. Alwin Renker) kann von der Redaktion angefordert werden. Wir dokumentieren hier die weiteren Erklärungen und Gegendarstellungen.

Mit dem Zwischenbericht unterbreitete die Kommission dem Vatikan die Bitte um Einsicht in weitere Archivunterlagen. In einem Schreiben des zuständigen Kurienkardinals Walter Kasper vom 21. Juni 2001 wurden die Mitglieder der Kommission informiert, daß „die Archive des Vatikans nur bis zum Jahr 1923 zugänglich sind" und daß der Zugriff auf andere Akten „zur Zeit aus technischen Gründen nicht möglich" sei. Nach Angaben des Internationalen Jüdischen Komitees für Interreligiöse Konsultationen (IJCIC) antworteten die Historiker in einem Schreiben vom 20. Juli, daß „offenbar ein Mißverständnis zwischen Ihnen (Kasper) und uns Forschern über die Bedingungen der Untersuchung vorliegt". Die Historiker hatten gehofft, „zu einer ausgewogeneren öffentlichen Diskussion" über die Rolle des Heiligen Stuhls während des Zweiten Weltkriegs beitragen zu können und die Öffnung der Vatikan-Archive für diesen Zeitraum gefordert. Ohne Zugang zu noch nicht veröffentlichtem Archivmaterial entschied die Kommission: „Wir sehen deshalb keinen Weg, den (vom Vatikan) angeforderten Schlußbericht zu erstellen und glauben, unsere Arbeit einstellen zu müssen."
In der Erklärung vom 25. Juli 2001 hatte der Vorsitzende des IJCIC, Seymour Reich, darauf hingewiesen, daß der Vatikan im Jahr 1964 schon einmal mit seiner Politik der über Jahrzehnte verschlossenen Archive gebrochen habe. Damals erlaubte Papst Paul VI. vier Jesuitenforschern, die elf[1] Aktenbände herauszugeben, die von der katholisch-jüdischen Historikerkommission für ihren Vorbericht benutzt wurden.

1) Anm. d. Red.: Der dritte der elf Bände der *Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale* besteht aus zwei Teilen. Manche Zählungen sprechen daher von *zwölf* Bänden.

Erklärung des Vatikans (Pater Peter Gumpel, 8. August 2001)

In jüngster Zeit ist wieder ein heftiger Angriff gegen die katholische Kirche unternommen worden. Der Anlaß für diese Verleumdungskampagne ist die Entscheidung der jüdisch-katholischen Studiengruppe, ihre Arbeit auszusetzen. Diese gemischte Studiengruppe wurde 1999 eingesetzt mit der präzisen Aufgabenstellung, das zwölfbändige Werk *Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale* zu untersuchen; dieses Werk enthält alle Dokumente des Vatikanischen Archivs aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs.

Diese Initiative war an sich schon lobenswert, da sie zu einer vertieften Erforschung der geschichtlichen Wahrheit über das Wirken von Papst Pius XII. in den Jahren des Zweiten Weltkriegs führte, mit besonderer Berücksichtigung seiner Unterstützungsmaßnahmen zugunsten der verfolgten Juden. Jeder, der das oben genannte Werk gelesen hat, kann erkennen, wie der Papst jede denkbare Anstrengung unternahm, um so viele Leben wie möglich zu retten, ohne jeglichen Unterschied. Leider ist dieser Aspekt von besagter Arbeitsgruppe nicht ausreichend erforscht und berücksichtigt worden.

Statt dessen verbreiteten einige – nicht alle – Mitglieder des jüdischen Teils der Gruppe vom Beginn der Arbeiten an öffentlich den Verdacht, der Hl. Stuhl versuche Dokumente zu verbergen, die seiner Ansicht nach kompromittierend seien. Diese Personen haben dann wiederholt verzerrte und tendenziöse Informationen an die Öffentlichkeit gelangen lassen und der internationalen Presse mitgeteilt. Obwohl der Hl. Stuhl von diesem offensichtlich unkorrekten Verhalten wußte, ermutigte er trotzdem weiterhin zur Diskussion, obwohl er die Möglichkeit und das Recht gehabt hätte, seine Mitarbeit an der Gruppe zurückzuziehen.

In der Tat ist das Mindeste, das man im Verlauf einer akademischen Diskussion von den Teilnehmern erwarten kann, eine Haltung gegenseitiger Achtung und wechselseitigen Vertrauens bezüglich der Aufrichtigkeit der Beteiligten. Trotz der uneingeschränkten Bereitschaft des Hl. Stuhls zur Fortführung der geschichtswissenschaftlichen Forschung mußte man feststellen, daß nicht alle Mitglieder der Gruppe – vielleicht nicht einmal einer von ihnen – die 12 zu untersuchenden Bände gelesen hatten.

Jedes Mitglied der Gruppe untersuchte zwei Bände und hätte über jeden von ihnen einen Bericht schreiben sollen. Am Ende dieser vorbereitenden Arbeit war die Diskrepanz in den Bewertungen so groß, daß Eugene Fisher, der Koordinator der Gruppe, erklärte: „Sie waren in Form und Substanz so

unterschiedlich, daß ein gemeinsamer zusammenfassender Bericht äußerst schwierig zu schreiben gewesen wäre."

An diesem Punkt angelangt, beschloß die Gruppe, einen Fragenkatalog von 47 Fragen auszuarbeiten und an den Hl. Stuhl weiterzuleiten. Unter anderem beantragte die Gruppe, alle im Vatikanischen Archiv aufbewahrten und noch nicht veröffentlichten Dokumente einsehen zu können. Die Studiengruppe begab sich im Oktober 2000 nach Rom und traf sich mit Kardinal Edward I. Cassidy, Kardinal Pio Laghi, Msgr. (jetzt Kardinal) Jorge Mejía und mit dem Unterzeichner, in seiner Eigenschaft als von Kardinal Cassidy nominiertem Sachverständigen. Zweck des Treffens war, die vorgebrachten Fragen zu beantworten und die geschichtlichen Ereignisse zu klären.

Ich traf am 24. Oktober 2000 mit besagter Gruppe zusammen, nachdem ich 47 Akten vorbereitet hatte, um auf jede der 47 Fragen, die mir 15 Tage vor der Sitzung zugeschickt worden waren, eine eigene und detaillierte Antwort zu geben. Mit großer Enttäuschung mußte ich feststellen, daß die in Frage kommenden Bände nur oberflächlich gelesen worden waren und daß Interpretationen von Daten und Fakten in einigen Punkten vollkommen ins Gegenteil gekehrt wurden. Ich stellte den Mitgliedern der Gruppe meine Erläuterungen und die dazu gehörige Dokumentation vor, und sie hatten daran nichts auszusetzen. Am Schluß der Sitzung, in deren Verlauf wir nur 12 der 47 Fragen erörtern konnten, äußerte ich meine vollkommene Bereitschaft, die Diskussion fortzusetzen. Leider wurde dieser Vorschlag nicht angenommen, auch weil wegen weiterem Durchsickern von Information, für das ein jüdisches Mitglied der Gruppe verantwortlich war, die verfügbare Zeit zu dem Versuch verwendet wurde, die mit der internen Krise zusammenhängenden Probleme zu lösen. Aus dieser Sachlage ergab sich, daß eine Unterredung von zwei Gruppenmitgliedern mit dem Historiker P. *Pierre Blet* abgesagt wurde.

Es ist befremdend, daß in den darauffolgenden Monaten einige jüdische Mitglieder der Studiengruppe systematisch die Nachricht verbreiteten, sie hätten nie eine Antwort auf ihre Fragen erhalten. Außerdem hat die Gruppe bis heute keinen Abschlußbericht über ihre Arbeiten vorgelegt; sie hat also den ihr anvertrauten Auftrag nicht erfüllt. Statt dessen haben die Mitglieder beschlossen, ihre Arbeit auszusetzen mit der Begründung, ihnen sei kein uneingeschränkter Zugang zum Vatikanischen Archiv gewährt worden. Diesbezüglich ist bekannt, daß der Bibliothekar der Hl. Römischen Kirche, *Jorge Maria Mejía*, die Gruppe detailliert darüber in Kenntnis gesetzt hatte, daß es technisch unmöglich sei, die Dokumente nach 1922 einzusehen, und

zwar auf Grund der Fülle an nicht katalogisiertem Material (über drei Millionen Seiten). Jeder Wissenschaftler weiß, daß kein Archiv konsultiert werden kann, wenn die Dokumente nicht katalogisiert und geordnet sind.
In den jüngsten unerträglichen Angriffen gegen den Hl. Stuhl wurde behauptet, der Hl. Stuhl habe nicht die Absicht, die Archive zu öffnen. Diese Behauptung ist vollkommen falsch, denn – wie den Mitgliedern der Studiengruppe eindeutig erklärt worden ist – alle Materialien bezüglich des Pontifikats Pius' XII. werden so bald wie möglich nicht nur ihnen, sondern allen Wissenschaftlern zugänglich gemacht. Der Hl. Stuhl erlegt keinerlei Beschränkungen auf, wie es hingegen bis heute bei anderen Archiven der Fall ist, so etwa bei denen der Vereinigten Staaten, Englands und anderen.
In dieser Hinsicht kann ich bestätigen, daß einige meiner Mitarbeiter, renommierte Historiker, sich an die obengenannten Archive gewandt hatten, und feststellen mußten, daß gerade die von ihnen angeforderten Dokumente verlegt oder unter Verschluß waren. Dies wurde von einem Mitglied der Studiengruppe während der Sitzung in Rom mit Nachdruck bestätigt. Der Wissenschaftler berichtete allen Anwesenden über seine eigenen Erfahrungen mit der Forschungsarbeit in Archiven in den USA.
Bei dieser Sachlage ist es offensichtlich, daß die in den vergangenen Tagen verbreiteten tendenziösen Meldungen jeder Grundlage entbehren und daß ihr Ziel Propaganda zum Schaden des Hl. Stuhls ist. Somit ist die Initiative, die die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und der jüdischen Gemeinschaft verbessern sollte, gescheitert. Dafür sind jene direkt verantwortlich, die den elementarsten akademischen und menschlichen Regeln zuwidergehandelt und sich auf diese Weise eines unverantwortlichen Verhaltens schuldig gemacht haben. *(Ital. in L'Osservatore Romano, 8. August 2001)*

Erklärung von Kardinal Walter Kasper (24. August 2001)

Die 1999 von der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum und dem Internationalen Jüdischen Komitee für die Interreligiösen Konsultationen eingesetzte jüdisch-christliche Historikerkommission hat im Juli dieses Jahres ihre gemeinsame Forschungsarbeit wegen Meinungsverschiedenheiten eingestellt. Das aus drei Katholiken und drei Juden bestehende Gremium sollte die bereits in den elf Bänden der *Akten und Dokumente des Heiligen Stuhls aus dem Zweiten Weltkrieg* erschienenen Materialien untersuchen und offene Fragen klären.

Die Beziehungen zwischen dem Judentum und der katholischen Kirche haben seit der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils *Nostra aetate* (1965) eine erfreuliche Wende erfahren. Dialog hat die alten Disputationen abgelöst. In diesem neuen Klima ist die beim Heiligen Stuhl bestehende *Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum* und das *International Jewish Committee for Interreligious Consultations* im Oktober 1999 übereingekommen, eine Gruppe von je drei jüdischen und drei katholischen Historikern zu beauftragen, die elf Bände der *Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale*, welche zwischen 1965 und 1981 von angesehenen Historikern herausgegeben wurden, zu untersuchen und relevante Fragen zu stellen. Das reiche Material in den genannten Bänden ist in der öffentlichen Diskussion um die Aktivitäten des Heiligen Stuhls im Zusammenhang des Holocausts bisher nur wenig beachtet worden.

Die Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum nimmt mit Bedauern zur Kenntnis, daß diese Gruppe im Juli dieses Jahres ihre Arbeit suspendiert hat. Sie tut dies nicht ohne gleichzeitig deren Mitgliedern, besonders den katholischen Mitgliedern, für ihre Bereitschaft zur Mitarbeit und für die geleistete Arbeit ausdrücklich zu danken.

Es war von vornherein klar, daß bei der beschränkten Aufgabenstellung Fragen offen bleiben würden, welche nur durch Einsicht in noch nicht veröffentlichte Quellen und durch die weitere Forschung beantwortet werden können. Es bestand aber die Erwartung, daß die möglichen Teilergebnisse die öffentliche Diskussion versachlichen und weiterführen können. Die beteiligten Historiker haben dieser nicht leichten Aufgabe zugestimmt. Dabei wurde ihnen zu keinem Zeitpunkt in Aussicht gestellt, Zugang zu den bisher nicht zugänglichen Teilen des vatikanischen Archivs nach 1922 zu erhalten. Sie haben im Oktober 2000 einen Zwischenbericht mit 47 Fragen abgegeben, der inzwischen von anderen Historikern kontrovers diskutiert wird. Der weitere Fortgang der Arbeit wurde während der Tagung des *International Liaison Committee* vom 1. bis 4. Mai 2001 in New York ausführlich diskutiert. Auf Grund dieser positiv verlaufenen Gespräche konnte davon ausgegangen werden, daß auf allen Seiten der Wille besteht, die Arbeit weiterzuführen und einen Abschlußbericht vorzulegen. Freilich stellte sich heraus, daß die Meinungsverschiedenheiten über Aufgabe und Ziel der Gruppe unüberbrückbar waren. Dazu kam ein Vertrauensverlust wegen Indiskretionen und polemischen Zeitungsberichten von jüdischer Seite. Dies machte die weitere gemeinsame Arbeit praktisch unmöglich.

Wissenschaftliche Teamarbeit ist nur möglich auf der Basis von Fairneß, gegenseitigem Respekt und Vertrauen. Diese Grundlage ist durch die nach der Suspendierung der Arbeit ausgelöste Polemik, verbunden mit beleidigenden Verdächtigungen, vollends zerstört worden. Die katholischen Mitglieder der Gruppe haben sich von polemischen Darstellungen und Bewertungen öffentlich distanziert. Eine weitere gemeinsame Arbeit scheint nach Lage der Dinge auf der bisherigen Grundlage kaum möglich zu sein. Die Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum möchte freilich keinen Zweifel daran lassen, daß der Weg der Verständigung zwischen Juden und Christen für sie unumkehrbar ist und im gemeinsamen Interesse fortgesetzt werden muß. Dieser Prozeß wurde durch das Zweite Vatikanische Konzil begonnen und durch Papst Johannes Paul II. konsequent weitergeführt. Maßgebende jüdische Vertreter haben zu erkennen gegeben, daß sie die öffentliche Polemik nicht wollen, sondern den Dialog über religiöse Fragen fortführen und vertiefen wollen.

Die Verständigung zwischen Juden und Christen schließt die Aufarbeitung der Geschichte ein. Die Offenlegung aller historisch relevanten Quellen ist dafür eine selbstverständliche Voraussetzung. Der Wunsch vieler mit der Sache befaßter Historiker nach einer Öffnung der vatikanischen Archive für die Zeit der Päpste Pius XI. (1922-39) und Pius XII. (1939-58) ist darum verständlich und berechtigt. Der Heilige Stuhl ist bereit, aus Respekt vor der Wahrheit seine Archive uneingeschränkt der Forschung zugänglich zu machen, sobald das umfangreiche Material geordnet und registriert ist.

Die Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum wird in den nächsten Monaten bemüht sein, nach geeigneten Wegen zu suchen, um in Zusammenarbeit mit jüdischen Partnern auf einer neuen Basis die in der Öffentlichkeit wie in der historischen Forschung aufgeworfenen Fragen einer möglichst gemeinsamen Klärung entgegenzuführen. Sie ist überzeugt, daß die katholische Kirche die historische Wahrheit nicht zu fürchten hat.

Aus dem Schreiben der jüdischen Historiker an Kardinal Kasper (5. Sept. 2001)

Wir hoffen, Sie verstehen unsere Erschütterung darüber, daß die jüdischen Mitglieder der Gruppe ausgesondert und beschuldigt wurden, sowohl in Ihrer eigenen Presseerklärung als auch in einigen außergewöhnlich harten und völlig ungerechtfertigten Aussagen, die in den vergangenen Wochen vom Heiligen Stuhl kamen [...] Derart ungezügelte Angriffe haben wenig

mit einem ‚Geist des Dialogs und gegenseitiger Achtung gemein' [...] Nach nunmehr fast einem Jahr sind die in diesem Bericht aufgeworfenen Fragen noch immer unbeantwortet geblieben. Statt dessen haben wir bissige und beleidigende Erklärungen gegen alle Mitglieder der Kommission erhalten, die sich aber besonders heftig gegen die Juden richten [...] Wir haben aus unserer Überzeugung nie einen Hehl gemacht, daß die Beantwortung der erhobenen Fragen zu einer Öffnung der vatikanischen Archive hinsichtlich des betreffenden Zeitraums führen sollte. Darum glauben wir, daß eine positive Reaktion auf den Zwischenbericht der Historiker und dessen Ruf nach zusätzlichen Dokumenten ein angemessener Weg aus einer nicht von uns eingeschlagenen Sackgasse darstellen könnte.[2]

2) Der vollständige Text des Schreibens war bis Redaktionsschluß nicht auffindbar. Die Kommissionsmitglieder Prof. Dr. Robert S. Wistrich, Jerusalem, und Dr. Bernard Suchecky, Brüssel, sind inzwischen zurückgetreten (Jerusalem Post, 9. Nov. 2001).

Reinhold Mayer zum 75. Geburtstag

Der Tübinger Theologe und Judaist Reinhold Mayer konnte am 22. Oktober 2001 auf ein erfülltes Leben und Wirken zurückblicken. Aus einem einfachen Bauernhaus in Schwaben kommend, waren es vor allem Erlebnisse als Soldat im Zweiten Weltkrieg, die ihn dazu brachten, Theologie zu studieren. Begegnungen in Holland seit 1947 führten zu einer intensiven Beschäftigung mit dem Judentum, so daß er schon damals bei Kommilitonen unter dem Spitznamen *Rabbi Meir* bekannt wurde. Nach sieben Jahren als Pfarrer, in denen er gemeinsam mit seiner Frau Annemarie regelmäßig beim Stuttgarter Rabbiner Bloch studierte, wurde er 1957 Mitbegründer und für 69 Semester Mitarbeiter des *Institutum Judaicum* an der Universität Tübingen. Dabei legte er größten Wert darauf, die judenmissionarische Ausrichtung ähnlicher früherer Institutionen endlich aufzugeben zugunsten des Lernens von und mit Juden. Schwerpunkte seiner Arbeit waren neben der hebräischen Sprache der Talmud und das deutsche Judentum. Als Herausgeber der bekannten *Talmud-Anthologie* im Goldmann-Verlag (1963) erhielt er im gleichen Jahr den Leo-Baeck-Preis. Seine Dissertation über Leo Baeck war zuvor mit dem Franz-Delitzsch-Preis ausgezeichnet worden. Die Beschäftigung mit Leo Baeck und später mit Franz Rosenzweig bedeu-

tete in der Nachkriegszeit Pionierarbeit, da es keine Werke dieser deutsch-jüdischen Denker gab. Mayer bemühte sich fortan besonders um das Werk Rosenzweigs und veranlaßte die erweiterte Neuausgabe seiner Werke.
Als einer der ersten fuhr Mayer 1961 mit eine Gruppe von Studierenden mehrere Wochen nach Israel – eine Reise, die nicht nur wegen des gerade stattfindenden Eichmann-Prozesses zu einem unvergeßlichen Erlebnis wurde. Seitdem gab es regelmäßige Kontakte, auch zur Hebräischen Universität in Jerusalem. So kamen etwa David Flusser, Ernst Simon, Gershom Scholem oder Zwi Falk durch Reinhold Mayers Vermittlung zu Vorträgen nach Tübingen; und jedes Jahr studierten Tübinger Theologinnen und Theologen an der Hebräischen Universität. Aus letzterem entwickelte sich später das Programm *Studium in Israel*, zu dessen Mitbegründern er ebenfalls zählt. Auch nach seiner Emeritierung (1991) blieb Reinhold Mayer weiterhin aktiv: neben Studienreisen nach Israel und Polen, Seminaren und Vorträgen im Rahmen der Erwachsenenbildung, ist er auch literarisch tätig. So erschien 1996 seine Aufsatzsammlung *Zeit ist's. Zur Erneuerung des Christseins durch Israel* (vgl. FrRu 4[1997]59-61), die als Programm über Mayers Leben stehen könnte. 1988 gründete er den Bilam Verlag, in dem er nach Jahrzehnten beharrlicher Vorarbeit das Werk *War Jesus der Messias? Geschichte der Messiasse Israels in drei Jahrtausenden* (vgl. FrRu 6[1999]142-143) veröffentlichte. Demnächst werden die bislang unveröffentlichten Briefe von Rosenzweig ebenfalls im Bilam Verlag erscheinen. Dazu und zu weiteren Projekten wünschen wir dem Jubilar noch viele gute und gesunde Jahre!

Inken Rühle

In memoriam

Zum Gedenken an Herbert Haag (1915-2001)

Am 23. August 2001 ist in Luzern Prof. Dr. Herbert Haag im Alter von 86 Jahren gestorben. Er war zunächst Alttestamentler an der Luzerner Kirchlichen Hochschule, dann 20 Jahre Ordinarius für alttestamentliche Wissenschaft an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen.
Herbert Haag war eine starke, unabhängige Persönlichkeit von großem Format, der weit früher als andere das Judentum entdeckt hatte und so auf

seine Weise ein Pionier für das christlich-jüdische Verhältnis wurde. Das kam vor allem darin zum Ausdruck, daß er viele Jahre Vorstandsmitglied des Vereins „Kirjat Jearim" (Israel) für behinderte Jugendliche war. Der weiten Öffentlichkeit ist er durch sein Bibellexikon bekannt geworden, das seit 1968 in mehreren Auflagen erschien und grundlegend für das Verständnis der Hebräischen Bibel geworden ist. Es ist daher nicht zufällig, daß seine Abschiedsvorlesung an der Universität Tübingen am 4. Februar 1980 unter dem Titel *Das Plus des Alten Testaments* stand. Mit seinen Aussagen wollte Haag den Tanach für das christliche Publikum attraktiv machen.

Herbert Haag wurde in Rom in verschiedene Verfahren verwickelt, wobei eines den Teufel in der Hebräischen Bibel betraf und ein anderes die Frage, ob die Erbsünde in der Schöpfungsgeschichte vorkommt. Die Glaubenskongregation mußte beide Verfahren sistieren und zugeben, daß sich in der Hebräischen Bibel kein Hinweis auf den Teufel findet. Noch schwerwiegender war Haags Feststellung, daß auch die „Erbsünde" in der Hebräischen Bibel nicht belegt ist. Erst Paulus führte den für seine Christologie wichtigen Gedanken der Erbsünde in Röm 5 ein. Damit verfuhr Paulus nicht viel anders als die Rabbinen, die auch die Bibel nach den Notwendigkeiten ihrer Zeit interpretierten.

Ein weiteres Anliegen Haags war, ebenfalls von der Hebräischen Bibel ausgehend, seine Absage an die Diskriminierung der Sexualität als Verrat an der Bibel. Zusammen mit *Katharina Elliger* gab er das Buch „Stört nicht die Liebe" heraus. Darin spielt das biblische Hohelied eine große Rolle, besonders die Verse 2,7 und 3,5. Haag betont darin, daß die Liebe ihre Eigengesetzlichkeit hat. Deshalb hat nicht sie sich den Gesetzen anzupassen, sondern die Gesetze den Erfordernissen und Spielregeln der Liebe. Für die Bibel ist das Leben das höchste aller Güter. Gut ist, was dem Leben dient, und böse oder sündhaft, was sich gegen das Leben richtet. Deshalb wird die Bibel nicht müde, an die Verantwortung gegenüber dem Leben zu appellieren. Da nun Liebe und Sexualität, ganzheitlich verstanden, das Leben des Menschen in besonderer Weise bestimmen, muß sich auch die Verantwortung in diesen Bereichen besonders bewähren. Auch hier fand sich Haag nicht gerade im Einklang mit Teilen seiner Kirche, was er aber gelassen hinnahm.

Mit Herbert Haag ist eine anregende Persönlichkeit der katholischen Kirche von uns gegangen. Es besteht kein Zweifel, daß viele seiner Denkanstöße die Kirche auch weiterhin beschäftigen werden. Die Juden haben ihm dafür dankbar zu sein, daß er sich vehement gegen jede Abwertung der Hebräischen Bibel wandte.

Ernst Ludwig Ehrlich

Notizen

Jüdisches Museum Berlin: Bereits am 24. Januar 1999 war der leere Bau eröffnet worden (vgl. FrRu 6[1999]227-228). Am 9. September 2001 fand die offizielle Eröffnung des mit fast 4000 Exponaten bestückten Museums statt. Für die Öffentlichkeit ist es seit dem 11. Sept. zugänglich. In seiner Vielfalt soll das Museum nicht ausschließlich an die Schoa erinnern, sondern die zweitausendjährige Geschichte der Juden in Deutschland lebendig werden lassen.

Ebenfalls der Geschichte der Juden gewidmet ist das am 23. September 2001 in Halberstadt eröffnete **Behrend-Lehmann-Museum** für jüdische Geschichte und Kultur. Behrend (Issachar) Lehmann (1661-1730) war Hofjude und Finanzier des Sachsenkönigs August II. (1670-1733). Das Museum gehört zur Moses-Mendelssohn-Akademie Halberstadt. Bis 1930 war Halberstadt Zentrum des deutschen orthodoxen Judentums. Heute hat Halberstadt keine jüdischen Bürger mehr.

Während seiner Reise nach Kasachstan und Armenien (22. bis 27. September 2001) **besuchte Papst Johannes Paul II.** auch **das Tzitzernagaberd-Denkmal in Eriwan,** die Erinnerungsstätte an den Genozid an den Armeniern. Nach einer früheren Welle (1895/1896) waren zwischen 1914 und 1922 über eine Million Armenier dem türkischen Völkermord zum Opfer gefallen. In seinem Gebet sagte der Papst u. a.: *„Herr, höre die Klage, die von diesem Ort aufsteigt, die Stimme der Toten aus dem Abgrund des ‚Metz Yeghérn', den Schrei des unschuldigen Blutes, das schreit wie das Blut Abels, wie Rachel, die um ihre Kinder weint, die nicht mehr sind [...] Tief bedrückt durch die schreckliche Gewalt, die dem armenischen Volk angetan wurde, fragen wir uns bestürzt, wie es möglich ist, daß die Welt noch so unmenschliche Verirrungen erfahren muß."* Vor dem Besuch war eine Gedenktafel für Papst Benedikt XV. (1854-1922) angebracht worden, der schon 1915 seine Stimme erhoben hatte zum Schutz des „schwer bedrängten armenischen Volkes, das an den Rand der Vernichtung gebracht wurde".

Das **Gedenken an Babij Jar** (vgl. FrRu 8[2000]318) war Thema einer Veranstaltung der Israelitischen Kultusgemeinde in München am 20. September 2001. Mitveranstalter war der Verein „Phönix aus der Asche", gegründet von Getto- und KZ-Überlebenden aus der ehemaligen Sowjetunion. Nach Jürgen Zarusky vom Institut für Zeitgeschichte wußte man im Ausland bereits im Oktober 1941 über das Massaker Bescheid. Das heutige Gefahrenpotential vor Augen, mahnte Gemeindepräsidentin Charlotte Knobloch: „Babij Jar fordert uns auf, wachsam zu bleiben, dem Antisemitismus und Rechtsextremismus die Stirn zu bieten."

Emilie Schindler, die Witwe von Oskar Schindler, **starb am 5. Oktober 2001 in Berlin** im Alter von 93 Jahren. Immer nur im Schatten ihres Mannes gesehen, war ihre bedeutende Rolle in den in „Schindlers Liste" verfilmten Ereignissen zwischen 1939 und 1945 kaum zur Kenntnis genommen worden. Bekannt wurde sie erst, als sie gegen die *Stuttgarter Zeitung* wegen der Rechte für Briefe, Dokumente und Fotos, die in einem Koffer Oskar Schindlers, der 1999 gefunden worden war, prozessierte und verlor. Der Koffer ist inzwischen an die Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem gegeben worden.

Die Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche will ihr Verhältnis zum Judentum auf neue Grundlagen stellen. „Der Antijudaismus ist weder bei uns noch weltweit gebannt, und wir haben daran ursächlich teil", heißt es in einer von der Synode in Rendsburg verabschiedeten Erklärung. Die Zeit sei reif, „unser Verhältnis zum Judentum neu zu bestimmen". Die Kirche sei durch antijüdische Auslegungen der Bibel und durch eine entsprechende Verkündigung und Lehre „mitverantwortlich und mitschuldig an der Jahrhunderte langen Geschichte der Juden im Abendland, ihrer Entrechtung und Verfolgung, die in der fast vollständigen Vernichtung des europäischen Judentums, der Schoa, gipfelte", so die Erklärung. Es gelte, das Judentum verzerrende Denkmuster zu überwinden und falsche Auslegungen biblischer Texte zu revidieren. Christliche Verkündigung und Lehre dürften nicht dem Antisemitismus Vorschub leisten. „Allen Versuchen, die darauf zielen, Juden von ihrer Religion abzubringen", müsse widersprochen werden. Wichtig sei, „die Verschiedenheit der beiden religiösen Traditionen ebenso zu achten, wie wir uns über die wiederentdeckte Nähe freuen", unterstrich die Synode (KNA).

Leser-Echo

Schlomo Marcus aus Jeruham, Israel, fügt dem Artikel über Rabbiner Joseph Eschelbacher (FrRu 8[2001]173-181) persönliche Ergänzungen hinzu.

Vor einigen Tagen gelangte Heft 3/2001 Ihres wie immer reichen, bewegenden *Freiburger Rundbriefs* mit Dr. Mehnerts Artikel über meinen Großvater, Rabbiner Joseph Eschelbacher, zu uns. Ein großes Werk tun Sie. Es ist für mich etwas Besonderes, daß das unter schwerem, damals noch „nur" geistigem Ringen doch Erreichte, nicht vergessen wird, vielleicht weiterhin wirken kann.

Dieser Artikel kann natürlich nicht mehr als ein Hinweis sein. Von frühester Kindheit an lag die Erinnerung dieses Disputes in unserer Familie wie eine schwere, immer drohende Wolke unvergessen über Allem. Erlebt wurde nicht nur der Schmerz des Sisyphuskampfes meines Großvaters. Erlebt wurde auch der über Generationen dauernde Versuch der Nihilierung jüdischer Existenzberechtigung. Das Bewußtsein kommenden Unheils lebte in unserem Haus. Ob dieses „existentielle" Erlebnis vielleicht später in Stefan Zweigs *Jeremias* seinen Ausdruck fand? 100 Jahre nach jenem Disput werden uns wieder urtiefste Seins- und Existenzberechtigungen abgesprochen. Eine weitreichende Endlösung wird für uns programmiert, hier und heute.

Vor etwa hundert Jahren schrieb mein Großvater, Dr. Joseph Eschelbacher, aus seinem Ringen um damals „nur" geistige Existenz unseres Volkes diese Worte, die auch heute wahr sind: „Die redliche Apologetik ist [...] die Rechtfertigung des zu Unrecht Beschuldigten, die Darstellung des wirklichen Wertes der vertretenen Sache, die Würdigung des Verkannten oder nicht genügend Beachteten" (*Korrespondenzblatt des Verbandes der deutschen Juden*. Oktober 1908, in: *Im deutschen Reich*, XV. Jahrg. No. 1, Januar 1909).

Nach etwa 10 Jahren sah er Kommendes voraus: „Lasset uns hoffen, daß die kommende Entwicklung des deutschen Wesens zu diesen (Judentum und Christentum gemeinsamen, S. M.) ethischen Grundbegriffen [...] zurückführen mögen, so daß die Extreme eines leidenschaftlichen Glaubens an ein wiedererstandenes *Sacrum Imperium* uns mit Gottes Hilfe erspart werden können" (Uriel Tal, *Das Wesen des Deutschtums nach jüdischer Auffassung*, in: *Michael*. The Diaspora Research Institute, Tel-Aviv University. Vol. II, 1973).
Nach 30 Jahren brannten die Synagogen in Deutschland. Nach abermals 10 Jahren, mit der Eroberung Jerusalems im Unabhängigkeitskrieg Israels 1948 wurden in dieser Stadt Synagogen zerstört, der Jahrtausende alte Friedhof verwüstet, Juden vom Herz der Stadt, dem Tempelberg, verbannt. Diese Erfahrung prägt unsere Perspektiven, schärft alle Schau in die Zukunft!
Ein Anderes: Zwar erschienen von christlicher Seite einige Reaktionen auf das Buch meines Großvaters. In der Buchbesprechung in Harnacks *Theologische Literaturzeitung*, 30. Jahrg. 1905, Nr. 15 (ich zitiere aus meinem Gedächtnis) empfiehlt Paul Fiebig dessen Studium allen Geistlichen sowohl wegen der ausgewogenen Gründlichkeit und Fülle der reichen Quellen als auch wegen der Anerkennung der Würde und Ehre Andersgläubiger als Beispiel und Vorbild jeden religiösen Disputes.
Allerdings: So sehr ich mich bemühte, nirgends konnte ich in mir zugänglichen Quellen eine Reaktion Harnacks auf diese durch Jahre sich hinziehende Diskussion entdecken. Auch seinem Enkel, Prof. Gustav-Adolph von Harnack, Düsseldorf, war nichts Derartiges bewußt. Sein Vater wiederum, Ernst von Harnack, war eines der Widerstandsopfer Hitlers vom 20. Juli 1944. Am 5. 3. 1945 wurde er enthauptet (Gustav-Adolph von Harnack [Hg.], *Ernst von Harnack. Jahre des Widerstands 1932-1945*, Pfullingen 1989).

Nathan Jariv aus Amsterdam kommentiert den Bericht zur Vergebungsbitte zum Thema „Polen: Kirche und Staat bitten um Vergebung" (Jedwabne) in: FrRu 8(2001)288-289:

Sie schreiben: „Der Primas der katholischen Kirche Polens, Kardinal Glemp, hatte bereits im Vorfeld erklärt, es genüge für die Kirche, sich bei Gott zu entschuldigen, da dieser durch das Massaker an den Juden ‚am meisten Leid erfahren habe'." Es ist möglich, daß er auch dies verlautbart hat. Wesentlich ist aber folgende Aussage (meine Übersetzung): „Bevor wir uns bei den Juden entschuldigen, sollen sie sich bei uns für die Verbrechen der Sowjetmacht entschuldigen." Diese eindeutige Aussage zu unterschlagen wäre die Rückkehr zur heuchlerischen Zitatenselektion und einer modernen Kirche/Synagoge/Moschee nicht würdig.

Robert Oberforcher fügt seiner Rezension von H. Vorgrimler, Neues Theologisches Wörterbuch, in: FrRu 8(2001)307-308, ein corrigendum an:

Bei der Besprechung wurde irrtümlicherweise das Fehlen des Begriffes „Eschatologie" bemängelt. Ein dogmatischer Begriff „Eschatologie" kommt jedoch sehr wohl vor, während seine biblische Sachbasis durch Begriffe wie „Herrschaft Gottes" u. a. zur Sprache kommt. Nochmals sei die Qualität und Bedeutung dieses Meisterwerkes, das über Jahresfrist bereits in 3. Aufl. vorliegt, betont.

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 Dr. Hans Hermann Henrix, Aachen; Prälat Dr. Georg Hüssler, Freiburg; Prof. Dr. Franz Mußner, Passau; Dr. Gertrud Rapp, Freiburg; Prof. Dr. Martin Stöhr, Bad Vilbel; 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 20,– Euro, 40,– sFr, Einzelheft 7,60 Euro, 15,– sFr.

Der Freiburger Rundbrief e.V. ist gemäß dem Freistellungsbescheid des Finanzamtes Freiburg vom 16. 4. 1999 als Körperschaft berechtigt, „entsprechende Zuwendungsbestätigungen für steuerliche Zwecke auszustellen". Für Spenden unter 50,– Euro 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, Postfach 5703, 79025 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

Zu diesem Heft

In dieser Nummer des Freiburger Rundbriefs führen wir zunächst die Dokumentation über die Tagung „Christen und Juden auf dem Weg zu einem neuen Verhältnis" vom 24. und 25. Mai 2001 weiter. Es geht um die Deutung der den Juden und Christen gemeinsamen Bibel (Erich Zenger) und um die Beziehungen beider Glaubensgemeinschaften in Zusammenhang mit der Ersten Bibel (Wilhelm Breuning). Ergänzend untersucht Siegfried Risse mittelalterliche Übersetzungen und Erklärungen der biblischen Psalmen nach christlich-theologischen Antijudaismen. Ein besonderer Schwerpunkt dieser Nummer ist dem 1963 verstorbenen Prof. Dr. Karl Thieme, einem Wegbereiter des christlich-jüdischen Dialogs (Ernst Ludwig Ehrlich), gewidmet, der am 25. Mai 2002 hundert Jahre alt geworden wäre. Seine klarsichtige Beurteilung des Nationalsozialismus von 1933-1940 wird hier zum ersten Mal einer breiteren Öffentlichkeit vorgelegt (Clemens Thoma). Seine theologisch-führenden Ideen werden anhand von Thiemes Beiträgen im Freiburger Rundbrief (Peter G. Kirchschläger) und vor allem mit Blick auf seine ausführliche Paulusexegese (Alwin Renker) gewürdigt.

Die Bibel Israels – Wurzel der Gemeinsamkeit für Juden und Christen

Erich Zenger*

Das Alte Testament hat es bei den Christen nicht leicht. Gewiß hat die Kirche den immer wieder aufbrechenden Versuchen, das Alte Testament aus der christlichen Bibel zu verstoßen, widerstanden. Aber aufs Ganze gesehen blieb das Alte Testament immer im Schatten des Neuen Testaments, das man als die eigentliche christliche Bibel betrachtete. Nur vom Neuen Testament her erhielt das Alte Testament Bedeutung für die Kirche. Die Bibel Israels

* Dr. Erich Zenger, geb. 1939. Professor und Seminardirektor für Biblische Zeitgeschichte und Biblische Hilfswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Münster. Publikationen besonders über die biblischen Bücher Exodus, Psalmen, Judit, Rut sowie der neuen Kommentarreihe *„Herders Theologisches Lexikon zum Neuen Testament"*.

war nur akzeptiert, insofern sie christianisiert wurde bzw. christianisierbar war. Was nicht stimmig war mit dem, was man für christlich hielt, wurde als typisch jüdisch – und damit als überholt – auf die Seite geschoben oder gar verurteilt. Daß die Bibel Israels zuallererst und bis heute die Bibel der Juden ist und daß die hochmütigen christlichen Urteile über einzelne Passagen des Alten Testaments oder das Alte Testament insgesamt zugleich Urteile über die Juden als Erstadressaten dieser Bibel waren, kam über die Jahrhunderte hinweg kaum einem christlichen Theologen in den Sinn. Als grundlegendes theologisches Axiom galt: Erst und nur aus christlicher Sicht wird die Bibel Israels so gelesen, wie Gott dieses sein Wort eigentlich von Anfang an gemeint hatte. Dieses eigenartige Verhältnis der Christen und der christlichen Theologie zum Alten Testament wurzelte in dem theologisch ungeklärten Verhältnis der Kirchen zum Judentum und an der Weigerung, dem Judentum eine eigenständige theologische Würde zuzugestehen.[1]

Das ungeklärte Verhältnis: Ein Predigt von Kardinal Faulhaber

Beispielhaft läßt sich dieses ambivalente Verhältnis an zwei charakteristischen Thesen einer Predigt erkennen, die der Alttestamentler und Kardinal *Michael Faulhaber* (1869-1952) am 3. Dezember 1933 in St. Michael zu München unter dem Thema *„Das Alte Testament und seine Erfüllung im Christentum"* gehalten hat.

Die *erste These* beschäftigt sich mit der jüdischen Herkunft des Alten Testaments: „Wir müssen unterscheiden zwischen dem Volke Israel vor dem Tode Christi und nach dem Tode Christi. Vor dem Tode Christi, die Jahre zwischen der Berufung Abrahams und der Fülle der Zeiten, war das Volk Israel Träger der Offenbarung [...] Nach dem Tode Christi wurde Israel aus dem Dienst der Offenbarung entlassen. Sie hatten die Stunde der Heimsuchung nicht erkannt. Sie hatten den Gesalbten des Herrn verleugnet und verworfen, zur Stadt hinausgeführt und ans Kreuz geschlagen."[2] Als Folge der Verwerfung Israels habe die Kirche aus der Hand Jesu Christi das Alte Testament als göttliche Offenbarung erhalten und sogar alttestamentliche Texte in ihre Liturgie aufgenommen.

1) Die folgenden Ausführungen sind eine Kurzfassung bzw. Weiterführung meiner beiden Bücher: *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf [5]1995; *Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments*, Düsseldorf [3]1995.

2) Michael Faulhaber, *Das Alte Testament und seine Erfüllung im Christentum*, München 1933, 13.

Die *zweite These* erläutert die Bedeutung des Alten Testaments für die Kirche unter der Kategorie der Erfüllung: „Wirken wir mit der Gnade Gottes mit, das Alte Testament und uns selber zu erfüllen! Christus ist nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben, sondern zu erfüllen [...] Erfüllen heißt, etwas, was Stückwerk ist, vollenden und fertig machen. Das Alte Testament war an sich gut, im Vergleich mit dem Evangelium aber Stückwerk, Halbheit, Unvollkommenheit. Das Neue Testament hat vollendet, hat die ganze Offenbarung Gottes gebracht. Kommt das Vollkommene, dann hört das Stückwerk auf" (1 Kor 13,10).[3]

Positionen der Theologie: Karl Rahner und Vatikanum II

So konsequent wie in der Predigt von Kardinal Faulhaber wird heute kaum noch ein christlicher Theologe die Bibel Israels „entjudaisieren" wollen. Aber die These, daß nur die Kirche die Gottesbotschaft des Alten Testaments echt und eigentlich hört, ist bis heute die ausgesprochene oder auch unausgesprochene Überzeugung vieler christlicher Theologen. Karl Rahner (1904-1984) hatte in einzigartiger Weise dogmengeschichtliches Wissen und systematisch-spekulative Kraft im Dienste der Erneuerung der Kirche verbunden. Daß er aber dem Verhältnis Christentum-Judentum und der Frage der theologischen Relevanz des Alten Testaments weder beim Zweiten Vatikanum noch in seinem theologischen Werk besonderes Gewicht beimaß und diesbezüglich die überkommenen Formeln wiederholte, macht deutlich, wie stark hier der Druck einer jahrhundertelangen Tradition war. Daher erscheint die theologische Leistung von Kardinal Augustin Bea (1881-1968), dem „Stimmführer" der Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses, um so erstaunlicher. Was Karl Rahner sogar noch nach dem Zweiten Vatikanum zu unserer Thematik schrieb, war die *sententia communis*, die in der These kulminierte: „Als ‚vorgeschichtliche' Vergangenheit des Neuen und Ewigen Bundes, in den hinein das Alte Testament sich aufgehoben hat, ist es nur vom Neuen Bund her adäquat richtig interpretierbar [...] Eine bloß alttestamentlich immanente Bedeutung [...] würde verkennen, daß das Alte Testament sein ganzes Wesen erst im Neuen Testament enthüllt hat."[4]

3) Michael Faulhaber (Anm. 2), 16 f.

4) Karl Rahner (Hg.), *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Band 1, Herder, Freiburg/Br. 1972, 84.

Der Neutestamentler Franz-Josef Schierse macht die Implikationen dieser Position Rahners sichtbar: „Indem das Christentum weiß, daß es die allein richtige Auslegung des Alten Testaments besitzt, weil es das Erbe der alttestamentlichen Verheißungen legitim angetreten hat, stellt es sich in Gegensatz zum Judentum."[5] Daß im Horizont solcher Theologie das nachbiblische Judentum höchstens als „anonymes Christentum" theologische Dignität haben könnte, daß eine von Juden jüdisch gelesene Bibel Israels theologisch irrelevant ist und daß das Alte Testament als erster Teil der christlichen Bibel dann auch kein „Eigenwort mit Eigenwert" haben kann, liegt auf der Hand.

Auch die am 18. November 1965 vom Zweiten Vatikanum verabschiedete und von Papst Paul VI. feierlich promulgierte Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* ist noch von dieser Theologie imprägniert. Daß dieser Teil der christlichen Bibel zuallererst die Bibel des Judentums ist, wurde weder in der Diskussion noch im Dokument selbst bedacht. Das Kapitel über das Alte Testament wiederholte den „alten" heilsgeschichtlichen Offenbarungsevolutionismus: Die Bedeutung des „Alten Testaments" war und ist, Jesus Christus „vorauszuverkünden", „voraus darzustellen", „in verschiedenen Vorbildern anzuzeigen" und „prophetisch anzukündigen". Das Alte Testament ist nur Vorwort und Vorstufe des Neuen Testaments.

Das Alte Testament in der Liturgie

Wie wenig Eigenbedeutung das „Alte Testament" für Christen hat, kommt besonders drastisch in unserer Liturgie zum Ausdruck. Zwar verdankt das „Alte Testament" der vom Zweiten Vatikanum angestoßenen Liturgiereform, den Gemeinden „den Tisch des Wortes reicher zu decken", auch eine stärkere Berücksichtigung in der Leseordnung. In der Auswahl der liturgischen Perikopen ist aber von einem Eigenwert des „Alten Testaments" nichts zu spüren. Die ausgewählten Texte sind oft so sehr aus ihrem Zusammenhang herausgerissen oder als beinahe unverständlicher „Textverschnitt" dargeboten, daß sie höchstens als auf das Evangelium hinführendes

5) ²LThK I, 394. Der Satz *„Jesus erfüllt das Gesetz und hebt den Alten Bund in seinem Blut auf"* wurde ab der 10., völlig neu bearbeiteten Auflage von Herders Theologischem Taschenlexikon (1976) von Herbert Vorgrimler neu formuliert: *„Jesus erfüllt das Gesetz und schließt den Neuen Bund in seinem Blut."* Die neue Position ist nun bündig und exzellent im *„Neuen Theologischen Wörterbuch,"* Freiburg 2000, 31 f., von H. Vorgrimler unter dem Stichwort *„Altes Testament"* dargestellt.

„Stimmungsbild" oder als unverständliche Motivkollage dienen. Meist sind sie vom Evangelium her nach dem Prinzip *Verheißung und Erfüllung* bzw. *Typos und Antitypos* ausgesucht. Nicht selten sind die Perikopen so zusammengeschnitten, daß dabei vor allem der Israel-Bezug der Texte wegfällt. Dazu drei erläuternde Beispiele:

1. Zu Evangelien, die ein Wunder Jesu verkünden, wird eine vergleichbare Erzählung aus dem Alten Testament gestellt. Dies wehrt zurecht dem Mißverständnis, mit Jesus breche „das ganz Andere" an und zwischen den Testamenten sei Diskontinuität, ja Gegensatz, die theologische Perspektive. Leider ist diese Art der Zuordnung in der konkreten Perikopenordnung wenig gelungen. Wenn z. B. zum Evangelium von der Speisung der 5000 (17. Sonntag im Jahreskreis, Lesejahr B, Joh 6,1-15) die alttestamentliche Lesung von der Speisung der 100 durch den Propheten Elischa (2 Kön 4,42-44) gestellt wird, drängt sich nur allzu schnell der Vergleich auf, wonach Jesus unbestreitbar als der ‚größere Wundertäter' erscheint: Jesus sättigt mit fünf Gerstenbroten und zwei Fischen 5000 Männer, Elischa dagegen „schafft" mit zwanzig Gerstenbroten nur die Sättigung von 100 Männern.

2. Für das Christkönigsfest (Lesejahr A) ist als Evangelium Mt 25,31-46 (*das Weltgericht*) vorgesehen. Die alttestamentliche Lesung dazu ist Ez 34,11-12.15-17 (*„der gute Hirt"*). Weil man eine *kurze* – zum Evangelium passende – Lesung gesucht hat, werden mit der Streichung der Verse 13-14 (*„Auf gute Weide will ich sie führen, im Bergland Israels werden ihre Weideplätze sein. Dort werden sie auf guten Weideplätzen lagern, auf den Bergen Israels sollen sie fette Weide finden"*), die an Israel ergangenen Verheißungen einfach weggelassen. Daß die Israel-Frage in der Hoffnung auf die Vollendung der Geschichte ein zentrales Problem des christlich-jüdischen Verhältnisses ist, zeigt Röm 11,26 („ganz Israel wird gerettet werden").

3. Manchmal wird zwischen Evangelien und alttestamentlicher Lesung ein Gegensatz hergestellt, der die Radikalität und/oder die Neuheit des Handelns Gottes in Jesus unterstreichen soll. Das ist prinzipiell nicht abzulehnen, da sich für uns Christen der lebendige Gott in Jesus *endgültig* als der Gott des neuen Lebens geoffenbart hat. Aber diese „Gegensätze" dürfen nicht künstlich aufgebaut werden und sie dürfen das Alte Testament (und damit implizit das Judentum) nicht abwerten.

Ein solcher falscher Gegensatz wird z. B. am 6. Sonntag im Jahreskreis (Lesejahr B) aufgebaut. Zum Evangelium von der Heilung des Aussätzigen (Mk 1,40-45) wird ein Zusammenschnitt aus Levitikus (13,1-2.43ac.44-ab.45-46) über den Umgang mit Aussätzigen gestellt. Bei den Regelungen in

Lev 13-14 geht es um einen für die Antike beispielhaften Versuch, mit dem Aussatz human und sozial umzugehen. Die Perikopenzusammenstellung mit der deutenden Überschrift „Der Aussätzige soll abgesondert wohnen, außerhalb des Lagers", erweckt dagegen den Eindruck, als wäre die Ausgrenzung der typisch jüdische Umgang mit Aussätzigen. Das radikal Neue an Jesus soll dann das Evangelium zeigen: Jesus geht auf diese Ausgesonderten zu, heilt sie und integriert sie wieder in die Gemeinschaft. Die Kontrastierung der beiden Perikopen produziert eine dunkle Kontrastfolie, vor der Jesus als strahlendes Licht erscheinen soll.[6]

Die traditionelle Sicht christlicher Alttestamentler

Die im einzelnen sehr unterschiedlichen Lese- und Verstehensweisen des Alten Testaments in der christlichen Exegese lassen sich auf drei Grundmodelle reduzieren:

1. *Das Kontrastmodell* sieht die theologische Funktion des Alten Testaments als Kontrastfolie zur Christusbotschaft. Es zeigt das Alte Testament als „Buch des Scheiterns" (*Rudolf Bultmann*, 1884-1976), die Botschaft des Neuen Testaments dagegen als Evangelium der Gnade, der Erlösung von Sünde, der Hoffnung auf ein Reich, das nicht von dieser Welt ist, und insbesondere die Kreuzesnachfolge als die *eigentliche* biblische Gotteswahrheit.

2. Nach dem *Relativierungsmodell* ist das Alte Testament „Dienerin" des Neuen Testaments. Seine Funktion war/ist, auf die endgültige Offenbarung in Jesus Christus vorzubereiten. Es ist Verheißung, Vorausdarstellung, Vor-Bild (Typos) jener Wirklichkeit, die mit Jesus in ihrer Vollendung (Erfüllung) und Vollgestalt (Antitypos) gekommen ist. Hermeneutisch ist die typologische Methode nicht prinzipiell abzulehnen. So wird mit dem Theologumenon vom Zweiten Exodus die Rettung Israels aus der babylonischen Verbannung als erneute Aktualisierung des Ersten Exodus aus Ägypten gefeiert. Beide verhalten sich wie Typos und Antitypos. Der Antitypos hebt dabei allerdings nicht den Typos auf, sondern „lebt" von seiner Rückbindung an den Typos. Die christliche Typologie wertet aber meist den alttestamentlichen Typos ab oder macht den neutestamentlichen Antitypos zum Gegensatz.

6) Daß die von mir herausgegebene neue Kommentarreihe „Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament" dezidiert andere und neue Wege geht, belegen – so hoffe ich – die ersten vier Bände, die inzwischen vorliegen.

3. *Das Selektionsmodell* betont die Einheit der Offenbarung. Nach diesem Konzept ist das Alte Testament der Same, der mit innerer Notwendigkeit zur neutestamentlichen Blüte als dem von Gott von Anfang an einzig intendierten Ziel der Entwicklung hintreibt. Deshalb ist dann auch das Neue Testament der exklusive Maßstab für das, was in der verwirrenden Vielfalt des Alten Testaments als gottgegebene Offenbarung zu gelten hat. Was z. B. von der neutestamentlichen Christologie aus der unsystematischen Vielfalt der alttestamentlichen Heilsverheißungen nicht aufgenommen ist, ist deshalb streng genommen auch nicht geoffenbarte „Wahrheit", sondern hängt mit der geschichtlichen Bedingtheit der Offenbarung zusammen. Auch die in Gen 1 intendierte Schöpfungstheologie erschließt sich erst und *nur vollgültig* von Joh 1 her. Sogar die eigentliche Offenbarungssprache ist deshalb nicht das Hebräische des Alten Testaments, sondern das Griechische des Neuen Testaments.

Allen drei vorgestellten Modellen sind – auf jeweils unterschiedliche Weise – folgende Defizite gemeinsam:

1. Sie entsprechen keineswegs dem Selbstverständnis der Texte des Alten Testaments.
2. Sie werden der Komplexität des Alten Testaments nicht gerecht.
3. Sie atmen, gewollt oder ungewollt, den Atem der „Lehre der Verachtung", jener theologischen Judenfeindschaft, die *einer* der Auslöser des rassistischen Antisemitismus war.
4. Für eine Eigenbedeutung des Alten Testaments ist in diesen Modellen kein Platz.
5. Von einer theologischen Würde oder gar einer *jüdischen* Leseweise der Bibel Israels ist nicht einmal im Ansatz die Rede.

Notwendige Umkehr

Als Papst Johannes Paul II. am 17. November 1980 in Mainz die Juden das „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes" nannte, beendete er damit die alte kirchliche Lehrtradition von Israel als dem verworfenen Gottesvolk. Er tat dies in Anlehnung an Röm 9-11 (vgl. besonders Röm 11,29 „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt") und in Anknüpfung an die am 28. Oktober 1965 vom Zweiten Vatikanum verabschiedete Erklärung „Nostra aetate" über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Die Bedeutung des 4. Artikels dieser Erklärung sah der Papst bei seinem historischen Besuch der Synagoge in Rom

am 13. April 1986 darin, daß „mit diesem kurzen, aber prägnanten Abschnitt die entscheidende Wende im Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum und zu den einzelnen Juden eingetreten" ist. *„Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas Äußerliches, sondern gehört in gewisser Weise zum Inneren unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder."* Damit steht die Kirche in ihrem Verhältnis zum Judentum vor einem theologischen Neuanfang. Die „Wiederentdeckung" der bleibenden theologischen Würde Israels fordert auf vielen Feldern unserer Theologie und unseres kirchlichen Lebens einen gewaltigen Perspektivenwechsel, gerade auch im Umgang mit jenen Heiligen Schriften, die wir als Bibel mit den Juden gemeinsam haben.

Die grundlegende Bedeutung des Alten Testaments für das Christentum

Den Erstadressaten der neutestamentlichen Texte waren die „Schriften" Israels offensichtlich so vertraut, daß die Verfasser damit intensiv und kreativ umgehen konnten. Die „Schrift" war die dominierende Sprach- und Bildwelt der Verfasser *und* der Adressaten der Briefe der Apostel, der Evangelien und der Johannesapokalypse. Viele christliche Theologen sehen die Selbstverständlichkeit, in der das Urchristentum mit „den Schriften" Israels lebte, als Argument für die These, daß das Christentum sich damit an die Stelle des Judentums setzen wollte. Das gelte vor allem für die sogenannten „Erfüllungszitate" (z. B. Mt 26,56: „Dies alles ist geschehen, damit die Schriften der Propheten erfüllt würden"), an denen deutlich werde, daß die Christen sich aus dem Judentum verabschiedet hätten, weil die Juden diese „Erfüllung" nicht annehmen. Dies ist ein „dogmatisches" Vorurteil, das letztlich in dem Axiom wurzelt, daß *erst* und *nur* im Christentum *eigentlich* offenbar werde, was der Sinn und das Ziel der Geschichte Gottes mit den Menschen und mit der ganzen Schöpfung sei. Das war freilich nicht die Meinung der frühen Kirche. Die im Neuen Testament enthaltenen Schriften sind keineswegs in der Absicht entstanden, als „neue" Heilige Schrift an die Stelle der „alten" jüdischen „Schriften" zu treten. Gewiß waren ab der Mitte des 1. Jahrhunderts eigene Schriften des Urchristentums verfaßt worden. Diese Schriften hatten für die jeweiligen Gemeinden, an die sie gerichtet waren, hohe Bedeutung, aber sie hatten in der Liturgie nicht den gleichen theologischen Stellenwert wie die Bibel Israels.

Ab der Mitte des 2. Jh. fingen christliche Gemeinden an, im Urchristentum entstandene Schriften zu *sammeln* als Zeugnisse des neuen Handelns des Gottes Israels an und in Jesus von Nazaret. Da diese Zeugnisse in großem Ausmaß die Bibel Israels aufnahmen, sie wörtlich zitierten, auf sie kunstvoll anspielten, mit Einzelmotiven größere Zusammenhänge der Bibel Israels einspielten, blieb die Bibel Israels einerseits als geistige und sprachliche Welt des Christentums in diesem lebendig. Andererseits führte der Trennungsprozeß zur Infragestellung der theologischen Relevanz der Bibel Israels für das Christentum und zunehmend auch zur Distanzierung zumindest von Teilen dieser Bibel.

Die Diskussion, inwieweit das jüdische Erbe in Gestalt der Bibel Israels für das inzwischen sich als eigene Größe begreifende Christentum noch notwendig oder förderlich sei, wurde um 140 n. Chr. von Markion, einem einflußreichen Gemeindemitglied in Rom, vorangetrieben. Markion war ein radikaler Theologe in der Tradition der paulinischen Theologie. Ausgehend vom Galaterbrief verabsolutierte er nicht nur den Gegensatz von Gesetz und Evangelium, sondern konstruierte von diesem her einen absoluten Gegensatz zwischen der Bibel Israels und der Predigt Jesu, zwischen dem Gott Israels und dem Gott Jesu. Daß Markion von diesem Ansatz her die Bibel Israels als inakzeptables Dokument einer nach Christus überholten Religion betrachtete, war konsequent. Sein theologischer Bannstrahl traf deshalb die auf die Bibel Israels rekurrierenden Evangelien nach Matthäus, Markus und Johannes. Nach Streichung aller biblischen Zitate verblieben nur das Lukasevangelium und zehn „entjudaisierte" Paulusbriefe (Röm, 1 und 2 Kor, Gal, Eph, Phil, Kol, 1 und 2 Thess, Phlm).

Weitreichende Entscheidung der Alten Kirche

Dieser kühne Vorstoß Markions zwang die junge Kirche, den Kanon der für das Christentum verbindlichen und notwendigen Heiligen Schriften in doppelter Hinsicht zu klären: Zum einen wurden die Schriften der Christusverkündigung zu einer verbindlichen Sammlung zusammengestellt, und zum anderen mußte über das Verhältnis dieser neuen Sammlung zur bisher als Heilige Schrift des Christentums geltenden Bibel Israels entschieden werden. Das Endergebnis dieses Entscheidungsprozesses ist die *eine* Bibel aus den zwei Teilen, die wir traditionell Altes und Neues Testament nennen. Um sich die Tragweite dieser Entscheidung klar zu machen, kann man sich vorstellen, welche anderen Entscheidungsmöglichkeiten zumindest auch *denkbar* gewesen wären:

1. Die Kirche hätte das Neue Testament zu ihrer nunmehr alleinigen Heiligen Schrift erklären und das Alte Testament aus seinem „Offenbarungsdienst" entlassen können.
2. Sie hätte aus den Schriften Israels eine christlich strukturierte Auswahlbibel zusammenstellen können, oder man hätte das Alte Testament christologisch und ekklesiologisch als ein wirklich „christliches" Buch redigieren können.
3. Schließlich wäre eine ausdrückliche Relativierung denkbar gewesen, die das Alte Testament hinter das Neue Testament gestellt hätte.

Die Alte Kirche hat jedoch keinen dieser Wege beschritten. Statt dessen traf sie zwei wichtige Entscheidungen, deren Bedeutung für unseren Umgang mit dem Alten Testament wir erst in den letzten Jahren neu zu begreifen beginnen:

1. Die Kirche behielt *alle* Schriften der Bibel Israels in ihrem jüdischen Umfang und Wortlaut bei.
2. Sie stellte die „neuen" Schriften nicht *vor*, sondern *hinter* die Bibel Israels.

In der so entstandenen *zwei-einen* christlichen Bibel steht die „Bibel Israels" nicht nur deshalb an erster Stelle, weil sie früher entstanden ist, sondern weil sie das Fundament ist, auf dem der zweite Teil ruht, *und* weil sie der Auslegungshorizont des zweiten Teils ist, gemäß dem hermeneutischen Programm: Das Neue Testament ist im Licht des Alten Testaments zu lesen. Und umgekehrt gilt: Vom Neuen Testament fällt neues Licht auf das Alte Testament *zurück*. Beide Teile legen sich gegenseitig aus – freilich unter der Voraussetzung, daß beide Teile sich auch zunächst einmal *selbst* aussprechen mit ihrer jeweils spezifischen Botschaft. Das Alte Testament hat ein Eigenwort mit Eigenwert, das *als solches* gehört werden will.

Neue Bezeichnung: Erstes Testament?

Wenn die Bezeichnung *alt*[7] daran erinnert, daß es das Neue Testament nicht ohne das Alte Testament gibt, kann man sie als legitimen Appell an die fundamentale Wahrheit hören, daß die christliche Bibel aus zwei in unterschiedlichen Kontexten entstandenen Teilen besteht, deren Gemeinsamkeit

7) Die Bezeichnung „alt" entspricht weder dem Selbstverständnis des Alten Testaments noch ist sie dem jüdischen Verständnis dieser Schriften angemessen. Wie die Rezeptionsgeschichte im Christentum zeigt, war sie der Auslöser von Mißverständnissen und von fatalen Antijudaismen. Deshalb müßte sie immer in Anführungszeichen gesetzt oder durch eine andere Bezeichnung – wie etwa „Erstes Testament" – ersetzt oder zumindest ergänzt werden.

und Differenz zugleich festgehalten werden muß. Das Wortpaar *alt – neu* ist dann nicht als Opposition, sondern als *Korrelation* gemeint. Die Bezeichnung *Erstes Testament* hat dagegen mehrere Vorzüge:

1. Sie vermeidet die traditionelle Abwertung, die sich assoziativ und faktisch mit der Bezeichnung „Altes Testament" verbunden hat.
2. Sie gibt den historischen Sachverhalt korrekt wieder, daß es als „erstes" entstanden ist, und daß es die erste Bibel der jungen Kirche war.
3. Sie formuliert theologisch richtig: „Erstes Testament" bezeugt jenen „ewigen" Bund, den Gott mit Israel als seinem „erstgeborenen" Sohn (vgl. Ex 4,22; Hos 11,1) geschlossen hat, als „Anfang" jener großen „Bundesbewegung", in die der Gott Israels auch die Völkerwelt hinein nehmen will.
4. Als *Erstes Testament* weist es hin auf das *Zweite Testament*. So wie letzteres nicht ohne ersteres sein kann, erinnert auch die christliche Bezeichnung *Erstes Testament* daran, daß es in sich keine vollständige christliche Bibel ist.

Gemeinsame Bibel von Juden und Christen

Die Diskussion um die Bezeichnung *Altes Testament* ist kein bloßer Streit um Worte. Sie hängt mit dem schwierigen *Sachproblem* zusammen, ob mit der Bezeichnung *Altes Testament* eine jahrhundertelange christliche Abwertung dieses Teils der *christlichen* Bibel mittransportiert und gefördert wurde, mehr noch, ob mit seiner „naiven" oder „aggressiven" Beibehaltung nicht auch ein theologisches Urteil über das Judentum verbunden war. Kritiker der Bezeichnung *Erstes Testament* sehen darin eine überzogene Aufwertung des Judentums. Für sie soll das Alte Testament eben nur sagen dürfen, was ihm das Neue Testament zu sagen erlaubt. Sie können nicht akzeptieren, daß dieser Teil unserer Bibel, insofern er *zuallererst* Jüdische Bibel und *danach* Heilige Schrift der Christen ist, zwei unterschiedliche *gottgewollte* Leseweisen hat.

Die grundsätzliche Offenheit der Bibel Israels für eine jüdische und für eine christliche Leseweise hängt zum einen mit der theologischen Besonderheit dieser Texte zusammen. Zum anderen wird diese Offenheit dadurch konstituiert, daß die Texte in unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften rezipiert werden, zu denen ein und derselbe Gott auf unterschiedliche Weise in diesen Texten spricht.[8]

8) Die These wurde erstmals so formuliert von Klaus Koch, *Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum*, in: JBTh 6(1991)215-242.

Bei der Diskussion um die *heute* angemessene Bezeichnung des ersten Teils der christlichen Bibel geht es vor allem *auch* um die Frage, ob wir *nach Auschwitz* unser „Altes Testament" noch weiterhin so lesen können, daß wir die Juden, die Erstadressaten dieser Gottesworte, dabei einfach ausblenden. Es geht auch darum, ob wir sogar die alten antijüdischen Klischees weiter überliefern, als wäre die jahrhundertelange theologische Judenfeindschaft des Christentums nicht *eine* der Wurzeln des Judenhasses und des Antisemitismus.
Als Konsequenz ergibt sich, daß wir als Kirche diese Texte nicht mehr mit dem Pathos christlicher Überheblichkeit gegenüber dem Judentum lesen und auslegen oder sie als Fundgrube von Negativ-Klischees nützen, um unsere christliche Theologie zu profilieren.

Wie ist das Erste Testament heute „neu" zu lesen?

Die Kirche muß die Texte des Ersten Testaments als Bibel Israels lesen, d. h. als *Gottesbotschaft an und über das jüdische Volk*, als *judaica veritas*, als Wahrheit über Israel. Daß *alles* zu unserer Belehrung geschrieben ist (Röm 15,4), heißt ja nicht, daß alles *über uns* geschrieben ist. Wir müssen lernen, diese Heilige Schrift als Gottesbotschaft über die Liebe Gottes *zu Israel* zu hören, als „Gottesgeschichte", d. h. als Zeugnis über jenen Gott, der auf *vielerlei Weise* geredet und gehandelt hat. Wir müssen sie nicht nur als Gottes Wort über das „alttestamentliche" Israel hören, sondern auch über das „nachbiblische" Israel *und* über unser Verhältnis zu diesem Israel. So können wir lernen, die Mißverständnisse und die Verzerrungen zu überwinden, die eine falsche christliche Theologie jahrhundertelang über das Judentum verbreitet hat. Wir entdecken, daß der Gott des Alten Testaments ein Gott der Güte und der Barmherzigkeit ist, daß die Tora Israels nicht ein unfrei machendes „Gesetz", sondern eine beglückende Wegweisung ist und daß die Geschichte Gottes mit Israel hinzielt auf das alle Völker in Frieden zusammenführende Gottesreich. Wir sollen das Erste Testament als unser großes Gottesbuch lesen, das eine Gottesbotschaft enthält, die im Neuen Testament *nicht* oder *nicht so* enthalten ist. Das Erste Testament ist in der Tat eine notwendige Ergänzung zum Zweiten Testament. In mancher Hinsicht weist es ihm gegenüber sogar ein Plus auf. Während das Zweite Testament in der Gestalt Jesu Christi sozusagen die Idealgestalt erlösten Lebens und Sterbens verkündet, konfrontiert das Erste Testament stärker mit der Realität des Durchschnittsalltags.

Der Gesprächsbeitrag des Ersten Testaments

Ohne die eindrucksvollen Gottesbegegnungserzählungen des Pentateuchs und der sogenannten Geschichtsbücher, ohne das leidenschaftliche Beten zu Gott, wie dies in den Psalmen und im Buch Ijob geschieht, ohne die Zweifel an Gott im Stil des Kohelet, aber auch ohne die prophetische Rede von Gott, der nicht neutral bleiben kann, wenn die Lebens- und Freiheitsrechte seines Volkes bedroht sind, ohne die *Theo-Logie* des Ersten Testaments wird die neutestamentliche *Christo-Logie* grund- und geschichtslos. Daß der biblische Gott ein lebendiger Gott ist, ist das Grundaxiom, mit dessen Konkretheit uns das Erste Testament viel plastischer konfrontiert als das Zweite Testament. Wie sähen eine christliche Schöpfungstheologie und eine kosmische Eschatologie aus, wenn es das Erste Testament nicht gäbe? Das Erste Testament ist gewissermaßen das „monotheistische Gewissen" des Christentums. Das Erste Testament ist auch ein heilsamer Stachel gegen die in der Christenheit immer wieder durchschlagende Versuchung, Erlösung und Heil in die individuelle Seele oder ins Jenseits zu verlagern. Es schärft ein Verständnis von Heil ein, das den Zusammenhang mit erfahrbaren Veränderungen in der gesellschaftlichen und politischen Wirklichkeit zur unverzichtbaren Voraussetzung hat. Erlösung ist „alttestamentlich niemals anders denn als ein Geschehen vorstellbar, das zutiefst in die soziale Lebenswelt der menschlichen Gesellschaft eingreift und *dort* in seiner messianischen Qualität überprüfbar bleibt".[9]

Die Botschaft vom Kommen des Gottesreichs läßt sich vom Ersten Testament her weder auf den inneren Seelenfrieden noch auf eine nur im Glauben wahrnehmbare Realität reduzieren. Die großen Gottesverheißungen halten die Geschichte offen – für ihre Vollendung durch Gott. „Gerade dem Christen, der sich [...] angewöhnt hat, sein Heil und seine Erlösung [...] jenseits der konkreten menschlichen Gemeinschaft zu denken, mutet die Tora erhebliche Umstellungen zu. Das Interesse der Tora gilt Steuern, sozialer Fürsorge, kommunaler Organisation, dem Erbrecht, den Verbrechen, der Autorität und den Verfahrensweisen vor Gericht. Man stößt auf Verordnungen über Vogelnester, gerechtes Wiegen, Infektionskrankheiten und auf das Verbot, die Bäume des besiegten Feindes zu fällen (Dtn 20,19-20). Mit allem Nachdruck wird der Jude aufgerufen, auf dem sozialen Umfeld heilend und verbessernd tätig zu werden."[10]

9) Karl Müller, *Biblische Begriffe in jüdischer Sicht*, in: CiG 36(1984)423.
10) Karl Müller (Anm. 9), 431.

Wenn das Deuteronomium mehrfach einschärft, daß zu den Opfermahlzeiten Fremde, Arme, Witwen und Waisen geladen werden sollen, dann ist dies theologisch begründet: Liturgische Gemeinschaft mit Gott gibt es nur dort, wo soziale Gemeinschaft konkret gestiftet und erfahren wird. *Ein* solcher Anlaß waren die Schlachtopfer am örtlichen Heiligtum und später am Jerusalemer Tempel, wobei ein Teil als Brandopfer galt, der größere Teil aber in der gemeinsamen Opfermahlzeit verzehrt wurde. Den Armen bot das Schlachtopfer die Möglichkeit, in den Genuß von Fleisch zu kommen und dabei sehr konkret zu erleben, daß der biblische Gott ein „Geber" von Fest und Freude sein will. Die „symbolische" Mahlgemeinschaft bei der christlichen Eucharistiefeier wirkt als „stilisierter" Nachklang dieser Botschaft. „Politisch" wird das Erste Testament vor allem in jenen Passagen, in denen es die Ambivalenz und die strukturelle Gefährlichkeit der politischen Institutionen aufdeckt und bekämpft.
Wer in den vielfältigen Situationen des Alltags, in den konkreten Beziehungs- und Erlebnisfeldern, in denen sich Menschsein verwirklicht, Orientierung und Hilfe sucht, der wird zumeist auf den ersten Teil der Bibel zurückgreifen müssen. Dort trifft er auf Menschen, die in Leid und Schuld, in Freude und Todesangst, in Wissensdurst und in Skepsis, in ihrer täglichen Arbeit, in der Freude der sexuellen Liebe, im Feiern üppiger Feste, aber auch unter der Last von Gewalt und Feindschaft, von Zweifel und Versagen ihr Leben von Gott her und auf ihn hin leben wollen.

Einübung christlich-jüdischer Weggemeinschaft

Das Erste Testament zwingt die Kirche nicht nur, ein für allemal allen Versuchungen zu einem triumphalistischen Absolutheitsanspruch zu widersagen. Es konfrontiert sie auch beharrlich mit der Erinnerung, daß sie als Kirche Jesu Christi nicht am Ziel, sondern auf dem Wege ist – zusammengebunden in einer messianischen Weggemeinschaft mit den Juden. Gerade das ernsthafte Hinhören auf die sogenannten messianischen Texte des Ersten Testaments sollte die Christen einerseits dafür wach halten, daß die Verheißungen Gottes *noch nicht* erfüllt sind. Andererseits sollte das Hören auf das Erste Testament das *Nein* der Juden zu Jesus als dem Messias verständlich machen, wenn diese, nicht zuletzt aus der Differenz zwischen den messianischen Texten der Jüdischen Bibel und der von den Christen mit Jesus verbundenen messianischen Wirklichkeit, die Messiasfrage meinen offen halten zu müssen – um des Gottesreiches willen!

Die Juden – Unsere älteren Geschwister im Bund Gottes

Wilhelm Breuning*

Mit „Kehrt um und glaubt an das Evangelium" (Mk 1,15), faßt der Evangelist Markus Jesu Anruf an die Menschen zusammen. Jesus brauchte den Inhalt dessen, was Umkehr meint, nicht neu zu erfinden. Umkehr ist ein Schlüsselwort der prophetischen, aber auch der neutestamentlichen Schriften. „Umkehr ist Heimkehr zu einem Heil, das Menschen nicht herstellen und beanspruchen können."[1]

Wenn wir von der Umkehr im Verhältnis von Christen zu Juden sprechen, soll uns ein Blick in die gemeinsame Bibel von Juden und Christen erschließen, wie sehr wir in unserer Mühe der Zuwendung Gottes bedürfen. „Kehrt um zu mir, dann kehre ich um zu euch!" (Sach 1,3). „Kehre uns, Herr, dir zu, dann können wir uns zu dir bekehren" (Klgl 5,21). Papst Johannes Paul II. hat 1986 bei seinem Besuch der Synagoge in Rom die Juden angesprochen mit den Worten: *„Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas Äußerliches, sondern gehört in gewisser Weise zum Inneren unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder."*[2] Daß dies ehrlich gesprochen war und angenommen wurde, empfinde ich als Wunder im spezifisch biblischen Sinn. Mußte nicht die christliche Seite fürchten, aufdringlich zu wirken, wenn sie die bisher „Ungeliebten und Mißachteten" als „Brüder" umarmt? Oder hat sich hier tatsächlich Umkehr im biblischen Sinn ereignet?

* Prof. em. Dr. Wilhelm Breuning, o. Prof. für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Bonn. Zahlreiche Veröffentlichungen über geschichtlich-dogmatische und jüdisch-christliche Themen: „Ein christlich-jüdisches Gespräch" (1982), „Die hypostatische Union in der Theologie", „Gemeinschaft mit Gott in Jesu Tod und Auferweckung" etc. W. Breuning hat sich als Mitglied des Gesprächskreises Juden und Christen im Zentralrat der deutschen Katholiken (ZdK) im christlich-jüdischen Dialog in den letzten zwanzig Jahren wegweisend engagiert.

1) Helmut Merklein, *Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen*, Stuttgart 1995, 57 .

2) Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Dokumente von 1945–1985, Paderborn/München 1988, 109.

Besinnung der Kirche auf ihre Identität

In der Erläuterung der Konzilserklärung „Nostra aetate Nr. 4" war dem Papst an erster Stelle wichtig gewesen, daß die Kirche ihre ‚Bindung' zum Judentum entdeckt, indem sie sich auf ihr eigenes *Geheimnis* besinnt.
Der Text spricht an dieser Stelle nicht von der jüdischen Religion, sondern vom „Stamm Abrahams". Gott will sich selbst zunächst einmal Israel, dann der Kirche und letztlich den Menschen durch seine Herrschaft mitteilen. Die konkreten Erwählungen stehen nicht getrennt nebeneinander. Einerseits erwachsen sie auseinander, anderseits haben sie ein gemeinsames Ziel. *„So anerkennt die Kirche Christi, daß nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden."* Die Erwählung Abrahams schließt schon „alle Christgläubigen" ein. Dem Glauben nach sind sie „Söhne Abrahams". Paulus sagt in Gal 3,7 allerdings nicht unpolemisch, nur jene, die wie Abraham selbst im entscheidenden Moment glauben, seien „Abrahams Söhne".
Der nächste Gedankenschritt von Nostra aetate nimmt ein typologisches Exodusverständnis auf: Der Auszug „des erwählten Volkes aus dem Land der Knechtschaft" bilde „das Heil der Kirche geheimnisvoll" voraus. *„Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, daß sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testaments empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind"* (vgl. Röm 11,17-24).
Nostra aetate erläutert zunächst mit Paulus die Vorzüge, die Israel zuteil wurden: *„die Annahme an Sohnes Statt und die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen."* Paulus folgend hebt Nostra aetate hervor, daß Christus seiner menschlich-geschichtlichen Verwurzelung nach Jude ist. Auch sein Glauben und Beten, seine gelebte Gliedschaft in der Gemeinschaft Israels ist von seiner Zugehörigkeit zum Bundesvolk geprägt. Die Erklärung erwähnt auch Maria, die Mutter Jesu, und erinnert daran, daß die ersten an Christus Glaubenden und ihn Verkündenden samt und sonders Juden waren.
Ohne die Trennungsschritte zwischen Juden und Christen im einzelnen zu reflektieren, sagt Nostra aetate in traditionell christlicher Sicht, aber dabei eine Klage aufnehmend, die schon das Lukasevangelium Jesus in den Mund legt: *„Wie die Schrift bezeugt, hat Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt."* Bekannt ist, in welch dramatischer Spannung Paulus die

Situation erlebte. Er konnte die Geschichte nicht vorausahnen, obwohl die Hoffnung auf eine von Gott gewirkte Versöhnung heute in ganz neuer Form wieder lebendig geworden ist. Die wichtigste Einsicht des Paulus ist auch in Nostra aetate aufgenommen: *„Nichtsdestoweniger sind die Juden [...] immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich"* (vgl. Röm 11,29).

Aus diesem Gedanken heraus konnte der Papst in der römischen Synagoge sagen, die Kirche entdecke ihre Bindung an das Judentum, indem sie sich auf ihr eigenes Geheimnis besinnt. In Nostra aetate ist vorgezeichnet, daß konstitutive Elemente des Judentums auch konstitutive Elemente für das in der Kirche gelebte Christentum sind. In diesem Sinn konnte der Papst dann logisch konsequent sagen, die „jüdische Religion" gehöre „in gewisser Weise" zum *Inneren* unserer eigenen christlichen Religion.

Die Erfahrung der Geschwisterlichkeit ist ein geistlicher Vorgang, der jenes menschliche Miteinander mit einbezieht, das wir als Freundschaft und Herzlichkeit bezeichnen. Offenbar ist es dem Papst in der Synagoge von Rom und bei anderen Gelegenheiten gelungen, diese verwandtschaftliche und freundschaftliche Verbundenheit zum Ausdruck zu bringen. Dazu gehört, daß das eigene Herz mitgeht. So gerne Christen dem Papst in diesen Äußerungen zustimmen, um so dringlicher ist es, daß in der ganzen kirchlichen Gemeinschaft Umkehr wirksam wird. Nostra aetate und die Aussagen von Johannes Paul II. über Judentum und Schoa signalisieren, daß die Vergangenheit nicht ad acta gelegt werden kann, sondern Umkehr als bleibende Aufgabe fordern. Dazu ist aber für die Kirche als Gemeinschaft von Gläubigen noch einiges zu bedenken und nachzuholen.

Es klingt merkwürdig unterkühlt oder auch verschleiernd, wenn es in Nostra aetate heißt: *„Im Bewußtsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt 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 und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben."*

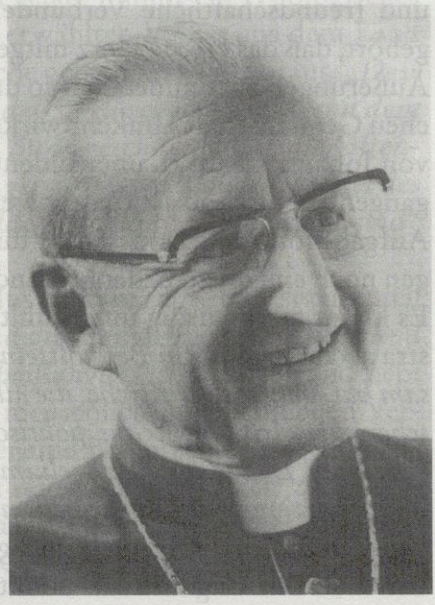
Um die Erklärung nicht als unmittelbares Eingreifen in die damalige politische Lage (1965) mißdeuten zu lassen, wurden politische Gründe ausgeschlossen. Die Erklärung will einzig und allein zum Ausdruck bringen, daß das Verhältnis von Juden und Christen sich von Gottes Offenbarung her bestimmen läßt, der Juden und Christen in seiner Heilsgeschichte miteinander verbunden hat.

Besonderheit der Beziehungen der Kirche zu den Juden

Ursprünglich sollte auf dem Konzil eine eigene Erklärung zum Judentum verabschiedet werden. Im Gefolge der zum Teil wenig erfreulichen Auseinandersetzungen kam es zur Verknüpfung mit dem Thema „nichtchristliche Religionen". Diese Einbeziehung, die zunächst Wogen glätten und das Thema gegenüber offenen und versteckten Widerständen retten wollte, hatte den Endeffekt, daß das Judentum um so profilierter hervortrat: *Das Judentum ist nicht eine Religion wie alle anderen. Es ist keine Fremdreligion.*

Während im verabschiedeten Text das Judentum eher in sachlicher Hinsicht vor Augen steht, ließen eine Reihe von Stimmen aus den Konzilsdebatten menschlich-herzliche und zugleich spirituell tiefreichende Schwingungen erkennen. So hatte z. B. der Kardinal von Bologna, *Giacomo Lercaro* (1891-1976), geäußert: *„In den Augen der Kirche hat das jüdische Volk eine im Übernatürlichen verankerte Würde und ebensolchen Wert, nicht nur in der Vergangenheit, in der Anfangszeit der Kirche, sondern auch in der Gegenwart, und zwar im Hinblick auf die wesentlichen und göttlichsten Elemente ihres täglichen Lebens."*[3]

Ein weiteres Beispiel für den inneren und äußeren Aufbruch in der Wahrnehmung des Judentums bot der Beitrag des Bischofs von Straßburg, *Léon A. Elchinger* (1908-1998), mit den präzisen Fragen: „Was bedeuten Juden von heute für die Christen unserer Zeit? Was bedeutet unsere Erklärung für die Juden unserer Zeit?" Er bekannte, daß er im Gespräch mit Juden in der nach dem Krieg erbauten Friedenssynagoge in Straßburg „von manchen dieser Juden zu einer besseren Erkenntnis und lebendigeren Liebe für die Väter des Ersten Bundes angeregt worden" sei.[4] „Die Juden erwarten [...] ein feierliches Wort der Gerechtigkeit."



Bischof Léon A. Elchinger.

3) Johannes M. Oesterreicher, *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Kommentierende Einleitung*, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil II, Herder, Freiburg 1967, 406-478, zit. 444.

4) J. M. Oesterreicher (Anm. 3), 445.

Bischof Elchinger sprach unumwunden von den Verbrechen, die an Juden begangen wurden: die Inquisition, Verleumdungen, Gewissensverletzungen und Zwangsbekehrungen, Mißdeutungen und Zerrbilder in der Darstellung des Judentums, die dem Geist des Neuen Testaments zuwider sind. Als Täter nannte er „Söhne der Kirche", allerdings mit einer auffallenden Verschärfung: Nicht selten wurden die Verbrechen „im Namen der Kirche" begangen. Angesichts der bis heute andauernden Diskussion ist es erstaunlich, daß damals so offen drüber gesprochen worden war. Elchinger war mit der Tatsache konfrontiert, daß die Kirche als handelndes Subjekt in der Geschichte Dinge tun kann und Wirkungen hervorgebracht hat, die ihrem Wesen widersprechen. „Warum können wir nicht aus dem Evangelium jene Großherzigkeit schöpfen, um [...] für so viele und so große Ungerechtigkeiten um Verzeihung zu bitten?"[5]
Entsprechend den Bestrebungen des Konzils haben in Nostra aetate zwei der für die Juden unumgänglichen Forderungen ihren Abschluß gefunden:

1. Das jüdische Volk kann nicht des Gottesmordes bezichtigt werden:
Dies wird der Sache nach ausdrücklich betont. Die Formulierung hätte jedoch die Ungerechtigkeit der Beschuldigung deutlicher hervorheben und mehr Sensibilität dafür erkennen lassen können, daß die Bezichtigung des Gottesmordes unermeßliches Leid über die Juden gebracht hat. Kardinal Joseph E. Ritter (St. Louis) brachte eine in der Erlösungslehre der Kirche vertraute Überzeugung hinsichtlich der Schuldfrage am Tod Christi in Erinnerung: „Alle diese [Untaten] gehen in Wirklichkeit zu Lasten aller sündigen Menschen und besonders der der Sünde verfallenen Christen. Der Katechismus des Tridentinischen Konzils gedenkt dieser Wahrheit ohne Schönfärberei: Die Schuld an der Kreuzigung ‚trifft vorzüglich jene, die wiederholt in die Sünde zurückfallen'."[6]

2. Die Juden dürfen nicht als „von Gott verworfen oder verflucht" dargestellt werden:
Der Vorwurf bezog seine Nahrung aus der kollektiven Beschuldigung des Ungehorsams gegen das Evangelium. Nostra aetate hat in diesem Punkt die Theologie des Römerbriefes aufgenommen. Paulus argumentiert in den schon eingetretenen Spannungen zwischen Juden und Christen mit aller Entschiedenheit, daß Israel um der Väter willen erwählt und geliebt bleibt. Die Forderung des Eingeständnisses unseres Fehlverhaltens muß aber erfüllt werden, ehe es zu einer Versöhnung kommen kann.

5) J. M. Oesterreicher (Anm. 3), 445. 6) J. M. Oesterreicher (Anm. 3), 441.

Unser gemeinsames Erbe

Die Entdeckung der Gemeinschaftlichkeit vor dem Angesicht Gottes und die geistliche Verwandtschaft aufgrund des gemeinsamen Erbes sind bedeutende Erkenntnisse der Kirche. Juden und Christen hören aus der Schrift Gottes Wort. In der frühen christlichen Tradition wurde dem Volk des Ersten Bundes das Besitzrecht auf seine Geschichte und damit die Gemeinschaft mit Gott und die Hoffnung auf die Erfüllung der Verheißungen aberkannt. Die erneute Anerkennung seines Erbes stellt somit kein großmütiges christliches Zugeständnis dar. „Ihr seid unsere *älteren* Brüder", sagt der Papst zu Recht. Wenn wir Christen glauben, daß Gott uns am Erbe des Bundesvolkes Anteil gegeben hat, so kann das nach der unseligen Enterbungstheorie nur mit dem Wunsch geschehen, daß die Nachkommen des Bundesvolkes dem zustimmen können, weil sie bei uns den biblischen Monotheismus „Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig" (Dtn 6,4) und die Maßgeblichkeit des Gotteswillens finden, wie ihn das Gesetz des Sinai zur Geltung bringt. Wir kommen als Bittsteller, und wir danken für die Gelegenheiten, wo Juden diese Geschwisterlichkeit wahrnehmen.

Im Herbst 1980 sagte Johannes Paul II. in seiner Ansprache vor dem Zentralrat der Juden und der Rabbinerkonferenz in Mainz, die eigentliche und zentrale Dimension unseres Dialogs ist *„die Begegnung zwischen den heutigen christlichen Kirchen und dem heutigen Volk des mit Mose geschlossenen Bundes"*.[7] Damals schien es, als ob der Papst eine neue Tür aufgestoßen hätte. Er sprach aber nur aus, was in der Konzilsaula schon eindringlich gesagt worden war. So beschämend und bedrückend es auch ist, daß das Leiden des jüdischen Volkes vielen von uns erst nachträglich die Augen geöffnet hat, um so dankbarer sind wir, daß Juden und Christen noch nie so intensiv über ihr religiöses Verhalten in der Erfüllung des Willens Gottes miteinander reden konnten. Die Geschichte, für die der Name Auschwitz steht, ist im bedrängendsten Sinn „unsagbar". Deshalb ist es wichtig, daß dort, wo wir vor Gottes Angesicht miteinander sprechen, unsere Gespräche aus dem Glauben der Wirklichkeit standhalten. Für Juden liegt hier angesichts des christlichen Verhaltens die größere Zumutung.

Ein Wandel in den Auffassungen über das Judentum hat zweifelsohne auch in der Breite des Kirchenvolkes stattgefunden. Allzu oft handelt es sich aber um Erkenntnisse, die nur die intellektuelle Ebene berühren. Die inzwischen zahlreichen offiziellen Dokumente beschwören zu Recht die Notwendig-

7) R. Rendtorff/H. H. Henrix (Anm. 2), 76.

keit des gegenseitigen Kennenlernens. Auch dazu gibt es ein reiches Angebot von Hilfsmitteln in kirchlichen Verlautbarungen. In der theologischen Arbeit spielt die Begegnung von Juden und Christen eine zentrale Rolle. Vieles hat sich da geändert! Im *Freiburger Rundbrief* findet man breite Information über die jeweiligen Entwicklungen auf diesem Gebiet.

Ein Bund – ein Volk?

Die Werke Gottes, an die wir in der einen Heilsgeschichte glauben, sind der Grund, daß wir uns als Geschwister anreden dürfen. Gott hat *ein* Volk zu seinem Volk erwählt, damit es ein Segen für alle Völker werde (Gen 12,1-4). Die Hoffnung der Völker besteht darin, Anteil zu erhalten an der Berufung des einen Volkes durch den Schöpfer des Himmels und der Erde, der sich als der gegenwärtige und kommende Gott ins Leben hinein schenkt.
Die Bibel berichtet von mehreren Bundesschlüssen. Das Volk kann zwar den Bund brechen, Gott aber bleibt dem Bund treu. Wenn er einen neuen Bund schenkt, verwirklicht er den Bund, den er von allem Anfang an auf den Weg gebracht hat. Unser christliches Bekenntnis zu Jesus als Realität des Neuen Bundes schließt Israel nicht aus dem einen Bund Gottes aus. Die Französische Bischofskonferenz hat dies prägnant auf einen Nenner gebracht:[8]
a) „Das jüdische Volk ist sich bewußt, infolge seiner besonderen Berufung eine universale Sendung unter den Völkern erhalten zu haben. Die Kirche vertritt ihrerseits die Meinung, daß der Platz ihrer eigenen Sendung innerhalb dieses universalen Heilsvorhabens ist.
b) 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 es der Apostel Paulus sagt, gegenseitiger ‚Eifersucht' im Hinblick auf die Einheit (Röm 11,14; vgl. Dtn 32,21)."
Das Thema „Judenmission" ist immer wieder Gegenstand eindringlichen Fragens von jüdischer Seite. Kein Zweifel, daß der Begriff der „Mission" für Juden mit den schlimmsten geschichtlichen Erfahrungen verbunden ist. Kein Zweifel auch, daß Juden nicht zum einen wahren Gott bekehrt werden

8) Französische Bischofskonferenz, *Die Haltung der Christen gegenüber dem Judentum*, Pastorale Handreichungen, vom 16. April 1973, in: Rendtorff/Henrix (Anm. 2), 149-156, hier 155.

müssen. Im Gesprächskreis Christen und Juden waren wir uns bewußt, daß Christus, wie wir ihn verkündigen, in der konkreten Belastung durch die Geschichte kein Thema für eine Bekehrungspredigt sein konnte. Es waren Juden, die uns in der Situation unseres Verstummens den Mut zusprachen, unser Wort über Christus als Zeugnis zu verstehen. Unsere Gespräche resultierten in dem Gedanken: „Die gegenseitige Wertschätzung des je anderen Weges geht also untrennbar ineins mit erheblichen Divergenzen in der Einstellung zu Jesus, ob er der Messias Gottes sei. Dies nötigt aber weder Juden noch Christen, die fundamentale inhaltliche Klammer des einen rufenden Gotteswillens aufzulösen. Von daher ist es Juden und Christen grundsätzlich verwehrt, den anderen zur Untreue gegenüber den an ihn ergangenen Ruf Gottes bewegen zu wollen."[9]

Irritationen und Erwartungen

Die Hinwendung zu den Juden verläuft begreiflicherweise nicht ohne Irritationen. Daß auch kirchliche Äußerungen kritisch hinterfragt werden, ist eher ein Zeichen für die Ernsthaftigkeit des Gesprächs. Die offizielle Anerkennung des Staates Israel und die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit dem Vatikan schloß zunächst eine Lücke im politischen Raum, hatte aber auch für die Begegnung im religiösen Bereich Bedeutung.

In der Person der als Jüdin geborenen und in Auschwitz ermordeten Edith Stein sahen manche katholische Christen ein Symbol für eine Teilnahme an den Leiden des jüdischen Volkes. Der Annahme, wonach der Wandel der christlichen Einstellung den vorher mißachteten Juden gegenüber eine Gemeinsamkeit gestiftet habe, die bis in das Schicksal der Schoa hineinreicht, mangelt es an Verständnis für die Empfindungen der jüdischen Seite. Freilich gehört zur persönlichen Würdigung von Edith Stein, daß sie die Schicksalsgemeinschaft mit ihrem Volk bewußt bejaht hat. Die christliche Seite kann daraus lernen, daß, wer auf den anderen zugehen möchte, auch lernen muß, vom anderen her zu denken. Wenn die katholische Kirche Edith Stein als Heilige verehrt, bedarf es des einfühlenden Verständnisses, daß sie für die jüdische Seite keine Identifikationsfigur ist.

Die schmerzlichen Ereignisse um die Kreuze in Auschwitz stellten ebenfalls die Beziehungen auf die Probe, wie weit die Herzen wirklich für einander

9) Gesprächskreis „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Arbeitspapier *Theologische Schwerpunkte des christlich-jüdischen Gesprächs*, 8. Mai 1979, in: Rendtorff/Henrix (Anm. 2), 257.

geöffnet waren. Wenn es auf der äußeren Ebene manchmal wie ein Kampf um Besitzansprüche aussah, klaffte in der tieferen Schicht noch einmal die Wunde auf, daß keiner den Blick auf Auschwitz vermeiden kann. Wir können keine Sinndeutung vermitteln, die dem andern helfen könnte. Es wird bei der Bitte bleiben, dennoch nicht auseinander zu gehen.

Reden von Schuld, Leid und Versöhnung

Im Gesprächskreis „Juden und Christen" haben wir uns nach über eineinhalb Jahrzehnten als geistliche Gemeinschaft erfahren. Doch schon ein kleiner Anlaß drohte den Kreis auseinander zu sprengen. Es war der Staatsbesuch des amerikanischen Präsidenten 1985. In sein Programm war der Soldatenfriedhof Bitburg aufgenommen, auf dem amerikanische und deutsche Kriegsopfer, aber auch SS-Angehörige beerdigt sind. Die Kontroverse war hoch emotional. Der rettende Gedanke war: Was sagt denn unsere jeweilige Glaubenspraxis über den Vorgang von Bekehrung und Aussöhnung?
Ehe Juden und Christen „wir" sagen können, müssen Christen und Juden vieles selbst einmal klären, damit sie als Gemeinschaft sprechen können. Können heutige Juden für die Ermordeten sprechen? Wenn sie sich scheuen zu sagen, „Wir vergeben", sind es die Toten, die die Lebenden hindern, in ihrem Namen etwas auszusprechen, das an das Leid der Opfer nicht herankommt. Die Unfähigkeit, von Vergebung zu sprechen, heißt aber keineswegs, in Feindschaft und Haß zu verharren. Die Tradition der alttestamentlichen Gottesoffenbarung und die Liebe zu Gott weisen die heutigen Glieder des Volkes Israel auf einen Weg der Aussöhnung. Unter uns Christen muß dagegen jeder einzelne nach seiner eigenen Schuld befragt werden. Dennoch sind gerade diejenigen, die persönlich nicht am Unrecht beteiligt waren, nach dem Gesetz Christi nicht von der Verantwortung ihrer Gemeinschaft gegenüber entbunden. Bereitschaft zur Mithaftung gehört zu Buße und Umkehr einer Gemeinschaft.

Schuldbekenntnis, Versöhnung und Vergebung

Das Konzil und die nachfolgende Entwicklung bilden also keinen Schlußstrich. Zum neuen Anfang gehört ein tiefes Eindringen in die Geschichte, auch in die Last einer Schuldgeschichte. Es war das Leid des jüdischen

Volkes, das zur Umkehr bewegte und die christliche Verantwortung klarer in den Blick treten ließ. Es besteht kein Zweifel, daß der Papst diese Hypothek immer vor Augen hatte. Dennoch erfüllte das vatikanische Dokument „Wir erinnern uns. Nachdenken über die Schoa" von 1998 nicht die hohen Erwartungen. Das Dokument beklagt zwar konkretes Handeln von Christen, das nicht dem entsprach, „wie man es von einem Jünger Christi hätte erwarten können", aber mit der irritierenden Unterscheidung zwischen der „christlichen Welt" und „der Kirche als solcher".[10] Wie unbefangen hatte dagegen Bischof Elchinger vom Unrecht gesprochen, das Juden auch im Namen der Kirche, wenn auch gegen deren Sinn, zugefügt wurde.

Im Schuldbekenntnis des Papstes vom 12. März 2000[11] bittet die Kirche um Vergebung für das Unrecht, das *ihre* Glieder gegen Gott, den Glauben und das Evangelium begangen haben. Als Kirche verleugnet sie nicht, daß die Täter *ihre* Glieder sind, und sie setzt sich in diesem Sinn auch nicht von ihnen ab. Als Subjekt in der menschlichen Geschichte „umfaßt die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoß. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung", hatte das Konzil gesagt (Lumen Gentium 8). Von daher bestimmt sich auch ihr Bild in der Geschichte. Das Versagen kommt nicht nur äußerlich an sie heran. Was in der theologischen Reflexion mit „Kirche als solcher" abstrahiert wurde, lähmte den Elan einer Umkehr, in der die Kirche sich ehrlich ihrer Geschichte stellen wollte. Ein besonderes Unglück war es, daß ausgerechnet bei der Frage nach der Schuld der Kirche gegenüber den Juden soviel Wasser in den Wein geflossen ist und der Eindruck einer Distanzierung entstand. Das lag nicht in der Absicht der Verfasser, hat aber ungute Gefühle geweckt.

Wichtiger als diffizile Interpretationen ist, die Richtung der Umkehr immer wieder neu einzuschlagen. Zu unsrer Umkehr hin zum Bundesvolk Israel gehört aber auch das Eingeständnis: „Wir haben euch gegenüber gefehlt. Wir bedürfen eurer Versöhnungsbereitschaft, gerade auch als Kirche." Dies entspricht der Bergpredigt: „Versöhne dich zuerst mit deinem Bruder" (Mt 5,24). Es entspricht auch den Bestimmungen im Talmud zum großen Versöhnungstag: „Sünden des Menschen gegen Gott sühnt der Versöhnungs-

10) Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden, *Wir erinnern uns. Nachdenken über die Schoa*, verbesserte deutsche Übersetzung in: FrRu 5(1998)167-177.

11) Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte am Ersten Fastensonntag 2000 in St. Peter in Rom, vgl. Text und Kommentar in: FrRu 7(2000)161-166.

tag, Sünden des Menschen gegen seinen Mitmenschen sühnt der Versöhnungstag nicht, bis man dessen Verzeihung erlangt hat (*Mischna, Yoma VIII 9*).
Vieles hat sich in den Jahren des Dialogs ereignet, was uns füreinander aufgeschlossen hat. Wir dürfen dafür dankbar sein. Aber die Umkehr ist nicht abgeschlossen. Wenn wir sagen: „Ihr seid unsere älteren Brüder", ist das eine Wahrheit, die Gott so fügte. Wir können nur hoffen, daß Juden es auch so sehen können, daß wir *um Gottes willen* ihre Brüder sind.

Die Juden in deutschsprachigen katholischen Psalmenerklärungen des 16. Jahrhunderts

Siegfried Risse*

Das 16. Jahrhundert, die Zeit der Reformation und Gegenreformation, war eine theologisch lebendige Zeit, geprägt von Humanismus und Reformation. Der Psalter, das am meisten gelesene und meditierte Buch des Alten Testaments, wurde durch die Reformatoren dem breiten Volk in der Landessprache besonders nahe gebracht. Die hier ausgewählten katholischen Übersetzungen und Erklärungen[1] waren darauf eine Reaktion.
Für die Frage nach der damaligen Einstellung zu den Juden sind die Erklärungen zum Psalter von besonderer Bedeutung, weil der Psalter Beten und Frömmigkeit der Christen wohl mehr geprägt hat, als die anderen alttestamentlichen Bücher. Ferner hatten volkssprachliche Erklärungen eine breitere Wirkung als die lateinischen Kommentare. Die vorliegende Arbeit

* Dr. Siegfried Risse, promoviert bei Prof. Erich Zenger, 1966-1990 Religionslehrer in Essen, ist Pfarrer im besonderen Dienst im Bistum Essen.

1) Die Zitate aus den untersuchten Psalmenerklärungen sind – der besseren Lesbarkeit wegen – sowohl an die heutige Orthographie als auch an die heutige Ausdrucksweise angepaßt. Die Zählung der Psalmen erfolgt – wie in den untersuchten Kommentaren – nach der Vulgata. Bei Zitaten von Witzel, der als einziger häufig die hebräische Zählung übernimmt, steht die Vulgata-Zahl in eckigen Klammern.

will damit in einem kleinen Bereich zur Aufarbeitung des christlichen Antijudaismus beitragen. Daß hier katholische Psalmenerklärungen ausgewählt wurden, hat dagegen eine geringere Bedeutung; denn man kann damit rechnen, daß es zwischen reformatorischem und katholischem Antijudaismus keine großen Unterschiede gab.

Psalmenübersetzungen und -erklärungen

Alle hier untersuchten Psalmenwerke bieten außer der Erklärung auch eine deutsche Übersetzung der Psalmen. Mit Ausnahme von Georg Witzel wird jeweils der ganze Psalter erklärt.

Die älteste Psalmenauslegung ist von **Otmar Nachtgall** (um 1478/80-1537), einem vielseitig gebildeten Humanisten, der vor allem als Prediger in Augsburg und Freiburg/Br. gewirkt hat. Das Psalmenbuch ging aus Vorlesungen über die Psalmen, die er 1524 im Augsburger Benediktinerkloster St. Ulrich und Afra hielt, hervor.[2] Entstanden in der ersten Zeit der Glaubensspaltung, ist sein Psalmenkommentar stark von der Rechtfertigungslehre geprägt. Das zeigt sich auch in seinen Bemerkungen über die Juden. In der Inhaltsangabe zu Ps 98 schreibt er: „Wo menschliches Vertrauen ist, da regiert nicht Gott, wie Sankt Paulus den Juden nach der Länge vorhält, die ihrem Gesetz der Rechtfertigung halben mehr als Gott vertrauen, und werden dieselben hier gewarnt, daß sie Gottes Reich vor Augen haben sollen, welches alle Gleisnerei zerstören, vernichten und ganz abtun wird." Zu Ps 106,10 erklärt Nachtgall: „Das sind die anderen, die das Gesetz Gottes gehabt haben und meinten, dadurch gerechtfertigt zu werden, das Evangelium dieweil verachteten, wie die Juden noch tun. Diese sitzen in den eisernen Banden des Gesetzes, mühen sich ab, und es wird ihnen doch nicht geholfen. Sie schreien dann zu Gott, wie hernach folgt."

Über die 1532 von **Johannes Pedianus** veröffentlichte Übersetzung und Erklärung des Psalters ist weiter nichts bekannt.[3]

1535 gab der Prior der Kölner Kartause, **Dietrich Loher von Stratum**, eine Psalmenauslegung heraus. Verfasser waren Mönche der Kölner Kartause.

2) Der Psalter des kinigs vnd propheten Dauids / ain summari vnd kurtzer begryff aller hayligen geschrift durch Otmaren Nachtgallen Doctore. Augsburg 1524. – Siehe dazu: *S. Risse*, Der deutsche Psalmenkommentar des Otmar Nachtgall von 1524, MThZ 51, 2001, 128-143.

3) Der rechte alte Psalter / wie jhn die Aposteln unnd die heylige Kirch bißher gelesenn haben [...] Durch Johannem Pedianu. Köln 1532.

Der **Kartäuser-Psalter**[4] ist auf eine vertiefte Psalmenfrömmigkeit ausgerichtet. Herz und Gemüt werden – wie etwa in der Marienfrömmigkeit – viel stärker angesprochen als der Verstand. Entsprechend beeinflussend wirken dann auch antijüdisch gefärbte Übersetzungen wie etwa von Ps 44,11: „*O Maria, vergiß das jüdische Volk und trage Sorge für die Christenheit*" (EÜ[5] „Höre, Tochter, sieh her und neige dein Ohr, vergiß dein Volk und dein Vaterhaus!"). Ähnlich „christianisiert" wurde auch Ps 101,19 (EÜ Ps 102,19: Dies sei aufgeschrieben für das kommende Geschlecht, damit das Volk, das noch erschaffen wird, den Herrn lobpreise). Der Ausdruck „generatio altera" (das kommende Geschlecht) wird als „die Christenheit, die besser von Glauben und von Tugenden ist als die Juden" interpretiert. Diese Aussage wird allerdings in der Nachbemerkung zu Ps 105 etwas korrigiert: „Dieser Psalm ist geistlich zu verstehen auf uns undankbare Christen, die der Juden Bosheit nachfolgen, ja, auch übertreffen."

Georg Witzel (1501–1573) war erst lutherischer Pfarrer, dann katholischer Prediger und Reformtheologe. Zwischen 1534 und 1552 veröffentlichte er verschiedene Auslegungen bzw. Anmerkungen zu insgesamt 70 Psalmen.[6] Witzel ist unter den hier besprochenen Psalmenexegeten der einzige, der mit der hebräischen Sprache vertraut war. Er berichtet auch über Kontakte mit Juden und erwähnt jüdische Bräuche. In seinen „Sieben Psalmen" schreibt er zu dem zweimaligen „Benedic" in Ps 103,1-2: „‚Berach', welches den frommen Juden von Anbeginn gar geläufig im Mund gewesen ist, wie ihre täglichen Gebete noch ausweisen, da sie anheben ‚Baruch Adonai', das ist: ‚Gesegnet sei Gott', mit welchem Wort sie Gott alle empfangenen Wohltaten dankbar wieder vortragen, bekennend damit den einzigen Schöpfer und Geber alles Guten."

Witzel läßt neben dem geistlichen Verständnis das „jüdische" (historische) Verständnis viel stärker gelten als die anderen Kommentatoren. Zum Bei-

4) Der Psalter latein und teutsch / trewlich verdolmetscht und grüntlich außgelecht [...] Durch die Carthauser in Cöllen. Köln 1535. – Siehe dazu: S. Risse, *Deutsche Übersetzung und Erklärung der Psalmen, herausgegeben von den Kölner Kartäusern 1535*, EuA 76, 2000, 321-336.

5) Anm. d. Red.: Zum Vergleich werden die entsprechenden Verse auch aus der heute gebräuchlichen Einheitsüberseztung der Bibel (EÜ), Stuttgart 1980, zitiert.

6) Die wichtigsten sind: Sieben psalmen kurtz vnd gewis ausgelegt. Leipzig 1534. Nachdruck: SFGWF 9, 1983, 55-124. – Vespertina Psalmodia. Die Funffzig Vesperpsalmen [...] Gedeudschet vnd darzu Ausgelegt. Köln 1549. Auch in: Tomus Primus Ettlicher Bücher Geor. Wicelii des Elteren. Köln 1559. Nachdruck: SFGWF 2. Sonderdruck, 1978. – Annotaten Georgii Wicelii in die ersten XXXIII Psalmen des Propheten Dauids. Mainz 1552. 2. Aufl. Mainz 1555. – Siehe dazu: S. Risse, *Georg Witzel (1501–1573) als Psalmenexeget* (in Vorbereitung).

spiel erklärt er in der „Vespertina Psalmodia" zu Ps 111,4-7 (EÜ „Er hat ein Gedächtnis an seine Wunder gestiftet [...]"): „Dies verstehen unsere Alten auch auf das Sakrament des Altares, besonders Arnobius; desgleichen die gegebene Speise, welche auch S. Hieronymus und Augustinus auf die Eucharistie [Joh 6] auslegen. Sonst, auf jüdisch versteht man, wie David hier Gott darum lobt, daß er das Volk Israel mit und durch solche Wunder aus Ägypten geführt und es noch wunderbarer mit Manna in der Wüste gespeist hat [...] Ebenso ist das auch vom gegebenen Erbe, zugleich israelitisch und christlich zu verstehen, nämlich erst vom zeitlichen Erbe der Landschaft [...] danach vom himmlischen Erbe das da ewig währt, das den Christgläubigen und Wohltätigen im Neuen Testament bereitet und verheißen ist."

Jaspar Gennep (um 1500–1564), Buchdrucker und Schriftsteller in Köln, ein theologisch gut unterrichteter Laie, gab 1562 seinen „Psalter Davids" heraus.[7] Gennep hat sich gegenüber den Reformatoren als sehr streitbarer Schriftsteller hervorgetan. Diese aggressive Haltung zeigt sich auch in seinen Äußerungen über die Juden.

Reynerus Snoy Goudanus (um 1477–1537), ein niederländischer Arzt, auch als Diplomat und Bürgermeister tätig, veröffentlichte 1535 eine lateinische Psaltererklärung, die mehrfach nachgedruckt wurde und im 16. Jahrhundert eine der am meisten verbreiteten Psalmenerklärungen auf katholischer Seite war.[8] In vielen Auflagen wurde jedem Psalm noch ein Argumentum beigegeben, das aber nicht von Snoy stammt.[9] In dieser erweiterten Form wurde Snoys Psalmenbuch 1566 in deutscher Übersetzung von **Nikolaus Hug Landenburger**, Diakon des Kaiserlichen Domstifts in Speyer, herausgegeben.[10]

7) Der Psalter Dauids / Latyn unnd Teutsch. Zu Cöllen, bey Jaspar Gennep. Köln 1562. – Siehe dazu: S. Risse, *‚Der Psalter Davids Latein und Deutsch' von Jaspar Gennep (1562)*, FKTh (im Druck).

8) Psalterium Davidicum paraphrasibus brevibus illustratum, servata ubique ad verbum Hieronymi translatione. Authore Reynerio Snoy Goudano. Antwerpen 1535 (zahlreiche weitere Auflagen).

9) Die Argumenta finden sich in folgender und vielen späteren Auflagen: Psalterium paraphrasibus illustratum, servata ubique ad verbum Hieronymi translatione. Raynerio Snoygoudano Authore. Accessere ad postremam hanc aeditionem singulis Psalmis Argumenta. Lyon (Ioannes & Franciscus Frellonii) 1545.

10) Der gantz Psalter des heilgen Propheten Davidis [...] vormalß in Lateynisch beschrieben durch weyland den Hochgelehrten Herren Reynerum Snoygoudanum. Jetzt aber allen frommen Christen zu guttem ins Teutsch bracht / durch Nicolaum Hug Landenburger [...] Mainz 1566. – Siehe dazu: S. Risse, *Die Psalmenerklärung des Reynerus Snoy Goudanus (ca. 1477–1537) in deutscher Übersetzung von Nikolaus Hug Landenburger* (in Vorbereitung).

In der Psalmenerklärung von Snoy geht die Verunglimpfung der Juden manchmal so weit, daß den Juden untergeschoben wird, was die Evangelien eigentlich von den (römischen) Soldaten berichten. Zu Ps 21,8 (EÜ 22,8 „Alle, die mich sehen, verlachen mich, verziehen die Lippen, schütteln den Kopf") erklären Snoy/Hug: „[Alle] Juden [die mich sehen] in meinem Leiden [haben mich verlacht] und verspottet, dazu auch gesagt: Sei gegrüßt, König der Juden."

Auch in der Erklärung zu Ps 21,17-19 (EÜ 22,17-19 „Viele Hunde umlagern mich, eine Rotte von Bösen umkreist mich. Sie durchbohren mir Hände und Füße. Man kann all meine Knochen zählen; sie gaffen und weiden sich an mir. Sie verteilen unter sich meine Kleider und werfen das Los um mein Gewand") wird das Handeln von Juden bzw. Römern nicht klar unterschieden: „[Denn es haben mich] die gottlosen Juden nicht wie Menschen, sondern wie [viele] wütende [Hunde umgeben], dazu auch [der Rat] der Ältesten und [der boshaftigen] Gleisner [hat mich] fälschlich [umsessen], daß sie mich umbrächten. [Sie haben meine Hände] an dem Kreuz [durchgraben] mit eisernen Nägeln [und meine Füße] geheftet an das Holz [und alle meine Gebeine haben sie gezählt] der erbarmungslosen Ausspannung halben, die mir unschuldigem Christus widerfahren ist von den grimmigen Juden an dem Kreuzesstamm. [Sie aber], die Juden, [haben geschaut] und betrachtet viele Wundertaten, [und] dennoch [haben sie] ohne alles Mitleiden [mich gesehen] solche Marter und Pein leiden. Denn [sie haben unter sich geteilt] in vier Teile [meine Kleider], jedem Kriegsknecht ein Stück, [und auf mein Kleid] und ungenähten Rock und Gewand [haben sie das Los geworfen], welchem dasselbe werde."

Neben den zahlreichen harten antijüdischen Äußerungen findet man bei Snoy/Hug aber auch erstaunlich mitfühlende Fragen an Gott wie z. B. zu Ps 88,47 (EÜ 89,47 „Wie lange noch, Herr? Verbirgst du dich ewig? Soll dein Zorn wie Feuer brennen?"): „[Wie lange], lieber [Herr] Gott, [wendest du dich ab]? Ja, das israelitische Volk, wie lange soll es ungläubig bleiben und des Heils beraubt sein? Soll es denn so verharren, bis [an das Ende] der Welt, bis daß die Fülle der Heiden wird hereingehen? [Wird denn dein Zorn] und deine Rache und Strafe hierzwischen ohne Unterlaß [brennen wie das Feuer], das alle Dinge verwüstet und verdirbt? Lieber Herr mein, das sei weit von dir, denn es ist dir eigen, dich zu erbarmen und dein Volk zu verschonen."

Hug hat Snoys lateinische Psalmenerklärung noch verschärft. In der lateinischen Version von Snoy werden – wie in den anderen Psalmenkommenta-

ren – im Zusammenhang mit den Juden manchmal herabsetzende Adjektive gebraucht.
Bei Snoy kommt das kaum zehnmal vor. Bei Hug dagegen wird das zu einer Manie. Er setzt an vielen Stellen, wo im lateinischen Text nur von „Iudaei" die Rede ist, ein abfälliges Adjektiv dazu. Etwa sechzig Mal gebraucht er die Bezeichnung „gottlose Juden". Seltener sind „grimmige/ergrimmte Juden", „mörderische Juden", „gottesmörderische Juden"; dreimal kommt vor „christlose Juden"; je zweimal „blutgierige Juden", „treulose Juden", „schändliche Juden", „hartnäckige Juden", „halsstarrige Juden" und je einmal „gotteslästerliche Juden", „verstockte Juden" oder „das unselige jüdische Volk". Bisweilen fügt Hug sogar zwei Adjektive hinzu oder zu einem im Lateinischen vorhandenen Adjektiv noch ein zweites. Durch diese herabsetzenden Adjektive wirkt der Antijudaismus in Hugs Übersetzung wesentlich gefühlsgeladener als im lateinischen Text von Snoy.

Positive oder neutrale Aussagen über die Juden

In den untersuchten Psalmenerklärungen gibt es nicht nur abfällige Äußerungen über die Juden, sondern auch ehrenvolle und neutrale. Das trifft vor allem zu, wo der historische Sinn dargelegt wird. Dort entsprechen die Aussagen über das Volk Israel meist dem Bibeltext, der über Israel Ehrenvolles, aber auch Kritisches sagt.
So schreibt Pedianus zu Ps 98: „Dies ist ein Lobpsalm, dem Gott Israels getan, der zu Sion wohnte, ein Schutz der Seinen und ein Umbringer aller, die sich gegen ihn und gegen sein jüdisches Volk anlegten." Und zu „Wohlfahrt deiner Auserwählten" in Ps 105,5 (EÜ 106,5 „Laß mich das Glück deiner Erwählten schauen, an der Freude deines Volkes mich freuen, damit ich gemeinsam mit deinem Erbe mich rühmen kann") erklärt Pedianus: „Das heißt: der Juden, die er aus allen Völkern sich zu einem Volk erwählt hat."
Daß Gott Israel zu seinem Volk erwählt hat, wird häufig erwähnt, manchmal aber gleich mit einer kritischen Anmerkung versehen, z. B. bei Witzel in Vespertina Psalmodia zu Ps 114[113A],2 (EÜ „[...] da wurde Juda Gottes Heiligtum, Israel das Gebiet seiner Herrschaft"): „Zur selbigen Zeit nahm Gott der Herr die Juden oder Israelitischen an, daß sie sein heiliges Völklein vor allen anderen auf Erden sein sollten, [...] daß also die Israelitische Synagoge zu der Zeit Gottes rechte Sanctimonia und Dominium gewesen ist. Wollt Gott, sie hätten es dabei behalten."
Auffallend ist, daß auch für die Zeit des Exodus oder Davids häufig vom „jüdischen Volk" und von „Juden" statt vom „Volk Israel" und „Israeliten"

gesprochen wird. Als eine besondere Ehre des jüdischen Volkes wird die Tatsache genannt, daß Jesus aus diesem Volk stammt. So schreibt Witzel in seiner „Vespertina Psalmodia" zu Ps 135[134],4 (EÜ „Der Herr hat sich Jakob erwählt, Israel wurde sein Eigentum"): „Jedoch hat der liebe Herr gerade aus dem natürlichen Geschlecht Jakobs oder Israels als Mensch geboren werden wollen (Röm 9), welches Lob den Juden eigen ist, zuvor an Mariae, der jungfräulichen Mutter des Herrn (Lk 1)."
Snoy/Hug kommentieren Ps 88,20 (EÜ 89,20 „Einst hast du in einer Vision zu deinen Frommen gesprochen: ‚Einen Helden habe ich zum König gekrönt, einen jungen Mann aus dem Volk erhöht'"): „[Und habe aus meinem] jüdischen [Volk erhöht meinen auserwählten] Sohn Christus, dessen Name über allen Namen ist; denn aus dem jüdischen Geschlecht ist der Herr Christus Mensch geworden in dem Fleisch."
Gennep weist zu Ps 67,28 (EÜ 68,28 „[...] voran der kleine Stamm Benjamin, im Zug die Fürsten von Juda, die Fürsten von Sebulon, die Fürsten von Naftali") auf das für die Juden ehrenvolle Wort Jesu hin: „Wie auch unser Herr Christus selbst gesprochen: Das Heil kommt von den Juden [Joh 4,22]." Ausführlicher wird dies dargestellt von Snoy/Hug zu Ps 66: „Den Juden ist das Heil in diese Welt gekommen, denn durch den Samen des heiligen Abraham hat das ganze Erdreich die göttlichen Wohltaten empfangen, nach den Zusagungen Gottes. Denn von ihnen ist das Heil gekommen, spricht Christus unser Herr."
Öfter wird herausgestellt, daß Gott die christliche Kirche aus Juden und Heiden gesammelt hat. So Gennep zu Ps 67,29 (EÜ 68,29 „Biete auf, o Gott, deine Macht, die Gottesmacht, die du an uns erwiesen hast"): „Allmächtiger [Gott], weil du so große Dinge getan und deine Kirche so wunderbar aus Juden und Heiden versammelt hast [...]"[11] An anderer Stelle hebt Gennep allerdings hervor, daß dies sich nicht auf das ganze jüdische Volk bezieht: „Etliche von den Juden werden den christlichen Glauben annehmen und selig werden, die anderen in ihrer Bosheit und [ihrem] Unglauben verharren und in Ewigkeit von Gott geschieden bleiben."

Antijüdische Aussagen

In den untersuchten Erklärungen werden viele Psalmen traditionsgemäß auf Christus bezogen. Die in den Psalmen so oft genannten Feinde und Wi-

11) Weitere Beispiele: Pedianus zu Ps 46; Witzel (Vespertina Psalmodia) zu 117[116]; Gennep zu Ps 50,21; 106; 107,4; 108,30; 117,22; Snoy/Hug zu Ps 86; 88,13; 112, 9; 117,22.

dersacher werden dann pauschal als „die Juden" gedeutet. Der Anteil des Pilatus und der römischen Soldaten am Leiden und Sterben Christi wird oft nicht erwähnt, sondern die Schuld nur „den Juden" angelastet.
Eine große Seltenheit ist es, wenn über die Juden differenzierter gesprochen wird, wie im Psalter der Kölner Kartäuser zu Ps 68,21 (EÜ 69,21 „Die Schande bricht mir das Herz, ganz krank bin ich vor Schmach; umsonst habe ich auf Mitleid gewartet, auf einen Tröster, doch ich habe keinen gefunden"): „[Und ich habe gewartet, ob jemand sich mit mir betrübt hätte, und da war keiner] unter den harten Juden [...], doch waren etliche mild und mitleidend, aber gar wenige, so daß sie nicht gerechnet werden gegenüber denen, die ihn haßten."
Vergeltungswünsche in den Psalmen sind oft als Worte Christi gegen „die Juden" gedeutet, z. B. Gennep zu Ps 17,48 (EÜ 18,48 „[...] denn Gott verschaffte mir Vergeltung und unterwarf mir die Völker"): „[Gott] himmlischer Vater, [du bist, der mir die Rache gibt], mich zu rächen an meinen Feinden, den halsstarrigen Juden." Gennep ist sich bewußt, daß solche Vergeltungswünsche Jesus in den Mund zu legen, im Widerspruch steht zur Bitte Jesu am Kreuz: „Vater, vergib ihnen!" (Lk 23,34).

Abschließende Bemerkungen

In den untersuchten Psalmenerklärungen finden sich zwar manche ehrenvolle und positive Aussagen über die Juden, doch die negativen überwiegen. Viele dieser negativen Aussagen, besonders die härtesten, sind in diesem Artikel nicht zitiert worden. Mit ihren antijüdischen Äußerungen stehen die Erklärungen in einer langen Tradition, die bis zu den Kirchenvätern und dem Neuen Testament zurückgeht.[12] Antijüdische Einstellung zeigt sich in allen untersuchten Kommentaren, wenn auch nicht in allen gleich stark. Besonders ausgeprägt ist sie bei Gennep und noch mehr bei Snoy/Hug. Bisweilen wirkt sich diese antijüdische Haltung sogar in einer Geschichtsverfälschung aus, z. B. wenn der Anteil der Römer und der Anteil der Juden an der Passion Christi miteinander vermengt werden. Auch zur Ethik des Neuen Testamentes gibt es Widersprüche. Gennep erkennt noch, daß Vergeltungsbitten im Munde Jesu nicht den neutestamentlichen Aussagen entsprechen. Bei Snoy/Hug werden solche Bedenken nicht geäußert.

12) Vgl. Willehad Eckert u. a. (Hg.), *Antijudaismus im Neuen Testament?*, München 1967. – Rainer Kampling (Hg.), *„Nun steht aber diese Sache im Evangelium ..."*, Paderborn 1999.

Das generell herabsetzende Sprechen von den Juden ist besonders hervorzuheben, weil es durch Predigt, religiöse Unterweisung und nicht zuletzt durch das Lesen und Meditieren dieser Psalmenerklärungen tief in die Menschen eindringen konnte und ihre Einstellung zu den Juden geprägt hat.
Der Antijudaismus ist in diesen Psalmenkommentaren ausschließlich religiös begründet: Die Juden haben Christus nicht anerkannt, ja, sie haben sogar seinen Tod gefordert; deshalb sind sie von Gott verworfen. Den Kernpunkt des religiös begründeten Antijudaismus korrigiert das Zweite Vatikanum mit der Erklärung Nostra aetate Nr 4:
„Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen. Gewiß ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern. Darum sollen alle dafür Sorge tragen, daß niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang steht."

Karl Thieme zum 100. Geburtstag

Ernst Ludwig Ehrlich*

Wer sich mit den Anfängen des „Freiburger Rundbriefs" beschäftigt, kann am Gedenken an Karl Thieme nicht vorübergehen. Er gehört mit Gertrud Luckner zu den Begründern des Freiburger Rundbriefs und hat bis zu seinem Ableben im Jahre 1963 tatkräftig an der Redaktion gewirkt.
Es ist hier nicht der Ort, seine Biographie zu schildern, sondern vor allem darauf hinzuweisen, daß er auf katholischer Seite zu den Pionieren eines neuen Verhältnisses zwischen Katholiken und Juden gehörte, zumal er seit 1948 Mitherausgeber der Zeitschrift war, die damals den Titel trug *„Freibur-*

* Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Prof. em. für Judaistik an der Universität Bern, ist Generalsekretär der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft der Schweiz und Mitglied der Jüdisch-Römisch-Katholischen Gesprächskommission in der Schweiz.

ger Rundbrief. Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk". In einer Sonderausgabe, die zum 60. Geburtstag von Karl Thieme am 25. Mai 1962 erschien, wurden eine Reihe von Arbeiten abgedruckt, die er im Laufe der Jahre veröffentlichte und die zeigen, daß sein Denken auch heute noch aktuell ist. Es handelt sich dabei um seine Auseinandersetzung etwa mit Martin Buber, Gershom Scholem, Martin Noth sowie um einen wegweisenden Aufsatz, der erstmals 1958 erschien: *„Über das neue Bild des Jüdischen in christlicher Sicht"*.

Es ist kein Zufall, daß Martin Buber, mit dem Karl Thieme in einem engen Briefwechsel stand (vgl. S. 129 f. i.d.H.), diesem 1954 folgendes schrieb: „Haben Sie Dank für die Zusendung des Separatdrucks über meine Bibelinterpretation. Es ist mir daran mehr noch als vorher aufgefallen, wie gut sich bei Ihnen eine große (sit venia verbo, es ist unersetzlich) Rechtschaffenheit mit einer großen theologischen Entschiedenheit verträgt. Das ist eine leider recht seltene Erscheinung [...]"

Wenn wir aus den vielen Schriften Thiemes einige wenige erwähnen, so ist es etwa das Buch *„Biblische Religion heute"* (Heidelberg 1960), ferner ein äußerst nützliches Quellenbüchlein *„3000 Jahre Judentum"* (Paderborn 1960) sowie das von ihm herausgegebene Taschenbuch *„Judenfeindschaft. Darstellung und Analyse"* (Fischer Bücherei, Mai 1963), ein Sammelwerk, das leider heute vergriffen ist und neben einer umfassenden Einführung von Karl Thieme selbst ungemein nützliche Aufsätze enthält.

Thiemes Denken besitzt eine Kontinuität in der biblisch theologischen Interpretation der Geschichte. Er ist immer wieder durch ein beherrschendes eschatologisches Bewußtsein vorangetrieben worden, gleichzeitig jedoch verbunden mit der Frage des christlich-jüdischen Gegenübers, wobei er in seinem Ringen um Wahrheit zu immer neuen Erkenntnissen gelangte.

Seine Emigration in die Schweiz, um drohender Verhaftung zu entgehen, beweist seine Charakterstärke trotz vieler widriger Umstände. Sie ist Zeichen seiner politischen Eindeutigkeit und Redlichkeit, denn er verzichtete, im Unterschied zu anderen, auf jede Karriere in Deutschland. Erst 1954 wurde er Professor für Europäische Geschichte am Auslands- und Dolmetscherinstitut der Universität Mainz in Germersheim.

Wer heute sich am „Freiburger Rundbrief" erfreut, darf nicht vergessen, daß Karl Thieme bis zu seinem allzu frühen Tod einer seiner Wegbereiter gewesen ist. Wir haben daher die Pflicht, Karl Thieme anläßlich seines 100. Geburtstages in Dankbarkeit zu gedenken.

Karl Thieme: Erfahrungen in Deutschland 1933–1939

Clemens Thoma

Dr. Karl Otto Thieme wurde am 25. Mai 1902 in Leipzig in einer lutherischen Pastorenfamilie geboren und ist mit 61 Jahren am 26. Juli 1963 in Lörrach gestorben. Im Jahr 2002 wäre er 100 Jahre alt geworden. Sein Geburtstag bedeutet für den Freiburger Rundbrief eine kostbare Erinnerungsverpflichtung. An der Seite von Dr. Gertrud Luckner hat Karl Thieme den Freiburger Rundbrief – seit dessen ersten Anfängen im Jahre 1948 – bis zu seinem Tod theologisch geprägt.

Jugend und Ausbildung

In diesem Beitrag geht es um einen wichtigen Lebensabschnitt von Karl Thieme *vor* seiner inspiratorischen Mitarbeit beim Freiburger Rundbrief: um sein *„Leben in Deutschland vor und nach dem 30. Januar 1933"* bis zum 27. Januar 1940. Über diese sieben Jahre hat Thieme ein autobiographisches Werk verfaßt, das von der Harvard University, Cambridge (Mass.), als Wettbewerbsarbeit ausgeschrieben worden war.[1] Den Gewinnern wurde eine finanzielle Belohnung versprochen. Da Karl Thieme damals u. a. wegen seiner zuvor mehrmals geäußerten Kritik am Naziregime aus allen Erwerbsmöglichkeiten im deutschen Staat ausgeschlossen worden war, entschloß er sich zu dieser Wiedergabe seines bisherigen Lebens samt seinen politischen und religiösen Kritiken und Erneuerungsvorschlägen. Man erfährt daraus vieles, was von der Geschichtsforschung noch kaum aufgegriffen worden ist.

Karl Thieme verbrachte seine Jugend in Leipzig, wo er 1924 seine Ausbildung mit dem Dr. phil. abschloß. 1927-1930 war er Direktionsassistent und Dozent an der Deutschen Hochschule für Politik in Berlin, 1931-1933 Professor für Geschichte und Staatsbürgerkunde an der Pädagogischen Akade-

1) Abschriften des Werkes befinden sich in der Hand von Eva Thieme, Rom, sowie im Archiv des Freiburger Rundbriefs, Freiburg/Br. Die Seitenangaben (in Klammern) beziehen sich auf die Abschrift.

mie in Elbing (Ostpreußen). Nach seiner Absetzung durch die Nazis arbeitete er 1934/35 als Redaktionsmitglied der Wochenzeitung „Junge Front" in Düsseldorf. 1934 konvertierte Thieme zum Katholizismus – fast zeitgleich mit der ihm damals noch unbekannten Gertrud Luckner.
Seine Erlebnisse und Ideen zwischen 1933-1939 lassen ahnen, daß seine harten Lebenserfahrungen während dieser Jahre ihn für seine spätere Mitarbeit an der christlich-jüdischen Zeitschrift „Freiburger Rundbrief" prädestiniert haben. Zu Beginn seiner Ausführungen über sein Leben während der ersten Jahre der Naziherrschaft bekennt er, daß sich seine Weltanschauung in einigen Punkten auch geändert hat, „weil ja der Mensch verschiedenes sieht, je nach dem Standort, von dem aus er seine Blicke in die Welt wirft".
Sein Vater, Karl Otto Thieme, war Professor für Dogmatik und Ethik an der protestantisch-theologischen Fakultät Leipzig. Er habe „einen festen persönlichen Glauben an Jesus Christus mit einem Höchstmaß an intellektueller Redlichkeit verbunden" (1). Bei der Abdankung von Kaiser Wilhelm II. am 28.11.1918 habe der Vater gesagt: „Patriotische Angelegenheiten regen mich viel mehr auf als theologische" (2). Von seiner aus Basel stammenden Mutter Jenny Thieme-Paetow erhielt er informative Bewertungen des Nazismus aus Schweizer Optik. Er könne von einer „christlichen Humanität des Elternhauses sprechen" (3). Während seiner Ausbildungszeit in Leipzig sei er von Mitschülern als Anhänger der „unabhängigen sozialdemokratischen Partei" und als „Kulturbolschewist" verspottet worden. Weil er von der „großen Unwahrhaftigkeit zwischen Lehrern und Schülern im Carola-Gymnasium" enttäuscht war, sei er auch bald von seinem Mandat als Schülervertreter zurückgetreten (3 f.).

Verhältnis zu Nazismus, Antisemitismus und Sozialismus

Bereits 1920 mußte Karl Thieme entdecken, daß im universitären Bereich und in religiösen Kreisen – auch in Basel – ein „gnostisch-magisches Christentum" und ein „Aristokratismus" gängig waren, die zu geistigen Vorläufern des Nationalsozialismus wurden. Sein Lehrer Hans Blüher ist später dem Nationalsozialismus beigetreten (5 f.). Während seiner Studienzeit verachtete Thieme „den Vulgär-Antisemitismus vieler Gleichaltriger und deren Patriotismus als plebejisch". Bei seiner Vorbereitung auf die journalistische Laufbahn schrieb er in sein Tagebuch: „Nie (etwas über die Juden) an ein Judenblatt, sonst ist man gerichtet und verfangen in teuflischen Schlingen!"

(7). Am 1. April 1933 hörte er von einer tapferen christlichen Frau, die trotz aller Boykottaufrufe ihren jüdischen Arzt aufsuchte. Ferner hörte er von Kindern aus gut christlichen Familien, die „sich gegen die plötzliche Disqualifikation jüdischer Schulkameraden wehrten und diese unter ihren Schutz nahmen, manchmal viele Monate hindurch" (39). Ferner erlebte er mit Schrecken, wie der ehemalige wackere Volkswohlfahrtsminister Dr. Heinrich Hirtsiefer „mit einem beschimpfenden Schild durch die Straßen von Essen geführt" wurde. Hirtsiefer habe zu seiner Frau gesagt: „Weine nicht, dem Heiland ist's schlimmer gegangen" (40).

Karl Thieme
Lörrach 1953

Foto: Eva Thieme, Rom.

Thieme hatte bereits 1933 in politischen Diskussionen „wiederholt Ausdrücke wie ‚Rassenwahn' bzw. ‚Rassenschwindel' für das nationalsozialistische Lieblingsdogma von der Rassenbestimmtheit der Geschichte" gebraucht. Eine dieser Diskussionsrunden nannte er einen „zur Opposition entschlossenen Verschwörerclub", der „viel eher einer in der Wüste verirrten Karawane" glich. „Sie suchten eine Oase, einen geistig-seelischen Lebensraum inmitten der neuen Verhältnisse" (43). Im Februarheft 1937 der Wiener Zeitschrift „*Die Erfüllung*" erschien Thiemes Artikel „*Die Kirche Jesu Christi und die Judenfrage*". Der frühere Reichskanzler Josef Wirth (Freiburg/Br., 1879–1956) hatte ihn dazu angeregt. Kurz danach wurde der Artikel auch in Frankreich und in den USA publiziert.
Bereits 1924 wurde Karl Thieme eingeschriebenes Mitglied der sozialdemokratischen Partei (8). Dort wurde er politisch „von größtem Mißtrauen" vor allem gegen die „lutherische Staatsvergötterung der deutschen Akademi-

ker" und gegen die „nihilistischen Intellektuellen" erfüllt (14 f.). Bald äußerte er auch Kritik an sozialdemokratischen Zeitungen, worin „die vulgärmarxistische und oft auch psycho-analytische Destruktion wahre Orgien feierte und man es vor allem auch auf die Religion abgesehen hatte" (17).
1926 trat er dem „*Bund religiöser Sozialisten*" bei – „mit ziemlicher Skepsis" –, weil er vermutete, daß der Bund das reine Christentum zugunsten einer „Gleichsetzung von ‚Sozialismus' und ‚Reich Gottes'" verfälsche. Dagegen wollte er kämpfen (24). Er wollte sich auch dafür einsetzen, daß es eine Stelle gebe, die „für die Vereinbarkeit des Anliegens der sozialistischen Arbeiterschaft und des Evangeliums der Kirche Jesu Christi Zeugnis ablegte [...] Und ich hoffe zuversichtlich, daß der Same, den wir damals scheinbar vergeblich ausgesät haben, aufgehen wird, weil der deutsche Arbeiter nicht vergessen kann, daß in der Stunde seiner Knechtung durch das Hitlerregime auch die Verfolgung der Kirche Christi auf deutschem Boden begann [...]" (24). Als stellvertretender Vorsitzender und Geschäftsführer des Landesverbandes des Bundes hielt Thieme ab 1930 Vorträge und verfaßte regelmäßig Beiträge für die „*Zeitschrift für Religion und Sozialismus*". Darin warnte er immer wieder vor einer „Präsidialdiktatur", die zu einem autoritären Staat hinführe.
1931 wurde Thieme wiederum kurz verhaftet, weil er in der Quartalzeitschrift „*Religiöse Besinnung*" die Erzieher junger Menschen ermahnt hatte, sie dürften die Jugend weder durch Polemiken noch durch Grausamkeiten auf falsche Wege führen (31 f.). Dies wurde als indirekte Warnung vor der SA verstanden. 1932 wurde er deswegen erneut in Haft genommen und mußte seine Anstellung an der Pädagogischen Akademie in Elbing 1933 aufgeben, obwohl man ihm nichts direkt Antinazistisches nachweisen konnte. Im folgenden Jahr trat er aus der sozialistischen Partei aus: „Es war nun klar, daß in der Kontinuität unserer bisherigen Arbeit keinerlei Aktionsmöglichkeit mehr bestand." Er erklärte schriftlich, daß er die Selbstauflösung der sozialistischen Partei für geboten ansehe, sich von jeder politischen Tätigkeit zurückziehe und sich künftig auf das kulturelle Leben beschränke (37). Er hoffte, dadurch ein Hindernis gegen eine Weiterbeschäftigung im Schuldienst aus dem Weg geräumt zu haben. Um eine weitere Anstellung zu erhalten, dachte er dem Frontkämpferverband „Stahlhelm" in Leipzig beizutreten. Seine Frau Susanne Thieme-Paetow aber weigerte sich: „Wenn du die schwarze Spinne [das Hakenkreuz] am Arm hast, gehe ich nicht mehr mit dir aus." Karl Thieme zeigte sich später sehr dankbar, daß sie ihn vor der „Gleichschaltung" bewahrt hatte (38 f.).

Bewertung von Zeitströmungen

Karl Thieme hat sich früh mit den Interpreten des Nationalsozialismus auseinandergesetzt. Die Schriften von Oswald Spengler (1880–1936) waren seines Erachtens „auf literarischem Gebiet Hitlers Wegbereiter bei den deutschen Akademikern“[2] (7). Bei vielen Sozialisten galt Thieme als „zu starker Anhänger der Preußenregierung“. Andererseits warnte er immer wieder vor einem autoritären Staat (28). In einem Leitartikel vom 1. Mai 1935 bekannte er sich „feierlich zu dem deutschen Föderalismus“ als der einzigen richtigen Lösung der deutschen Frage und als „Leitstern“ seines politischen Denkens (65). Verschiedene Politiker und Literaten warfen ihm deshalb „nationale Unverläßlichkeit“ vor (31).

Die Akademikervereinigungen wurden von Thieme immer wieder kritisiert. 1933 tadelte er die Beamten und Akademiker, „insbesondere die christlichen“, weil sie sich überboten „in würdeloser Anbiederung an das neue Regime“ (40). Den einfachen Klerus hielt er für eine effizientere Nazigegnerschaft als die höheren Kirchenvertreter. Pfarrer, Kapläne und Religionslehrer seien im allgemeinen nicht für das NS-Regime gewesen. Sie bedauerten Hitlers Machtergreifung, „beklagten die einzelnen kirchenfeindlichen Maßnahmen und erzählten einander Greuelgeschichten. Aber man zog daraus nur in den seltensten Fällen die Konsequenz eines bewußten, planmäßigen Entgegenarbeitens [...] Man wartete ab, ob das Regime nicht von selbst zusammenbrechen werde, ohne daß man sich dafür exponieren müßte“ (60 f.). Am schwächsten sei der Widerstand in den „bischöflichen Generalvikariaten“ gewesen (61). Thieme ärgerte sich über die allzu konzessionsbereiten Kirchenführer. Andererseits vertraute er auf Gott, der „die Kirche oft über deren Köpfe hinweg regiert“ (25).

Besonders beeindruckt war Karl Thieme vom Widerstand der Arbeiterschaft. Organisierte, auch marxistisch geprägte Arbeitergruppen seien weit mutiger aufgetreten als die Mehrzahl der „Oberbonzen“. „Der Widerstand dieser Arbeiterelite ist ungebrochen geblieben. Keine andere Schicht ist den Sirenenklängen der Hitlerpropaganda so wenig erlegen wie diese“ (49). Bei Arbeitern sei auch das Bewußtsein wach gewesen für einen Zusammenhang zwischen dem Druck gegen sie und gegen die Geistlichen. In Düsseldorf habe ein Straßenbahner zu einem jungen Kleriker gesagt: „Ja, Herr Kaplan, jetzt sind Sie gerade so Verfolgte wie wir“ (50).

2) Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 2 Bde. 1918–1922, Nachdr. 1969; ders.: *Preußentum und Sozialismus*, 1920.

Abschließende Bemerkungen

Karl Thieme war ein stark religiös geprägter Mann, der geschichtlich und philosophisch-theologisch dachte. Er sah in der Bibel „die stärkste Waffe [...], die es für den Kampf gegen jeglichen Totalitarismus überhaupt gibt, ‚das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes'; und ich darf wohl sagen, daß ich nichts unterlassen habe, was mir geeignet schien, die Tauglichkeit dieser Waffe für den meinen Landsleuten aufgegebenen Kampf herauszuarbeiten" (88). Dieser Aufgabe entsprach auch seine 1939 im Otto Müller Verlag, Salzburg, veröffentlichte Schrift *„Am Ziel der Zeiten? Ein Gespräch über das Heranreifen der Christenheit zum Vollalter ihres Herrn"*.
Thiemes Argumentation verstärkt den Eindruck einer geistig-religiösen Verwandtschaft mit Franz Rosenzweig. Beide waren exakte Beobachter des politischen Geschehens. Rosenzweig bedachte die Einordnungen und Einstufungen weltlicher Ereignisse auf das jüdische Selbstverständnis hin, Thieme argumentierte ähnlich auf das Christentum hin.
In den Jahren 1936–1939 verfaßte Karl Thieme mehrere Artikel über Möglichkeiten für Frieden zwischen den Völkern und über notwendige Korrekturen in der Erziehung. Ihm schwebte vor, „daß eine völlig staatsfreie, überterritoriale und überkonfessionelle [...] Institution geschaffen werden muß, der die Revision des deutschen Geschichtsbildes, die Sammlung und Verarbeitung des Erfahrungsmaterials aus der Hitlerzeit und die zunächst obligatorische, später konsultative pädagogische Betreuung des gesamten Bildungswesens zu übertragen wäre [...] Bis zum Neuaufbau selbständiger Bildungsorganismen [...] dürfte sich nämlich empfehlen, die gesamte bisherige Lehrerschaft nur noch technische Fertigkeiten unterrichten zu lassen und den gesamten weltanschaulich akzentuierten Unterricht von dem genannten Zentralinstitut aus durch Rundfunk zu geben, wobei die bisherigen Lehrer nur als Aufsichtspersonal zu fungieren hätten" (105).
Karl Thieme war ein engagierter Vorkämpfer für den Wandel einer Mentalität, die im Nationalsozialismus ihren Tiefpunkt erfahren hatte. Nach dem Krieg bemühte er sich vor allem um die Heilung christlicher Verfehlungen gegenüber dem jüdischen Volk und seiner Religion. Er war ein guter Beobachter und ein klarer, engagierter Denker. Es wäre gut, seine damaligen Kritiken und religiösen Ansätze heute neu zu überdenken.

Karl Thieme und der christlich-jüdische Dialog

Beiträge im Freiburger Rundbrief

Peter G. Kirchschläger*

Zusammen mit Gertrud Luckner hat sich Karl Thieme nach der Katastrophe der Schoa für ein theologisch orientiertes Gespräch über das Judentum eingesetzt. Einblicke in seine im Freiburger Rundbrief geäußerten Gedanken sollen das geistige Erbe von Karl Thieme aufleben lassen.

Judentum und Christentum

In seinen Ausführungen über das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden betont Thieme, daß das Erwähltsein der Juden nicht aufgehoben ist. In seinem Verständnis der „Brüderlichkeit" zwischen Juden und Christen sowie zwischen den christlichen Kirchen untereinander nennt Thieme die Christen der verschiedenen Konfessionen *„Brüder"* (gleiche Offenbarung, wesentlich gleichartige Auslegung), die Juden bezeichnet er als *„getrennte Brüder"* (gleiche Offenbarung, aber unterschiedliche Auslegung). Doch mit Blick auf die verheißene Wiedervereinigung hin sind Christen und Juden gleichzeitig auch „unlöslich Verbundene".[1]

Thieme hält fest, daß die neutestamentlichen Schriften die göttliche Erwählung Israels für unumstößlich erklären, räumt aber ein, daß rein innergeschichtlich eine Spannung besteht zwischen dem uneinschränkbaren Anspruch der Petruskirche auf Legitimität und Wahrheit ihrer traditionsgemäßen Autorität und Lehre und jeder widersprechenden Verkündigung. Doch Gottes Geist bleibt frei, um auch im Widerstand und Protest zu wirken. „Der Gehorsam gegen die ganze göttliche Offenbarung setzt voraus, daß wir einander also gegenseitig als die potentiellen Brüder jenes ewigen Jerusalem gelten lassen."[2]

* Peter G. Kirchschläger ist Student der Philosophie und Theologie an der Universität Luzern.

1) Karl Thieme, *Internationale Konferenzen zur christlich-jüdischen Zusammenarbeit*, in: FrRu III/IV(1950/51)Nr. 12/15, 28-32, 32.

2) *Völker Gottes oder Gottes Volk?* Vortrag von Prof. Dr. Karl Thieme auf der Bilstein-Woche der Deutschen Volkschaft 1956, FrRu XI(1958/59)34-37, 36.

In einer Predigt zur Lesung von der Auferweckung der Tochter des Synagogenvorstehers versteht Thieme unter dem Mädchen, von dem Jesus sagt, „daß es nicht tot ist, sondern nur schlummert", das jüdische Volk. „Immer dürfen wir unerschüttert an der Verheißung festhalten: Sie sind nicht geistlich tot, sie schlummern nur, sie werden auferstehen, wenn Er zu ihnen in ihrer eigenen Sprache sagen wird: Talitha kumi! (Mägdlein stehe auf!)"[3] Was auf den ersten Blick mißverständlich erscheint (was sich auch an den Reaktionen zeigt, die dieser Gedanke auf jüdischer und christlicher Seite auslöste), gewinnt bei genauerem Hinsehen seine wahre Größe: der Glaube an die gemeinsame Erlösung vom Volk des Alten und des Neuen Bundes.

Im Ringen um die rechte Verkündigung der Passion Jesu Christi wagt sich Thieme an ein sehr heikles Thema, das vor allem auch von Jules Isaacs Schrift *Jésus et Israel* (Paris 1948) in das Zentrum der Diskussion gerufen wurde. Ausgehend von dem Standpunkt, daß Jesus als Jude in der jüdischen Gemeinschaft aufgewachsen ist und gelebt hat, und in Auseinandersetzung mit den Gedanken Isaacs, der Jahrzehnte später als erster jüdischer Historiker die neutestamentlichen Texte über die Rolle der Juden – unter dem Eindruck der ständig wachsenden Spannung zwischen Synagoge und der sich aus ihr herauslösenden jungen Kirche – analysiert, gelingt Thieme eine zukunftsweisende Auslegung: *„Wir brauchen [...] nicht die Evangelisten zu berichtigen, sondern wir brauchen sie nur endlich ganz ernstzunehmen, um sagen zu können: Jesus ist vom Anfang bis zum Ende seines Weges, auch noch seines Kreuzweges, von den Sympathien breitester Kreise seines Volkes begleitet worden. Aber freilich gerade die maßgebenden Gruppen haben sich gegen ihn entschieden."*[4] Dafür waren nach Thieme eher politische als religiöse Gründe ausschlaggebend.

Zudem betont Thieme, daß *„vor Christi Kreuzestod alle versagt haben, nur in verschiedenen Graden, bis hin zu den fliehenden oder gar verleugnenden Aposteln"*. In diesem Sinne ist Christi Kreuzestod als Schuld aller Menschen zu verstehen. *„Die eigentliche Entscheidung des jüdischen Volkes [...] ist nach seiner Auferstehung gefallen."*[5]

Anstelle einer Anklage des jüdischen Volkes als ‚Mörder Jesu' versteht Thieme christliche Zuwendung vielmehr als Klage und als Selbstkritik:

3) Karl Thieme, *Die Tochter des Synagogen-Vorstehers. Zum Evangelium des 23. Sonntags nach Pfingsten*, in: FrRu I(1948)Nr. 1, 6.

4) Thieme, *Das Ringen um die rechte Verkündigung der Passion Christi (Christliche Lehrverkündigung über das Alte Gottesvolk der Juden, Teil 1d)*, FrRu II(1949/50), Nr.8/9, 6-8.

5) Thieme (Anm. 4), 8.

„Wie groß muß unser Versagen sein, die wir das Zeugnis von der Auferstehung eures und unseres Herrn noch immer nicht so glaubwürdig für euch abzulegen vermocht haben."[6] Karl Thieme erkennt, daß christliche Rede von der Hoffnung nicht ohne Miteinbezug des jüdischen Volkes geschehen kann. „Denn unsere einzige Hoffnung ist der EINE, ‚die Hoffnung Israels' (Jer 17,13), der ewige Gott."[7]
Thieme setzt genau diese Identität voraus, wenn er von christlich-jüdischer Wiederbegegnung spricht. „Bis ins 1. Jahrhundert nach Christus ist das Volk Israel dasselbe, was nach christlicher Auffassung die Ecclesia seit dem 1. Jahrhundert, seit dem Pfingstereignis, ist; anders ausgedrückt: das, was beim Pfingstereignis in einen neuen Zustand seiner eigenen Geschichte eintritt, das war schon vorher als Gottesvolk da."[8] Erst aufgrund dieser Identität kann man von *Wieder*begegnung sprechen, denn in ihr besteht eine Bezogenheit zwischen Kirche und Synagoge.

Christlich-jüdisches Gespräch

Nach Thieme waren die Jahre seit 1930 dafür verantwortlich, daß eine jüdisch-christliche Wiederbegegnung ausgelöst wurde. Sie begann mit beidseitigem Staunen: Jüdisches Erstaunen löste die Tatsache aus, daß sich 1933 ein gewisser Widerstand gegen den Totalitarismus der Jahre seit 1933 bildete, was vor 1933 nicht der Fall war. Christliches Erstaunen galt den „Reserven jüdischer Religiösität", die sich in der Zeit der äußersten Bedrängnis offenbarten. Der Phase positiver Überraschungen folgte eine Zeit, in denen die Enttäuschung überwog. Auf jüdischer Seite kristallisierte sie sich an Weihnachten 1942 anhand eines sogenannten ‚Weihnachtsbriefes an unsere jüdischen Freunde' von Karl Barth und einiger seiner Freunde heraus, in dem die jüdischen Freunde aufgerufen werden, trotz der Not sich nicht im Widerstand gegen Christus und gegen den Heilsplan Gottes zu versteifen. Eine heftige Reaktion des Basler Rabbiners Dr. Arthur Weil löste wiederum auf christlicher Seite eine Enttäuschung darüber aus, daß „die Verfolgung [...] letztlich eine Verstärkung des jüdischen Selbstbewußtseins" bewirkt hatte.[9]

6) Thieme (Anm. 4), 9.
7) Thieme, *Die Hoffnung der Welt: Gottes Erlöserwirken in der Einheit mit seinem Gesalbten.* Thesen für Evanston, FrRu VII(1954/55)26-30, 26.
8) Thieme, *Der Weg zur christlich-jüdischen Wiederbegegnung in der Mitte des 20. Jahrhunderts*, FrRu VIII(1955/56)3-9, 3.
9) Thieme (Anm. 8), 8.

Jenseits dieser beidseitigen „Enttäuschungen" wuchs die Begegnung, die nach Thieme am besten im neuen christlichen Verständnis des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Christen und Juden zu fassen ist. Bis zur Zeit der Verfolgung der Jahre 1933 bis 1945 glaubte ein Christ, daß er dem Juden Gutes tut, wenn er ihn missionierte. Wegen der jüdischen Enttäuschung fragten sich die Christen, wie und warum es zu dieser Reaktion kommen konnte und bemerkten, daß das Problem zwischen jüdischen Menschen und Christenheit nicht das Problem der Mission war, sondern „daß es ein ganz ähnliches Problem ist wie das zwischen den getrennten Teilen der Christenheit, und daß es ein ähnliches Problem sogar ist wie das alte Problem der getrennten Teile des Alten Gottesvolkes selbst, also Nordisraels und Judas bzw. in der neutestamentlichen Zeit der Samaritaner oder Samariter und der Juden, das Problem der Spaltungen im Gottesvolk und der richtigen Art der Überwindung".[10] Einerseits erkannte man, „daß manchmal unter denen, von denen man im Glauben gewiß war, daß sie in ihren Sachaussagen irrten, dennoch die Leute sein konnten, die dem Gotteswillen in der Wirklichkeit, in ihrer Existenz vielleicht viel, viel mehr gerecht würden als die meisten eigenen Glaubensgenossen". Andererseits entdeckte man, daß „diese Leute eine echte Frage an einen hätten, ein echtes Anliegen".

Das Verhältnis zwischen den im Glauben getrennten Brüdern beschäftigte Thieme sehr. In ihrer Haltung gegenüber den getrennten Brüdern – so Thieme – dürfen Christen weder einem fanatischen Eifer noch einer Toleranz der Gleichgültigkeit erliegen. Die gebotene Haltung versteht sich als *„jener heiliger Eifer fürsorglicher Liebe, von der man dann wieder sagen kann, daß sie nicht eifert, sondern geduldig, taktvoll und gütig für den Bruder da ist, wo immer und wie nur immer dies möglich sein mag"*.[11]

Die Adressaten christlichen Handelns skizziert Thieme in der Auseinandersetzung mit dem Buch *„Die christliche Brüderlichkeit"*[12], indem er alle als getrennte Brüder bezeichnet, „die in irgendeiner Weise zum Gottesvolk gehört haben"[13], d. h. daß niemandem persönlich der Vorwurf der Häresie, der Verstockung und dergleichen gemacht werden kann, wenn „er in Treue dem Gottesdienst ergeben [ist], den seine Väter ihn gelehrt haben und den er

10) Thieme (Anm. 8,) 8 f.

11) Thieme, *Zeugnispflicht, Toleranz und geschwisterliche Liebe zwischen im Glauben getrennten Brüdern*, in: FrRu XIV(1962)9-15, 10.

12) Josef Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit*, Kösel Verlag, 1960.

13) Thieme (Anm. 11), 14.

nach bestem Wissen und Gewissen zu vollziehen sucht". Daraus kristallisieren sich nach Thieme in Konsequenz *Zeugnispflicht, Gebet und Diakonie.*

Antisemitismus

Thieme skizzierte die Geschichte der Judenfeindschaft in vier z. T. überschneidenden Phasen: *Spätantike* (2. Jh. v. bis 1. Jh. n. Chr.), *Nachkonstantinische Reichskirche* und ihre Auszweigungen (4. Jh. bis 10. Jh.), Pöbelreaktion im *Hoch-, Spät- und Nachmittelalter* (11. Jh. bis 16. Jh., im Osten noch bis ins 20. Jh.), Moderner *Rassenantisemitismus seit der Emanzipationszeit*, „wo die besondere, die einzigartige Sendung Israels nicht respektiert, vielmehr in ihm ein unerwünschter Fremdkörper und Objekt ungestrafter Plünderung gesehen wurde [...] oder die jüdische Kritik an aller (wirklichen oder vermeintlichen) Kreaturvergötzung Haß weckte".[14]
Auf der Suche nach den Hintergründen der Judenfeindschaft[15] stößt Thieme auf vier Motive: Fremdkörpermotiv, Plünderungsmotiv, Zersetzungs- und Antihumanitätsmotiv. In einem Vortrag im Bayrischen Rundfunk erkennt Karl Thieme Parallelitäten zwischen dem Antisemitismus und dem Antiklerikalismus Hitlers.
Als aufmerksamer Beobachter wehrte sich Thieme auch gegen feinste Spuren antisemitischen Gedankengutes. So kritisierte er einen Artikel mit dem Titel ‚Juden' im damals neu erschienenen Herder-Lexikon, der mit den Worten endet: „Weil dieses eigenartigste Volk der Weltgeschichte seine ganze Existenz in seiner Religion hat, wird es im Grund nur theologisch verstanden. Von Gott zur Vorbereitung auf den Erlöser erwählt, wurde es nach dessen Verwerfung selbst verworfen, um den Heiden Platz zu machen."[16] Von der ‚Neuen Zeitung' (1949, Nr. 22) darauf aufmerksam gemacht, kritisiert Thieme einerseits die Verwerfungsthese an sich. Er weist darauf hin, daß auf die Frage, ob Gott sein Volk verworfen hat, der Apostel Paulus im Brief an die Römer die richtige Antwort gibt: „Nicht doch!" (Röm 11,1). Andererseits kritisiert Thieme die symptomatische Tatsache, „daß ein so zentraler Irrtum in einer grundsätzlich seit 1800 Jahren eindeu-

14) Vgl. Arbeitstagung zur Bekämpfung des Antisemitismus, FrRu V(1952/53)30.
15) Karl Thieme, *Der religiöse Aspekt der Judenfeindschaft*, FrRu X(1957/58)7-14.
16) Thieme, *Ein seltsames Konversationslexikon*, Zum Artikel „Juden" im Herder-Lexikon, FrRu I(1949)Nr. 4, 18.

tig geklärten Frage [...] die Redaktion eines großen katholischen Verlagshauses passieren und gedruckt werden konnte, drei Jahre nach dem Ende der größten Judenverfolgung der bisherigen Geschichte".[17] Später sei der ursprüngliche Text durch eine „weit richtigere" Formulierung ersetzt worden.

Mit der festen Überzeugung der unveränderten und ungekündigten Erwählung des jüdischen Volkes und seiner gleichzeitigen Erlösungsbedürftigkeit hat Karl Thieme bereits 1949 den Grundtenor der Erklärung Nostra aetate Nr. 4 (1965) des II. Vatikanischen Konzils vorweggenommen. Am wichtigsten aber war ihm in seinem lebenslangen Mühen zur Bekämpfung des theologischen Antisemitismus „die Glaubenseinsicht von der heilsgeschichtlichen Zusammengehörigkeit der beiden Gottesvölker, ihre verborgene Einheit als die Einheit der beiden Glieder *eines* Gottesvolkes".[18]

17) Thieme (Anm. 16), 18.

18) Vgl. Nachruf zum Tod von Karl Thieme im Westdeutschen Rundfunk von Dr. Walter Dirks, FrRu XV(1963/1964)72.

Das Mysterium Israels

Karl Thiemes Paulusexegese (Röm 9-11)

Alwin Renker

Im Kreis um Dr. Gertrud Luckner, der federführenden Herausgeberin der Zeitschrift „Freiburger Rundbrief" ab 1948, war Prof. Dr. Karl Thieme der theologisch wie zeitgeschichtlich herausragende Kopf. Bereits auf dem 72. Deutschen Katholikentag in Mainz (1.–5. September 1948) zeigt sein dort gehaltenes Referat „Die Christen, die Juden und das Heil"[1], wie sich Thieme die Aufgabe vorstellt: Die Kirchen dürfen keine Lücke lassen, in die sich antisemitischer Irrtum über die Judenfrage eindrängen kann. Danach ist schon im Blick, was bei Kenntnis der Bibel, und vor allem der Kapitel 9-11 des Römerbriefs, im Glauben des Christentums festzuhalten ist: die Juden sind Mitträger des göttlichen Heilsplans, ihre Erwählung ist bleibend.

1) Veröffentlicht in: Frankfurter Hefte 4(1949)Nr. 2, 113-125; als Sonderdruck angeboten in FrRu 4(1951/1952), Nr. 16, 27.

Die Kapitel 9-11 des Römerbriefs[2] sind Zeugnis dafür, daß Israel seine bleibenden Vorzüge nicht verloren hat, auch wenn aus christlicher Perspektive die Position des Judentums als Verstockung erscheinen mag. Die heute überholte Vorstellung Thiemes vom Christusbund, der nur darauf wartet, „daß die Juden sich in ihn aufnehmen lassen", versteht man als Zwischenschritt, der zeigt, wie schwierig das Ringen um neue Erkenntnisse im Verhältnis des Christentums zum Judentum war [9][3]. Aber schon ist anfanghaft der „Rest", der von Israel gerettet wird, im Heil, – zusammen mit den Heiden, „deren sich Gott nun auch erbarmen will" (Röm 9,23 f; 11,11) [11]. Neben manchen zeitgebundenen Interpretationen liest Thieme Röm 10,4 bereits als „Christus ist *der Endsinn des Gesetzes*", und nicht: *das Ende des Gesetzes* [12 f.].

Die von Thieme interpretierte Botschaft, die Paulus aus Jes 52,7[4] heraushört, ist „das Zeugnis der Christus-Gesandten, der Apostel" [9]. Nach Thieme ist schon bei Mose im Deuteronomium das „Eifersuchtsmotiv" zu finden: Gott wird von seinem Volk verworfen, eifersüchtig gemacht durch „Hingabe an Nichtgötter" (Dtn 32,16 ff.). Gott macht nun seinerseits sein Volk eifersüchtig „durch Begnadung eines religiös unverständigen Nicht-Volks, eben der Heiden" [9]; wenn sogar die (= Heiden) verstanden hätten, hätte dann etwa Israel nicht erst recht verstehen können? Thieme läßt sich auch durch Paulus von jener Restvorstellung überzeugen, die zwar nicht erlaubt, von einer (völligen) Verwerfung seines Volkes durch Gott zu sprechen und auch nicht davon, daß Gott sein Volk „sinnlos scheitern lasse" [10], aber doch die Verstockungshypothese auf das übrige, dem „Rest" nicht angehörende Volk der Juden anwendet.

Der „Rest" sind für Thieme gemäß Paulus die durch die Jahrhunderte stets in bescheidener Anzahl vorhandenen „Christen jüdischer Herkunft" [10]. Diesem „Rest" kommt die göttliche Erwählung zu, „nicht mehr aus Werken" (mit Rückbezug auf Röm 9,32), sondern aufgrund von Gottes freiverfügender Gnade. Sie ist unverdient, „weil man sie nicht verdienen kann, wenn das Wort ‚Gnade' seinen Sinn behalten soll" [10]. Das „Straucheln" der übrigen ist nicht ein Fallen ein für allemal, sondern geschieht, damit

2) Vgl. Karl Thieme, *Gottes Wort über die Juden in Pauli Römerbrief*, FrRu II(1949/1959)Nr. 5/6, 8-13.

3) Die folgenden in eckige Klammern gesetzten Seitenangaben beziehen sich auf Teil II des Beitrags von K. Thieme *Gottes Wort über die Juden in Pauli Römerbrief*, FrRu II(1949/1950)Nr. 7.

4) Jes 52,7 „Wie willkommen sind auf den Bergen die Schritte des Freudenboten, der Frieden ankündigt, der eine frohe Botschaft bringt und Rettung verheißt, der zu Zion sagt: Dein Gott ist König."

zwischenzeitlich dieses Straucheln den Heiden, ‚der Welt', die ‚Rettung', die ‚Aussöhnung' mit Gott, die Aneignung des ‚Reichtums' seiner Gnadengaben (Röm 10,12) ermöglicht [11].
Der Umweg über das Proselytentum zwecks Eingliederung ins Gottesvolk, ist den Heiden erspart geblieben. Wenn dann die Christenheit angewachsen ist zu ihrer ansehnlichen Größe, werden sich die Juden wirklich nicht mehr dem Eindruck entziehen können, „daß die Christenheit aus den Heiden, den ehemaligen Götzendienern, ein dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs wohlgefälliges ‚Heiliges Volk' geworden ist" [11]. Nicht mehr werden dann Juden „nur vereinzelt wie bisher, sondern als Gesamtvolk (Röm 11,26) sich in Gnaden in dieses erweiterte neue Gottesvolk unter dem einen Jesus Christus aufnehmen, ‚hinzunehmen' lassen, für das sie ja vor allen andern bestimmt sind" (Röm 11,24) [11]. Dieses „Ja" der Juden wird noch ganz unvergleichlich Größeres auslösen: „Leben aus den Toten" (Röm 11,15), d. h. „daß nach der Heimkehr der Juden nichts mehr das Eingehen der auferstandenen Gläubigen in die Herrlichkeit verzögern wird" [11]. Hier zitiert Thieme zustimmend Marie-Joseph (Albert) Lagrange OP (1855–1938) und betont mit der kath. wie ev. Theologie das streng endzeitliche Verständnis des Zitats. Paulus verstehe, meint Thieme, seinen Dienst als „säkulare Judenmission", d. h. sein Heidenapostolat befördere (durch Eifersüchtigmachung) die Nachdenklichkeit der Juden, was zu voller Gnadengewährung führe.
Heute wird man die „Heimkehr" der Juden in ein (um die Heidenvölker) erweitertes neues Gottesvolk (Thieme zitiert Mt 10,6.23; Joh 10,16) bestenfalls als eine christliche Sicht verstehen, die andere Aspekte nicht einbezieht, wie etwa den, daß Gott „alle in den Ungehorsam eingeschlossen hat, um sich aller zu erbarmen" (Röm 11,32). Es ist völlig offen, wie das eschatologische Heil bei Juden und bei Heidenchristen eintrifft; freilich nicht, wenn die paulinische Sicht im Aufbau von Röm 9-11 allein gilt.
Ein ansprechender Hinweis Thiemes liegt gewiß darin, daß die Juden (grundsätzlich) als einziges Volk unzerstörbaren Heiligkeitscharakter tragen (Röm 11,16-24). Hingegen erscheint Thiemes Geschichtsinterpretation, zumal des gescheiterten Messianismus innerhalb der jüdischen Geschichte, als ein *non liquet*. Bedenklich ist auch Thiemes, auf Friedrich Wilhelm Maier sich berufende Interpretation des Gerechtwerdens: So wie Paulus im Kleinen „Rettung" zu wirken angefangen habe, werde sich auch das „Geheimnis" der Rettung von Juden (und Heiden) vollziehen (Röm 11,25-26a). Es wird doch eher bei dem von Thieme abgelehnten *„dann"* bleiben: „dann wird ganz Israel gerettet werden" [11 ff.].

Diskussion mit Martin Buber

Die exegetischen Ausführungen Thiemes fanden inhaltlich Verwendung in einer Auseinandersetzung mit Buber (Briefwechsel).[5] Die wichtigsten Aussagen dieser Diskussion sind ausführlich verarbeitet in Thiemes Würdigung von Martin Bubers „Zwei Glaubensweisen"[6], wie folgende Auszüge zeigen:
„Gott will erst durch uns sie selbst (sein Volk, die Juden) eifersüchtig machen (Röm 11,11), um ihm dann den wissenschaftlich unwiderlegbaren Glauben zu schenken, der als ‚Anerkennung, daß Er ist' (Hebr 11,6) und ‚gekommenen ist' (1 Joh 4,2) beginnt, und als liebreiches Vertrauen gipfelt, bis er jenseits dieses Äons ins Schauen übergeht."
Bubers Kritik an Jesus, so Thieme, sei noch mild, hingegen die an Paulus „nimmt geradezu karikaturistische Züge an". Die paulinische Geschichtsdialektik finde sich als Hegelsche „List der Idee" bei Paulus als *List Gottes*, die „die Menschen und Menschengeschlechter [...] verwendet [...] zu den oberen Zwecken" [87]. Auf Bubers Kritik an Paulus, daß „der Zorn Gottes [...] nichts Väterliches" mehr habe, antwortet Thieme: „Von der urzeitlichen, geschichtlichen und ewigen Liebe Gottes zu seinem Geschöpf" sage Paulus fast nichts, mit Ausnahme etwa einer vereinzelten Erwähnung des um der Erzväter willen geliebten Israel (Röm 11,28)", [...] damit jetzt auch sie Erbarmen finden (Röm 11,31).
Thieme hält Buber entgegen: Auch die „erst eschatologische Rettung" ist für Paulus kein bloßes „Einst", sondern ein schon angebrochenes „Jetzt". Auch die vorangegangenen Generationen waren trotz allem „pädagogischem Gesetzesdruck" (Gal 3,24) „die Heiligen und Hausgenossen Gottes" (Eph 2,19; vgl. Lk 15,31). Paulus hält im Kampf gegen die verblendete Führerschaft seines Volkes und ihrer Mitläufer (2 Kor 11,24 ff., Apg 21 ff.) „unerschütterlich an Gottes unverrückbarer Liebe zu diesem Volke und an der Verheißung [fest]. Das ist das Erstaunenswerte – biblisch Selbstverständliche."
Immer wieder verweist Thieme in der Diskussion mit Buber auf seine Exegese von Röm 9-11. Die vermeintlich einzige Erwähnung, die Paulus von der Erwählung des „um der Erzväter willen von Gott geliebten Israel (Röm 11,28)" [142] macht, geschieht an zentraler Stelle: nicht erst „einst" werden

5) Die Diskussion ist dokumentiert in: FrRu II(1949/1950)Nr. 5/6, 20-23.
6) Martin Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Manesse-Verlag, Zürich 1950. Die folgenden Seitenangaben in eckigen Klammern beziehen sich auf diese Ausgabe.
Vgl. Karl Thieme, *Zwei Glaubensweisen*. Ein Buchbericht über Martin Buber, in: FrRu III(1950/1951)Nr. 10/11, 18-21.

sie Erbarmen finden, sondern „jetzt" (Röm 11,31). Wenn man einen [...] undialektisch immer nur auf die eine Seite seiner Aussagen festgelegten Paulus herauspräpariert, [...] stimmt es, daß „mit Paulus Marcion nicht zu überwinden" ist [171].

Nach Buber gebe es neben dem paulinischen und dem johanneischen Christentum auch ein petrinisches Christentum, „wobei der etwas unbestimmte Begriff ‚Petrus' für die unauslöschliche Erinnerung an die Gespräche Jesu mit den Jüngern in Galiläa steht". Thieme wünscht, daß „die Stimme des Herrn in der unverkürzten Breite und Tiefe seiner Selbstaussage so hindurchklänge, daß auch das jüdische Ohr nirgends mehr den vertrauten Ton verkennen könnte und spürte, daß nicht der protestantisch-bibelkritisch nach ‚der Herren eigenem Geist' zurechtredigierte, sondern der unverkürzte neutestamentliche Jesus der wirkliche ist". Er vertritt nach Röm 11,11.23 f. die Auffassung, daß „alle gutwilligen unter den Juden durch unsre sich darin zeigende Gottwohlgefälligkeit hätten zu edler Eifersucht angespornt und für ihren Gott und König gewonnen werden müssen, wie es St. Paulus anstrebte".

Mit dieser Exegese hat Thieme seinen Zeitbefund in die Ebene des Zeitbefunds von Paulus transferiert. Paulus erlebt die große Menge von Juden, die nicht für die christliche Version von „Gott und König" gewonnen werden konnten und erklärt dies mit einer Konstruktion der „Zwischenzeit", in der die Fülle der Heiden(-völker) zum Glauben an diesen Gott findet. Auf ihrem Weg wecken sie die Eifersucht der Juden, und, so hofft Paulus, lösen sie ein „zum-Glauben-Kommen" der Juden aus (Röm 11,12). Diese Applikation eines paulinischen (Zeit)Befunds auf die historische Entwicklung klingt für jüdische Ohren gewiß befremdlich. Thiemes Hoffnung, es werde durch angestrengte Gottwohlgefälligkeit der Christen doch noch gelingen, daß die Juden für ihren Gott und König gewonnen werden, ist inzwischen theologisch überholt.

Paulinismus und Judentum

In seinem Beitrag „Paulinismus und Judentum. Ein Literaturbericht"[7] wird Röm 9-11 in seiner Schlüsselrolle als aufschlußreichste Charakterisierung des Verhältnisses von Christentum (Paulinismus) und Judentum begriffen. Neben Martin Buber und Josef Klausner hat Thieme auch Franz Werfel,

7) FrRu V(1952/1953)Nr.17/18, 20-25. Die folgenden Seitenzahlen in eckigen Klammern beziehen sich auf diesen Artikel.

Schalom Asch und Hans Joachim Schoeps auf jüdischer Seite sowie Romano Guardini, Josef Holzner und Giuseppe Ricciotti auf christlicher Seite in die Untersuchung einbezogen. Thiemes Untersuchung dieser Bücher über Paulus geschieht nach den Kriterien 1) Quellpunkt der Lehre; 2) Bezug auf das Gesetz; 3) Bezug auf die geschichtliche Sendung seines Volkes und 4) Bezug auf den Weg zur endlichen Wiedervereinigung der Weltvölker mit Israel.

Nach *Klausner*[8] waren die Apostel nicht bereit, an eine Vision oder gar Offenbarung des Auferstandenen gegenüber Saulus/Paulus vor Damaskus zu glauben. Klausner leugnet auch eine „Mission des Judentums", die von der aller anderen Völker grundlegend verschieden wäre.

Das Paulusbild von *Asch*[9] ist das Portrait eines urjüdischen Paulus und dürfte das verhältnismäßig getreuste sein, das je bisher entworfen ward. Positiv ist das Bemühen um Verständnis der rabbinischen Verwurzelung Pauli.

Holzner[10] hat Paulus ähnlich beschrieben wie Asch. Der Stachel war vor allem die Frage nach dem leidenden Messias, nicht die himmlische Erscheinung.

Sowohl Asch als auch Buber erfassen die Fragestellung des Gamaliel-schülers Paulus. „Asch hat richtig herausgearbeitet, daß Saulus den ihm Erscheinenden sofort als göttliches Wesen agnostiziert. Alle weiteren Hauptthemen der paulinischen ‚guten Botschaft' müssen aus dieser Ureinsicht von Damaskus zwingend gefolgert verstanden werden, insbesondere auch die rechtfertigende (gerechtsprechende und gerechtmachende) Kraft des Sühneleidens Jesu" [22].

Dialektik des Gesetzes

Thieme ist überzeugt: Das Gesetz bleibt als Moralkodex als von Gott selbst durch die Autorität Jesu Christi und seiner Apostel in seinem tiefsten Sinngehalt erhellt. Es ist ihm ein Anliegen, „so viel Klarheit wie möglich über diese Lehre und ihr Verhältnis zur jüdischen Überlieferung" zu schaffen [22]. In diesem Zusammenhang setzt sich Thieme mit Klausner (‚*was Paulus verkündet, ist alles jüdisch*'), Buber und Schoeps auseinander. Schoeps konstatiert „die Resonanzlosigkeit Pauli unter den Juden" [23], weil Paulus „ein völliges Zerrbild vom jüdischen Gesetz gezeichnet habe".

8) Josef Klausner, *Von Jesus zu Paulus* (1939), 546.
9) Schalom Asch, *Der Apostel* (deutsch 1946).
10) Vgl. Josef Holzner, *Paulus*, Freiburg 1937.

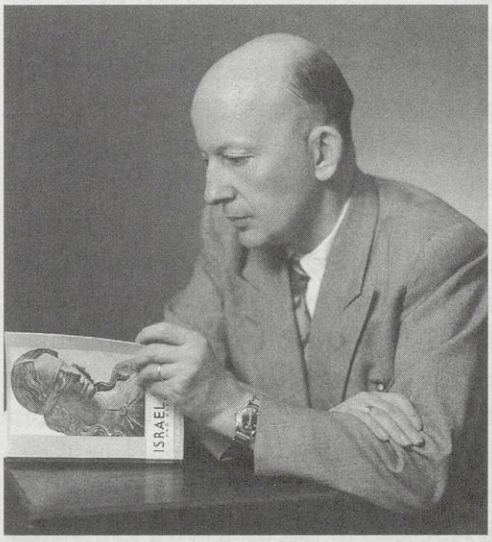
Thieme stellt gegenüber Schoeps heraus, daß jedenfalls einem, dem es nicht gelingt, das Gesetz zu halten, es „die Verdammnis" erwirkt. Die paulinische Folgerung, daß das Gesetz „ein Gesetz zum Tode sei", könne – so Schoeps – kein Jude nachvollziehen. Thieme sieht dies anders, wenn er (mit jüdischen Autoren) den Gesetzesbegriff differenziert, wie ja ein Jude unter Tora nicht das Gesetz, sondern „auferlegte Ordnung" verstünde. Nach Thieme ist die Erfüllbarkeit des Moralgesetzes in ihrem „tiefsten Sinne die Verpflichtung zu gottebenbildhafter Mitmenschlichkeit" [23]. „Wenn das Reich kommt, wird mit diesem Äon auch das jüdische Gesetz ‚aufhören', übertreten zu werden." Diesem Satz von Schoeps stimmt Thieme zu, doch faßt er im Sinn von Paulus die Tatsache ins Auge, daß, „wer den Nächsten liebt, das Gesetz erfüllt hat" (Röm 13,8; vgl. Gal 5,14.) Der Ton liegt auf *„hat erfüllt"*.
Die Konstatierung der faktischen Nichterfüllung des Gesetzes in diesem Äon der gefallenen Menschheit, wobei Paulus in standesgemäßer Bescheidenheit sich einschließt, ist keine Gegeninstanz. Denn eine gesetzestreue Erfüllung des göttlichen Gebots – so Buber – ist gültig, wenn sie in der vollen Offenbarungsintention geschieht, wobei aber der Begriff der Glaubensintention einen eschatologischen Charakter annimmt. Paulus wandle, so Thieme, in den Bahnen seiner jüdischen Lehrer, die sagen, „daß für die Zeit des Messias Gott eine neue Tora geben werde"[11].
Die Befolgung der Tora aus frühchristlicher Zeit als *Ritualvorschrift* ist seit dem Kommen des Messias in Jesu Person nicht mehr heilserheblich, so Paulus (Gal 3,25; 4,4 ff.). Paulus praktizierte die Tora. Würde er sie preisgegeben haben, hätte er für immer den Anspruch verscherzt, von den anderen Rabbinen ernsthaft angehört zu werden. So hat ihn auch Jakobus, der Herrenbruder, aufgefordert unter Beweis zu stellen, daß er selber „in Beobachtung des Gesetzes wandelt" (Apg 21,24).

Pauli Geschichtstheologie Israels[12]

„Bubers Paulus hat hier eine fatale Ähnlichkeit – nicht mit dem *wirklichen* Heidenapostel, [...] wohl aber mit jenen Christen, die sich Neigung zu den Juden erst von dem Moment an vorstellen können, wo dieselben zu Jesus bekehrt sind (durch unseren Haß?) und die sich wohl gar nach ihrem eigenen Bilde das eines Gottes zurechtdichten, der für sein Volk andres

11) Hans Joachim Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950, 225.
12) FrRu V(1952/1953)Nr. 19/20, 20-22.

empfände als manchmal (Luk 19,14 ff., Zach 14,2 ff.) bekümmerten Zorn und immer (Jes 62,11 f.) suchende Liebe." Gerade dies zeige, betont Thieme, daß der Gott des Paulus auch vor Christus kein nur Zürnender, sondern auch ein sich Erbarmender ist.



Karl Thieme, Lörrach 1953.
Foto: Eva Thieme, Rom.

Thieme macht sich die Interpretation von Schrenk zu eigen: An der Verzeichnung des Paulus (durch Buber u. a., A. R.), dessen Gott in der Phase vor Christus kein gnädiger, barmherziger, liebender Gott sein soll, ist einmal schuld eine Trennung von Zorn und Gnade, aber auch die Verkennung der Wesensart des Eschatologischen.
„Wenn [...] bei Paulus die Barmherzigkeit Ziel des Weltplans ist, so ist eben diese Barmherzigkeit nicht ‚nur' eschatologisch, denn das Eschatologische läßt das, was von jeher vorgezeichnet ist, [...] zur Vollendung gelangen."
Thieme sagt: „Man kann diesen Gedanken Schrenks[13] als echt neutestamentliche, ja speziell paulinische Stellungnahme zum jüdischen Schicksal bis zu Jesus, aber auch seit Jesus, kaum genug durchdenken und beherzigen und wird sie durch Barths Gedanken zu jenem zweiten *‚jetzt'* in Röm 11,32 ergänzen dürfen: ‚Nicht zukünftig, sondern gegenwärtig ist ja das den Heiden erwiesene Erbarmen, und indem dieses und also das Mittel des göttlichen Erbarmens auch für die Juden schon Gegenwart ist, ist heimlich schon jene Aktion des Erbarmens Gottes den Juden gegenüber im Gang begriffen. Das Abschieben der Judenfrage in die Eschatologie [ist] dem christlichen Antisemitismus durch dieses auffallende zweite *‚jetzt'* unmöglich gemacht" (Barth, Dogmatik II/2, 335). Dieses göttliche Erbarmen hat nach Paulus schon seit der Sinaizeit über Israel gewaltet. Israel sind die Offenbarungsworte anvertraut, *„unbereubar"*, wie Thieme mit Buber das *„unwiderruflich"* der Einheitsübersetzung in Röm 11,29 zitiert.

13) Gottlob Schrenk, Judaica 8/1, 8-23.

Noch verborgen und doch schon volle Gegenwart ist Gottes Erbarmen für Israel in jenem *‚jetzt'*, in den ‚Fristen der Heiden', während deren Jerusalem von den Heidenvölkern niedergetreten wird (Lk 21,24); bereits offenkundig und doch erst auf zukünftige eigentliche Erfüllung hin ausgerichtet, hat eben dieses göttliche Erbarmen aber auch nach Paulus schon seit der Sinaizeit Israels gewaltet. Es heißt also Paulus geradezu grotesk mißzuverstehen, folgert Thieme, wenn man wähnt, daß er diesem seinem Volke am Sinai „kein liebendes Gottesantlitz" zugewendet sehe, da es der Vater in jene Zucht gibt (Gal 3,24), ohne die es doch gerade nach biblischer Offenbarung und Glaubenserfahrung keine wirkliche Liebe gibt.
Ein verbreitetes Mißverständnis braucht nach Thieme nicht weiter erklärt zu werden: Paulus vertritt den das Auferstehungszeugnis ablehnenden Juden gegenüber die für ihre Gesamtheit bleibende gültige Erwählung (Röm 9,4), doch sieht er in prophetischer Scheidung wieder einmal jenen heiligen Rest unter ihnen, „an dem die Begnadung schon stellvertretungsweise für die Gesamtheit offenkundig ward" (Röm 11,1 f. 5). „Diese paulinische Konzeption, die Buber in problematischer Einheitsfront mit dem von Barth bekämpften ‚christlichen Antisemitismus' als ‚nur' eschatologische Gottgeliebtheit seines Volkes in der Sicht des Apostels mißdeutet, wird heute auch im protestantischen Schrifttum meist richtiger gesehen." Leider muß Thieme feststellen, „daß in der eigentlichen Paulusliteratur das Verständnis für des Apostels Deutung der Geschichte seines Volkes noch in den Kinderschuhen steckt".

Ur-Diakonie als Heilmittel des Ur-Schismas[14]

Das Ur-Schisma als zwischen Juden- und Heidenchristen drohende Unmöglichkeit der Tischgemeinschaft versteht Thieme als Schwierigkeit, die immer wieder dort auftaucht, wo „Heidenchristen" mit „gesetzesgebundenen" Christen zusammenleben, wie etwa die Gruppierungen in 1 Kor 1,12 (Paulus-, Petrus- und Apollos-Anhänger).
Bei den Bemühungen zur Verhütung des Schismas unterscheidet Thieme zwischen der buchstabengesetzlichen Konzeption Jakobus', des Gerechten, und der toragemäßen Konzeption des Paulus. Die „Jakobusklauseln" sind keine unerfüllbaren Bestimmungen, die zur Spaltung zwischen Heiden(-christen) und Juden(-christen) führen. Sie sind im Gegenteil „jener Mini-

14) FrRu VI (1953/1954) Nr. 21/24, 13-21.

malkodex, mit dem gesetzestreue Juden(-christen) gemäß ihrem Gesetzesverständnis die Auflagen befolgen, die sie nach Lev 17,10 ff.; Ex 34,15 bezüglich des Essensverbots von Götzenopferfleisch, Blut [und] Ersticktem [...] auch den Heidenchristen zumuten". Aller Wahrscheinlichkeit nach haben in gemischten Gemeinden die unbeschnittenen Christen jene Enthaltungen beobachtet, um den geborenen Juden den Verkehr mit ihnen ohne Gesetzesübertretung zu ermöglichen. Paulus, so präzisiert Thieme, konnte implizit oder explizit diese Ordnungen (Jakobusklauseln) weitergeben, sie aber nicht im Sinn eines noachidischen Minimalgesetzes akzeptieren. Denn ein Widerspruch zum Evangelium wäre für ihn das buchstabengesetzliche Schema. Entscheidend sei, daß gerettet ist, wer das je seinem Stand Gebotene einhält und Jesus als Messias bekennt.
Zusammenfassend folgert Thieme: „Nicht ein rituelles Minimum an Beschränkung des altadamitischen Daseins, sondern ein caritatives Maximum kraft des mit dem neuen Adam Jesus Christus wiedergeborenen Lebens, nicht das ängstliche Einhalten ‚einer aufs äußerste gelockerten' Vorschrift, sondern das freudige Erfüllen (2 Kor 9,7!) der ganzen Gottesweisung, wie sie nun in ihrem letzten Sinne nach in Christus offenbar ward (Röm 10,4) – das ist es, was Paulus als die ganz selbstverständliche Voraussetzung des Heils für die Christenheit und auch aus den Heiden betrachtet" (Gal 5,6.13 f.).

Das besondere Buch

Wolfgang Klaghofer, **Mensch und Gott im Schatten.** Franz Kafka und Franz Werfel – Konturen des Exodus. Publikationen der Franz-Werfel-Gesellschaft 2. Peter Lang Verlag, Bern 2000. 210 Seiten.

Was verbindet zwei in ihrem Lebensweg wie Lebenswerk so grundverschiedene Schriftsteller wie Franz Kafka und Franz Werfel? Die gemeinsame Geburtsstadt Prag und beider Zugehörigkeit zum Judentum liefern für Wolfgang Klaghofer nur die biographischen Ordinaten, in deren Rahmen eine beiden Dichtern in ihrer Zeit gemeinsame Grundbestimmung zu finden und zu entfalten ist, nämlich „die Unmöglichkeit und Notwendigkeit zugleich, in ihr nochmals religiös sein zu müssen" (12). Gerade von ihrem religiösen Ursprung her haben Kafka wie Werfel jene jüdische Liebe zu Schrift

und Buch geerbt, die sie befähigte, in einer dem Materialismus anheim gefallenen Welt Transparenzen auf das Ewige hin zu schaffen. Dies erfordert in einem Jahrhundert, das nicht nur einem „blinden Realismus", sondern als dessen Konsequenz auch den „großen Häresien" (Werfel in den *Theologumena*) von Nationalismus und Antisemitimus verfallen ist, eine neue Form von Prophetie und Widerstand, die das Lebenswerk der beiden ungleichen jüdischen Dichter durchzieht. „Kunst, sie ist wohl Sendung, harter Auftrag; beide, Kafka und Werfel wußten und bekannten dies" (55).

Der Verfasser dieser Untersuchung ist ausgewiesener Fundamentaltheologe und Mitglied des P.E.N.-Clubs Österreich. Während die zuerst genannte Qualifikation in der gründlichen theologischen Analyse der literarischen Werke von Kafka und Werfel erkennbar wird, zeigt sich ein ausgesprochen schriftstellerisches Selbstverständnis in der außergewöhnlichen literarischen Form der Arbeit: *Mensch und Gott im Schatten* ist keine literaturtheologische oder literaturwissenschaftliche Studie im engeren Sinne, sondern eher ein großer Essay über die religiöse Dimension der Künstlerexistenz in der Gottesferne der Moderne, exemplifiziert an Kafka und Werfel. Der Verfasser verzichtet über weite Strecken auf die Rezeption und Ausweisung von Forschungsliteratur, er hält sich vornehmlich an die Werke, Aufzeichnungen und Tagebücher der Dichter. Wie auch in seiner jüngsten Veröffentlichung zum 120. Geburtstag von Stefan Zweig (in: FrRu 9[2002]41-49) fügt Klaghofer sich mit seinem feierlichen, an Metaphern reichen, aber leicht antiquiert wirkendem Stil nahtlos in die Sprach- und Vorstellungswelt seiner Dichter. Dies wird besonders in den Passagen des Buches deutlich, in denen er auf aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen und Problemstellungen Bezug nimmt. Hier ist allerdings auch kritisch zu fragen, ob er der Komplexität moderner Lebenszusammenhänge gerecht wird, wenn er zum Beispiel in seinem Abschnitt über die Figur des Kindes über „Management und Lobbying" als Programmworte der „Börsetiger [...], der „Geschäftemacher und Erpresser" (61) polemisiert.

Klaghofer weiß um die besondere Ausrichtung seiner Arbeit: Diese Schrift setzt „sich zwischen Stühle und klare Zuordnungen; nirgendwo eindeutig zugehörig, nicht rein literarisch und nicht rein theologisch, nicht bloß nacherzählend oder nach-denkend und auch nicht nur weiterführend oder weiterfragend und doch von all dem etwas – so versuche ich, mit Kafka und Werfel auf Pfaden zu ziehen, die ich noch nicht gekannt habe" (13). Dieses Unterfangen gelingt ihm ohne Frage, wo es um die Kenntnis der Texte und Zusammenhänge geht. Hier beeindruckt Klaghofer durch seine kundige

Auswahl und Zusammenstellung: Ob Werfels Romanwerk, die *Theologumena,* oder Kafkas Tagebücher, der Verfasser führt den Leser aufmerksam und fesselnd durch die Quellen. Im Themenfeld von Kampf und Rettung, von Leiden und Liebe, von Schuld und Tod wird der Begriff des „Exodus" zur zentralen Metapher für den Weg des Dichters durch die Gottesstille und Gottesferne der Moderne. Werfel und Kafka ziehen „als Exodusgestalten vorüber" (207), die in der großen Tradition des Volkes Israel in einer lebens- und religionsfeindlichen Umwelt als rastlos Wandernde die Geschichten von Gott wachhalten – wie zwei „Wächter in nächtiger Zeit" (209).

Clauß Peter Sajak, Ludwigsburg

Bücherschau

Hubertus Czernin, **Jahr des Erwachens**. Eine jüdische Geschichte. Czernin Verlag, Wien 2000. 56 Seiten.

Eine ganz außergewöhnliche Buchreihe veröffentlichte der österreichische Czernin Verlag mit der *Bibliothek des Raubes*. Anhand konkreter Biographien von Vertriebenen, Deportierten und Enteigneten, aber auch jener, die sich an der Beraubung der Opfer des NS-Staates beteiligt haben, wird in bislang 9 Bänden österreichische Geschichte nachgezeichnet – Geschichte vor 1938, während des Dritten Reiches nach dem „Anschluß" und in den Nachkriegsjahren. Jeder Band der *Bibliothek des Raubes* beschreibt einen Skandal für sich. Der Herausgeber der Reihe, Hubertus Czernin, schreibt: „Wir tun dies aus der Überzeugung, daß auf diesem Weg das, was uns seit Jahren so schmerzhaft beschäftigt, am nachhaltigsten einer breiteren Öffentlichkeit vermittelt werden kann. Nur wenn wir die betroffenen Menschen anhand der Spuren, die sie hinterlassen haben, wieder auferstehen lassen, gibt es eine Chance, jene Einsicht zu bewirken, die jahrzehntelang nicht da war." Erzählt wird zum Beispiel die Geschichte von Georg T., einem Wiener Juden, der vertrieben worden war, dessen Vater alles hinter sich lassen mußte, die Wohnung, die Firma und einen Teil des Vermögens, und der erst 1998 damit begann, die Vergangenheit aufzuarbeiten. Georg T. ist einer von fast 200 000 Juden, die bis 1938 in Wien gelebt hatten, und von denen 125 000 vertrieben und 65 000 ermordet wurden.

Die Vergangenheit aufzuarbeiten ist ein schwerer Gang. Was passierte mit dem Vermögen, mit den Sachwerten in den beschlagnahmten Wohnungen und mit den Firmen? Erinnerung daran ist wenig vorhanden, er selbst war ja noch ein kleiner Junge. Wohl aber war Erinnerung da von den Drangsalierungen seiner Familie durch Nazischergen. „Vor dem Wohnhaus sieht er seine Mutter auf der Straße knien, von der sie umringenden Menschenmenge verspottet und gedemütigt [...] Elly T. hatte eine Zahnbürste in der Hand, neben ihr stand ein Eimer Wasser, um sie herum die entmenschten Leute und sie putzte und wusch die Pflastersteine um ihr Leben." Aber es gibt keine Zeugen mehr. Und so beginnt Georg T. zu suchen, macht Eingaben bei den Behörden, forscht nach Dokumenten, findet Akten. Er hofft, doch noch Recht und Gerechtigkeit zu bekommen. Georg T. muß ein halbes Jahrhundert nach Kriegsende lernen, wie schwer es ist, seine Ansprüche im Österreich der Gegenwart durchzusetzen.

Jürgen Klocke, Frankfurt/M.

Gisela Dachs (Hg.), **Orte und Räume**. Jüdischer Almanach des Leo Baeck Instituts. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2001. 153 Seiten.

Das konsequent durchgehaltene Generalthema dieses Bandes erweist sich als fruchtbar und anregend; oft bitter (wo Orte und Räume schwerste Konflikte bedeuten), oft vergnüglich; Heiligkeit oder Souveränität, Israel oder Diaspora? Die Doppelfrage stellt und behandelt *Shaindy Rudoff* anhand der Website Kotelcam (www.westernwall.org). *Moshe Halbertal* wird konkreter: Kommt nicht das Hissen einer Nationalflagge auf dem Tempelberg der Errichtung eines Götzenbildes im Heiligtum gleich? *Esther Zandberg* und *Catherine Weill-Rochant* erörtern Raumplanung und Architektur im Land zwischen Juden und Arabern. Literarisch geprägt sind die Beiträge von *Barbara Mann* (Diasporaelemente in der lyrischen Darstellung Tel Avivs) und *Ariel Hirschfelds* Behandlung des Unabhängigkeitsparks in Tel Aviv. Dazwischen erörtert *Alexandra Nocke* verschiedene Möglichkeiten des „Mediterranen in Israels Alltagskultur" – ein viel diskutiertes Thema mit weitreichenden Konsequenzen für die israelische Gesellschaft und ihre Kultur überhaupt. Heilige (‚gute') Orte par excellence für Juden sind Gräber und Friedhöfe. Darüber (besonders über die Platzprobleme) informiert *Maurice Tszorf*. Eindeutig ‚diasporisch' sind *Eran Tiefenbrunns* ‚Berliner Untergrundgeschichten', die wohldokumentierte Geschichte des Eruv in Nord-London von *Manuel Herz* und *Eyal Weizman* sowie *Michael Bren-*

ners ausführliche Würdigung „jüdischer" und (ohne Anführungzeichen) judenfreier Kurorte. Die ausgewiesene Kennerin der Materie *Antje Kuchenbecker* kommt auf die Absichten zurück, die das Sowjetregime mit der Gründung von Birobidschan verfolgt hatte. Den Abschluß des Bändchens bildet ein Feuilleton von *Charly Wegman* über Israels Weltraumpläne. Einen besonderen Hinweis verdienen die Photographien von *Micha Bar-Am*.

Simon Lauer, Clarens

Elisabeth Gille, **Landschaft aus Asche**. Aus dem Französischen von Roseli und Saskia Bontjes van Beek. Piper, München/Zürich 1998. 203 Seiten.

Es gibt wohl nichts Schwierigeres für Erwachsene als Kindheitserlebnisse so wiederzugeben, wie sie erlebt worden waren. Elisabeth Gille gelingt es nicht. Sie schildert ihre Kindheit so, wie sie sie wahrscheinlich hätte erleben wollen. Die wohlhabenden polnisch-jüdischen Eltern konnten Lea noch in einem von Nonnen geführten Mädcheninternat in Bordeaux verstecken und damit vor der Deportation retten. Das verwöhnte Pariser Einzelkind hat Mühe, sich an die Kinder und an die Disziplin zu gewöhnen. Auch die Nonnen haben ihre liebe Not mit dem störrischen, frühreifen Kind. Benedicte, der sie sich ausschließlich anschließt, hat ebenfalls wenig kindliche Züge. In der Schule übertrifft schon die fünfjährige Lea die älteren Kinder. Nach dem Ende der Kampfhandlungen in Frankreich tauchen die Eltern von Benedicte aus der Résistance auf und nehmen die Waise Lea wie eine eigene Tochter auf. Lea aber bleibt distanziert. Sie will gar nicht zu ihnen gehören. Neun- oder zehnjährig sucht sie in einem Auffangzentrum für KZ-Heimkehrer in Paris nach ihren Eltern. Da sie sich aber weder an die Namen noch deren frühere Adresse erinnert, findet sie die Eltern nicht. Befremdlich wirkt auch die Fixierung eines so jungen Menschen, der die prägenden Jahre in einer katholischen Klosterschule und dann in einer linksbürgerlichen französischen Familie gelebt hat, auf sein Judentum. Als dann Benedicte, ihre einzige Freundin und Kontaktperson, durch einen Autounfall umkommt, scheint auch für Lea das Leben zu Ende. Lea hatte das Glück, das man vielen jüdischen Kindern hätte gönnen wollen. So wünschenswert es ist, daß diese dunklen Jahre nicht vergessen werden, ist es doch schade, daß gerade sensationelle Bücher am besten ankommen. Daß sich in Wirklichkeit auch unter schlimmsten Umständen eine unspektakuläre Gewöhnung ergibt, ist erschütternder als jede Sensation.

Eva Auf der Maur, Luzern

Birgitta Hamann, **Lola Landau**. Leben und Werk. Philo Verlag, Berlin 2000. 338 Seiten.

In der ersten umfassenden Monographie über die Schriftstellerin Lola Landau (1892 Berlin–1990 Jerusalem) behauptet Birgitta Hamann, daß sie „als exemplarisch gesehen werden kann für die deutschsprachige jüdische Literatur ihrer Schriftstellergeneration des 20. Jahrhunderts in Palästina/Israel" (207). Landau war zweifellos eine der wichtigsten und feinsinnigsten dieser Autoren. Wie so viele ihrer Kollegen stammte Landau aus einer akkulturierten bürgerlichen Familie, in der Bildung und Kultur einen hohen Stellenwert besaßen. Bereits mit 24 Jahren machte sie mit ihrem ersten Gedichtband (*Schimmernde Gelände)* auf sich aufmerksam. In ihrem ersten Ehemann, dem Philosophiedozenten Siegfried Marck, begegnete sie erstmals dem Judentum. Der zweite Lyrikband (*Das Lied der Mutter, 1919)* ist mit seiner stark autobiographischen Färbung ebenfalls charakteristisch für den literarischen Kreis, dem sie sich nach ihrer Auswanderung nach Palästina anschloß. 1917 begegnete sie dem Dichter Armin Theophil Wegner (1886–1978), den sie nach der Auflösung der ersten Ehe heiratet. Im Februar 1926 wurde in der Komödie am Kurfürstendamm in Berlin ihr Puppenspiel *Wasif und Akif oder die Frau mit zwei Ehemännern* uraufgeführt. Bereits 1919 war sie Mitglied des Weimarer Schriftstellerbundes.
Wäre die assimilierte jüdische Autorin Lola Landau in Deutschland geblieben, wenn der Gang der Geschichte es erlaubt hätte? Vermutlich. Doch es gibt einen Bruch, der sich längst vor der Auswanderung ereignete. 1929 reiste sie mit Wegner nach Ägypten und Palästina. Dabei wurde sie zum ersten Mal mit den beiden Seiten ihrer deutsch-jüdischen Identität konfrontiert: „Die Palästinafrage ist die Frage auch jedes einzelnen Juden in der Welt. Es geht jeden brennend an, man wird förmlich hier zur Gewissensentscheidung gezwungen. Und man fühlt schmerzlich den Zwiespalt" (56). Diese Reise wie auch der Aufstieg des Nationalsozialismus führten zu der Entscheidung, nach Palästina auszuwandern (1936) und in der Folge zum Scheitern der zweiten Ehe. Wegner, der als Nichtjude von den Nazis monatelang im KZ festgehalten und gefoltert worden war, gestand ihr: „Ich liebe das Land (Palästina), den Versuch eines Aufbaus [...] Für immer werde ich freilich nicht dort leben können; denn in meinem Herzen trage ich Deutschland. Es ist mein Zion, wie Palästina das Deine ist" (82). Für Lola Landau begann damit ein neuer Lebensabschnitt: eine alleinstehende Frau mit Kindern, die eine neue Existenz aufbauen mußte, ohne daß sie dabei von ihrem

früheren Ruhm zehren konnte. Auch in dieser Hinsicht ist ihr Schicksal typisch für die große Gruppe der sprichwörtlich gewordenen „Jeckes". Und doch entdeckte sie das zweite Leben in der neuen Heimat. Die Bekanntschaft mit „Leidensgenossen" wie Schalom Ben-Chorin, bei dem sie eine Weile wohnte, die Freude, am zionistischen Aufbauwerk mitzuwirken, wie auch die Beziehung zu einem neuen Partner, dem Mathematiker Pessach Hevroni, der einem streng orthodoxen Elternhaus entstammte, erfüllten sie mit Hoffnung. Bald nahm sie auch das Schreiben wieder auf.
Die Wiederbegegnung mit der ehemaligen Heimat – seit dem Ende der sechziger Jahre werden auch ihre Bücher wieder gedruckt – macht ihr die innere Zerrissenheit bewußt. „Ich weiß heute, daß ich deutsches Kulturgut mit mir trage, Erlebnisse, Begegnungen, unauslöschlich, Kinderlieder, den Ruf eines Kuckucks im nordischen Frühling, die nordische Birke, Schneeglöckchen" (133). Diese „doppelte Existenz" (141) weder zu leugnen noch zu verdrängen macht Lola Landaus Stärke aus. In einem zweiten Teil liefert Birgitta Hamann anhand von Interviews einen Überblick über die deutschsprachigen jüdischen Schriftstellerinnen und Schriftsteller in Palästina/Israel. Beim Lesen dieser Passagen fühlt man sich an Lola Landaus Zeilen erinnert: *„Ich fand neue Wurzeln in Israel, ein sinnvolles Leben. Als ich damals die Grenze überschritt, glaubte ich an keine Rückkehr. Jedoch eine solche Lösung oder vielmehr Entwurzelung ist nicht möglich. Die Vergangenheit ist kein Kleid, das man abwirft. Sie ist an der Haut festgewachsen."*

Anat Feinberg, Stuttgart

Gerhard Höver (Hg.), **In Verantwortung vor der Geschichte.** Besinnung auf die jüdischen Wurzeln des Christentums. Kleine Bonner Theologische Reihe, Bonn 1999. 105 Seiten.

Der vorliegende Band dokumentiert ein Symposium, das 1998 in Bonn vom Katholischen Bildungswerk, der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität, dem Studium Universale und der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit veranstaltet worden ist. Hauptreferent war Prof. *Stéphane Mosès*, Direktor des Franz Rosenzweig Research Center of German-Jewish Studies, Jerusalem. In seinem Beitrag *Judentum und Christentum bei Franz Rosenzweig* charakterisiert er unter Bezugnahme auf Rosenzweigs „Stern der Erlösung" den grundlegenden Unterschied zwischen den beiden Religionen wie auch deren unlösliche Zusammengehörigkeit: „Das Christentum ist mit den Geschicken der Völker verbunden, es begleitet sie

auf dem langen Weg der Geschichte und strebt danach, sie allmählich dem Gottesreich nahezubringen. So hat es sowohl an der Ewigkeit wie an der Zeitlichkeit teil [...] Das jüdische Volk dagegen ist prinzipiell dazu bestimmt, außerhalb der Geschichte der Völker zu leben, in der sich ständig erneuernden Ewigkeit seiner liturgischen Zeit. Seine höchste religiöse Bestimmung besteht darin, der Menschheit den Entwurf eines schon ‚hic et nunc' erlösten Gemeinschaftslebens zu zeigen. Rosenzweigs Vorstellung des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum könnte mit dem Verhältnis eines Paradigmas zu dessen Verwirklichung verglichen werden" (12). Wie Judentum und Christentum sich im Warten auf die Erlösung in der Welt vom Standpunkt der einen Wahrheit aus ergänzen und darstellen, exemplifiziert Mosès in *Kritik der historischen Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Nicht zuletzt in der Konsequenz der Katastrophen des 20. Jahrhunderts, welche für sie den optimistischen Glauben an den unaufhaltsamen Fortschritt der Menschheit ein für allemal ruiniert hatten, kamen Denker wie Franz Rosenzweig und Walter Benjamin zu ihrer Absage an das teleologische Modell der Geschichte – „zugunsten einer ganz anderen Auffassung der historischen Zeit, in der jeder Augenblick seine eigene messianische Chance mit sich trägt" (45). Alfred Bodenheimer weist in *Mittlertum und Erlösung* darauf hin, daß im jüdischen Denken „Gott auch selbst der Erlösung bedarf". Da „die Exilierung des Volkes Israel zugleich eine Exilierung Gottes bedeutet", kann Erlösung „nur eine gemeinsame Erlösung" sein (35).

Weitere Ausführungen behandeln die Schwerpunkte *Liturgie in Judentum und Christentum* (Albert Gerhards), insbesondere die Auseinandersetzung mit dem *Judentum in der Römischen Liturgie* (S. Mosès), den *Namen Gottes als Wort und Feuer* (Heinrich Assel), den *Antijudaismus in der Feministischen Theologie* (Irmtraud Forster). Abgerundet wird dieser äußerst informative Band mit einer Übersicht (Gabriel Adriányi) der Reaktionen auf das Dokument „Wir erinnern uns: Nachdenken über die Schoa" (1998). Die Schwachstellen des Dokumentes zeigen, wieviel unheilvolle historische Last noch aufzuarbeiten und abzutragen ist im Verhältnis von Kirche und Judentum, damit und bis die Utopie eines Franz Rosenzweig zu einer ‚bewohnbaren Vision' heranreifen kann. Man darf hoffnungsvoll gespannt sein auf weitere Tagungen und Veröffentlichungen dieser Art im Rahmen des in Bonn bereits angelaufenen Sonderforschungsbereichs *„Judentum-Christentum: Konstituierung und Differenzierung in Antike und Gegenwart"*, der sich interfakultativ dieser besonderen Verantwortung vor der Geschichte stellen will.

Wieland Zademach, Schwaig

Anna Maria Jokl, **Die Reise nach London**. Wiederbegegnungen. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1999. 125 Seiten.

Dies ist ein sehr zartes Buch, das viel mehr enthält als nur eine Liebesgeschichte im Londoner Nebel. Mindestens ebenso wichtig ist der Bericht über das C.-G.-Jung-Institut, das inzwischen in seiner alten Form nicht mehr existiert. Anna M. Jokl war die erste Schülerin, die dort ihre Prüfung ablegen wollte. Der Prüfer, C. G. Jung, war ihr aber mehr als unfreundlich gesinnt, im Gegensatz zu seiner Frau Emma Jung, die versuchte, hilfreich zu sein. Ganz anders verlief Jokls Begegnung mit Martin Buber. Aus dem Gespräch mit ihm ist besonders ihre Definition des Begriffs „*Angst*" erwähnenswert, die Buber auch akzeptierte: „*Not to belong*". Wenn man für dieses Buch ein Motto finden wollte, so paßt ein von der Autorin zitierter chassidischer Spruch, der sich bei Martin Buber findet: „Die Welt ist voll gewaltiger Lichter und Geschehnisse, und der Mensch verstellt sie sich mit seiner kleinen Hand." Anna Maria Jokl suchte lange anderwärts eine Heimat, bis sie sie endlich in Jerusalem fand und wo sie auch blieb bis zu ihrem Tod am 21. Oktober 2001. Auch hier hat sich der Spruch aus dem Midrasch bewahrheitet: „Von Haus zu Haus ziehen kostet ein Hemd, von Ort zu Ort – ein Leben." Dieses Buch konfrontiert mit dem Leben, – nicht nur mit dem äußeren, sondern mit der Tiefe seelischen Erlebens. Es spiegelt Ereignisse wider, berichtet von Erlebtem und Erlittenem und strahlt dabei so viel Weisheit aus, daß sich die Lektüre lohnt.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Wolfgang Knauft, **Konrad von Preysing. Anwalt des Rechts**. Der erste Berliner Kardinal und seine Zeit. Morus Verlag, Berlin 1998. 368 Seiten.

Geschrieben für ein breiteres Publikum, ist es die Absicht dieses Buches von Wolfgang Knauft, der schon mehrere Publikationen zum Thema *Kirche und Nationalsozialismus* vorlegte, die Gestalt des Bischofs und Kardinals Konrad von Preysing (1880–1950) nahezubringen. Nach knappen Ausführungen zur Forschungs- und Bearbeitungslage, der Jugend des bayerischen Adeligen und den ersten Karriereschritten des ursprünglichen Juristen in der Münchner Katholischen Kirche, ist der Schwerpunkt des Buches Preysings Zeit als Bischof von Eichstätt (1932–1935) und von Berlin (1935–1950) und seiner kirchenpolitischen Tätigkeit in den Jahren 1933 bis 1945. In diesem Kontext sind zentrale Themen bearbeitet, welche die Positionen Prey-

sings innerhalb des Konzertes der deutschen Bischöfe in der Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Herrschaft vorlegen. Dazu gehörte vor allem seine abweichende Meinung gegenüber dem Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal Bertram, bezüglich der Politik gegenüber den Herrschern des Dritten Reiches. Nicht Bertrams diplomatische Eingabepolitik an Ministerien, die nach außen unsichtbar blieb, war Preysings Linie, sondern spätestens seit dem Erscheinen der Enzyklika *Mit brennender Sorge* (1937) wollte der Berliner Bischof die Mobilisierung der Öffentlichkeit und ein offensives Vorgehen. Die unterschiedlichen Positionen manifestierten sich fokussiert, als Bertram 1940 Hitler zu dessen 51. Geburtstag ein devotes Glückwunschschreiben schickte. Dies veranlaßte Preysing, das Pressereferat der Bischofskonferenz niederzulegen. Auf derselben Ebene lehnte er die Kirchenpolitik des Berliner Nuntius Cesare Orsenigo ab. Die Mitarbeit im Ordensausschuß der Bischofskonferenz, dessen Kurs wesentlich der Jesuit Augustinus Rösch (1893–1961) bestimmte (vgl. dazu Antonia Leugers, *Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens.* Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941 bis 1945, Frankfurt 1996), besaß eine ähnliche Perspektive. Offene und kämpferische Worte, die vor allem mit dem Kommunikationsmittel der *Hirtenbriefe* einer breiteren Öffentlichkeit vermittelt werden sollten, waren gewünscht, Teilerfolge wie der Dekaloghirtenbrief von 1943, der allerdings gegen die Intention des Ausschusses entschärft war, zu verzeichnen. Ein weiteres Mittel der Kommunikation und Mobilisierung von Meinung stellten die Predigten dar, so zur Euthanasie im November 1941, nachdem sich Preysings Vetter Bischof Clemens August von Galen in Münster bereits im August dazu geäußert hatte. Preysing, der Kontakte zum Kreisauer Kreis, besonders zu Helmuth James von Moltke, besaß, in dessen Bistum seit 1938 das *Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat Berlin* für verfolgte Juden (im wesentlichen auf Getaufte ausgerichtet, wobei die seit 1941 als Geschäftsführerin fungierende Margarete Sommer mit Gertrud Luckner zusammenarbeitete) bestand und zu dessen Klerus der mutige Dompropst Bernhard Lichtenberg gehörte, versuchte mehrfach, die Hilfe zu intensivieren. Am 17. Januar 1941 und am 6. März 1943 bat er Pius XII., den er aus dessen Münchener Nuntiaturzeit kannte, offen zur Judenvernichtung, die man seit 1942 in Rom kennen konnte, Stellung zu nehmen; beide Male vergeblich.

Vieles, was das Buch bringt, ist nicht unbekannt. Das gilt auch für das Thema Judenverfolgung und Judenhilfe. Es ist mit deutlicher Sympathie für sein Objekt geschrieben, enthält aber auch kritische Anfragen, etwa zum

Fehlen eines öffentlichen Protestes der Bischöfe gegen die Judenvernichtung (169 f.). Knauft bietet uns Einblicke in die Tätigkeit eines Bischofs, der auf Grund seiner Position in der Reichshauptstadt wie kein anderer die Schaltstellen der Macht vor sich hatte, in der Bischofskonferenz der Repräsentant einer härteren Gangart gegenüber dem Nationalsozialismus darstellte und dessen Wirken einen wichtigen Bestandteil des Verhältnisses von Kirche und Nationalsozialismus vermittelt. Heribert Smolinsky, Freiburg

Lukas Kundert, **Die Opferung/Bindung Isaaks.** Bd. 1: Gen 22,1-19 im Alten Testament, im Frühjudentum und im Neuen Testament. WMANT 78. Ders.: Bd. 2: Gen 22,1-19 in frühen rabbinischen Texten. WMANT 79. Neukirchener Verlag, Neukirchen -Vluyn 1998. Bd. 1: XI u. 334 Seiten. Bd. 2: X u. 218 Seiten.

Diese von der Universität Basel 1997 angenommene theologische Dissertation stellt eine weiträumige und interdisziplinäre Untersuchung zur frühjüdischen, neutestamentlichen und rabbinischen Wirkungsgeschichte von Gen 22 dar. Gerade diese Verbindung einer exegetischen und judaistischen Behandlung macht den Wert dieser großen Arbeit aus. Auf eine relativ ausführliche Forschungsgeschichte (1875-1995) folgt als exegetische Grundlegung eine zu knappe und wenig konturierte Kommentierung von Gen 22. Spannend hingegen verläuft bereits die Darlegung der interpretatorischen Umakzentuierung durch die Septuaginta, wo die Gestalt Isaaks bereits stärkeres Eigenprofil gewinnt, die Märtyrerthematik eingebracht ist, der Opfercharakter ausgebaut wird. Einen neuen und eigenwilligen Weg geht Verf. im Verständnis von *jachid – agapätós* (22,2.12.16) als „bevorzugter, weil ergebener Sohn" (55), was durch einen langen Exkurs zum ntl. Sprachgebrauch zu stützen versucht wird. Ob sich diese These von Isaaks außerordentlicher „Ergebenheit" durchsetzen kann, wird sich zeigen. Weitere Eigenakzente bietet die frühjüdische Rezeption von Jdt 8,26; Sir 44,22; Dan 3,35 und im Jubiläenbuch. Einen besonderen Schwerpunkt bildet die Isaakrezeption bei Philo, die bisher viel zu wenig beachtet wurde: Isaaks Logosnatur, Nichtweltlichkeit, „Sohn Gottes"-Attribut, vollkommene Weisheit. Hingegen betont Josephus stärker die Zuordnung der Aqeda zum Tempelberg, hält aber das Märtyrermotiv tunlichst zurück, während dieses situationsentsprechend in 4 Mkk eine dominante Stellung gewinnt.
Für das NT zeigen sich Isaaktraditionen vor allem in Röm 8,31 f., Hebr 11,17-19 und Jak 2,21 f. So wird von Paulus gesagt: „Eine Abraham-Gott-

Typologie läßt er in einer Aqeda-Passions-Typologie aufgehen" (205). Weit ausladend wiederum wird das Johannesevangelium auf Korrespondenzen und Motive zu Isaaktraditionen befragt, wobei Verf. von Philo her sich wohl allzu optimistisch gibt. Wie dieser bei Isaak, so sieht Joh bei Jesus gleichermaßen „himmlische Herkunft, himmlische Gelehrsamkeit und Präexistenz" gegeben (237). Darüber hinaus sei auch eine Übertragung des „Märtyrer-Vorbildcharakters Isaaks" für eine „christologisch begründete Märtyrertheologie" der joh. Gemeinde ausgewertet worden. Schließlich wird die Verklärungsperikope Mk 9 mit Gen 22 intertextuell verbunden, wobei nun der „geliebte Sohn" (Mk 9,7) ebenfalls als ein Gottergebener zu qualifizieren und in seiner Leidens- und Todesperspektive von Isaak her zu begreifen sei. Kaum Belege werden freilich beigebracht für eine Märtyrerrolle von Mose und Elija.

Im kürzeren 2. Band werden zahlreiche Textbeispiele zur Aqeda (jetzt immer *Akeda* geschrieben!) aus dem rabbinischen Schrifttum geboten: aus der Mechilta deRabbi Jishmael, aus dem palästinischen und dem babylonischen Talmud sowie, besonders ergiebig, aus dem Midrasch Bereschit Rabba. Deren Kommentierung legt großen Wert auf Kontextbezug, Gedankenführung und Herausstellung der Motivvariation. Für nicht judaistisch gebildete Leser und Leserinnen sind diese Ausführungen teilweise hoch interessant und geben einen guten Einblick in das rabbinische Ringen um Aktualisierung der Aqedathematik angesichts einer vielfach bedrohten jüdischen Existenz. So „artikulieren die Rabbinen anhand der Akeda (!) ihren Glauben, daß sich Gott persönlich für Israel einsetzen wird" (201).

Robert Oberforcher, Innsbruck

Franz Mußner, **Was hat Jesus Neues in die Welt gebracht?** Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2001. 80 Seiten.

In der unüberschaubaren Flut von Jesusbüchern, die in den vergangenen Jahren erschienen sind, hält das schmale Jesusbuch des emeritierten Passauer Professors für neutestamentliche Exegese Franz Mußner unbeirrt Kurs auf sein Ziel: das Neue, das Jesus von Nazaret in die Welt gebracht hat. Das von Mußner herausgearbeitete Ergebnis ist nicht Jesus – der „erste neue Mann" (Franz Alt), es ist auch nicht von der Art der Jesus-Fälschungen, zu denen u. a. Roman Heiligenthal das Nötige geschrieben hat. Nach Jahren exegetischen Mühens, den Weg von Jesus zur Kirche als legitim zu erweisen, wandte sich die Forschung und ging in die umgekehrte Richtung: in die

Rückfrage nach Jesus. Sie sichtet das Material der Reden und Aussprüche Jesu, im sogenannten Spruchgut der Redenquelle Q. Freilich datiert diese Dokumentation nicht vor dem Jahr 30 n. Chr. Zudem muß das Spruchgut dieser Tradition aus der noch jüngeren Evangelientradition herausgeschält werden; sonst geraten die Ergebnisse, wie es leider bei einer ungefilterten Lektüre der Evangelien der Fall ist, zu „Tatsachenberichten". Um dies alles weiß der auch im christlich-jüdischen Dialog an vorderster Stelle stehende Autor, aber er thematisiert diese anskizzierten Fragestellungen nicht, sondern nimmt die Ergebnisse der Forschung umsichtig zum Fundament seiner Ergebnissicherung.

Mußners Büchlein ist mit dem Kopf, aber noch mehr mit dem Herzen geschrieben und schließt mit einem Dankgebet. Die einfach gehaltene Sprache und die Gliederung in 15 Hauptpunkte sind ein großer Vorzug. „Alle einzelnen Stücke der Neuheit von Christi Botschaft führen schließlich [...] auf das eigentliche ‚Wesen des Christentums' zu: ‚In Jesus Christus ist der Sohn in der Welt da, und zwar als das schlechthin Neue, das nicht mehr überholt werden kann'" (8) schrieb Kardinal Ratzinger im Geleitwort. Die christliche Neuheit lebt freilich ganz aus der jüdischen Wurzel. Alle Abtrennungsversuche, besonders die beklagenswerten in der christlichen Theologie, sind Irrwege, hingegen nicht eine interpretatio christiana (christliche Auslegung) der Heiligen Schrift. Ein Beispiel dafür ist die paulinisch-christliche Interpretation von Jes 11,10 (14). Der messianische Sohn Davids ist bis zur Linie des Messias Jesus durchgezogen. Dem Juden Jesus gelang es nicht, die Mehrzahl seines Volkes mit seiner Botschaft zu überzeugen. Mußner übernimmt die christliche Deutung dieses Geheimnisses, zu der sich schließlich auch Paulus durchgerungen hat: trotzdem wird am Ende der Zeit „ganz Israel gerettet werden" (Röm 11,26). Alwin Renker, Freiburg

Rolf Rendtorff, **Theologie des Alten Testaments**. Ein kanonischer Entwurf. Band 1: Kanonische Grundlegung. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1999. X u. 406 Seiten.

Die pastorale Notwendigkeit einer Erklärung des Bibeltextes, die zunehmende Orientierungslosigkeit selbst unter Fachleuten angesichts eines Dschungels von vermeintlichen Schichten, Traditionen und Überarbeitungsspuren innerhalb der einzelnen biblischen Schriften sowie das zunehmende Beschreiten eines eigenständigen Weges seitens der anglo-amerikanischen Bibelwissenschaft haben in den letzten Jahren vor allem im

deutschsprachigen Raum zu drei drängenden Problemstellungen geführt: zur Frage nach einer Theologie des Alten Testaments, zur Forderung einer kanonischen Bibelauslegung und – im christlichen Bereich – zu einem neuen Nachdenken über das Verhältnis der beiden Testamente zueinander. Auf die beiden erstgenannten Anliegen reagiert Rendtorff mit einem zweibändig angelegten Projekt, dessen erster Band vorliegt. Dem Kanon der Hebräischen Bibel folgend, legt er eine „Nacherzählung" (2) des gesamten Alten Testaments vor, wobei er darum bemüht ist, die Texte in ihrer Endgestalt zu verstehen und entsprechende Brücken zwischen den einzelnen Schriften und Teilen des Tanach aufzuzeigen. Äußerst hilfreich erweisen sich die gut verständlichen Überleitungskapitel. Eine weitere Stärke liegt in den zahlreichen Verweisen auf den Pentateuch im Zuge der Darstellung der anderen Teile, die die klare Ausrichtung auf diesen Anfang und Kern der hebräischen Bibel innerhalb der Gesamttradition anschaulich vor Augen führen. Diese Weise der „Nacherzählung" erlaubt es dem Verfasser aber dennoch, gewisse Weichenstellungen thematischer wie gewichtender Art vorzunehmen. So werden einige Schwerpunktthemen des noch folgenden zweiten Bandes bereits angerissen (z. B. Rolle und Charakteristika der Erzväter, David und das auf ihm gegründete Königtum u. a.). Die teils extremen Unterschiede in der Ausführlichkeit, mit der einzelne Texte behandelt werden, lassen eindeutige Schlüsse zu, wie der Verfasser die inhaltlichen Akzente der Bibel sieht (*Exodus* – dreißig Seiten, *Levitikus* und *Numeri* insgesamt sieben Seiten). Ob derart starke Gewichtungen gerechtfertigt sind, darf zumindest kritisch angefragt werden.

Rendtorffs Zugang versteht sich als kanonisch in zweifacher Hinsicht. Einerseits gelingt es ihm geschickt und überzeugend, eine Logik in der Anordnung der einzelnen Schriften des hebräischen Kanons aufzuzeigen und entsprechend theologisch zu deuten, andererseits erklärt er auch die einzelnen Bücher in ihrer gemäß dem masoretischen Text vorliegenden Endgestalt. Störend sind die wiederholten Unterbrechungen des Textflusses durch text- und literarkritische sowie traditions- und überlieferungsgeschichtliche Anmerkungen in Kleindruck . Sie schränken die Überzeugungskraft der kanonisch und synchron angelegten Darstellung ein und bergen auch die Gefahr, daß manche Themen mehr auf einer – teilweise vermeintlichen – historischen und weniger auf der kanonischen Chronologie fußen werden. Dennoch ist der vorgelegte Entwurf gewinnbringend zu lesen, so daß man mit Spannung auf den zweiten Band warten darf.

Andreas Vonach, Innsbruck

Gerhart M. Riegner, **Niemals verzweifeln**. Sechzig Jahre für das jüdische Volk und die Menschenrechte. Bleicher Verlag, Gerlingen 2001. 638 Seiten.

Riegners Werk gehört zweifellos zu den wichtigsten Publikationen über die Zeit von 1933 bis fast zur Gegenwart. Neben vielen Einzelheiten jüdischen Lebens und der Schoa gibt es einen Höhepunkt: Im August 1942 informierte Riegner die Alliierten erstmals über die systematische Ermordung der Juden. Ein deutscher Industrieller hatte ihn verläßlich darüber informiert. Erst Monate später nahmen die Alliierten seine Mitteilungen ernst. Als Vertreter des Jüdischen Weltkongresses mit Sitz in Genf konnte Riegner beobachtend und teilweise handelnd das Geschehen verfolgen. Auf Initiative der polnischen Exilregierung in London sollte Papst Pius XII. zu einer öffentlichen Erklärung bewegt werden. Andere Regierungen, darunter England und die USA, schlossen sich an. Erst Weihnachten 1942 äußerte sich der Papst, ohne allerdings die Juden zu erwähnen. Er sprach von den Hunderttausenden von Personen, die ohne eigenes Verschulden, nur wegen ihrer Nationalität oder Herkunft, zum Tode oder zum langsamen Dahinsiechen verurteilt waren. Am 2. Juni 1943 wiederholte er die Worte seiner Weihnachtsbotschaft. Er wußte von der Vernichtung eines ganzen Volkes. Die Worte *Nazis* oder *Juden* kamen aber nicht vor. Riegner hatte auch den Nuntius in Bern von den Verbrechen der Nazis informiert und sich um eine Erklärung des Internationalen Komitees des Roten Kreuzes gegen die Ermordung der Juden bemüht. Einzelne Mitglieder des IKRK versuchten, ihm dabei zu helfen, doch Bundesrat Philippe Etter lehnte eine Erklärung ab, weil er meinte, daß sie der Schweiz schade. Damit wurden auch diese Bemühungen Riegners zunichte.

Nach dem Krieg widmete sich Riegner vor allem den christlich-jüdischen Beziehungen. Aktiv verfolgte er das II. Vatikanische Konzil und war in ständigem Kontakt mit Kardinal Augustin Bea. Das Ergebnis ist nicht nur die berühmte Erklärung über die Juden *Nostra aetate Nr. 4*, sondern auch die Gründung der Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum im Rahmen des Einheitssekretariates (1974). Diese Kommission hat seitdem viel zum Verständnis und Verhältnis zwischen Katholiken und Juden beigetragen, was nicht zuletzt auch zur Aufnahme diplomatischer Beziehungen des Heiligen Stuhls mit dem Staat Israel im Dezember 1991 führte. Vertreter der Juden in der Kommission sind das American Jewish Committee, der Weltkongreß, B'nai B'rith, und das Internationale Jüdische Komitee für interreligiöse Konsultationen (IJCIC).

Auch mit dem Weltkirchenrat stand Riegner in Beziehungen, wenngleich diese dann später wieder abgeklungen sind. Arabische Christen hatten sich als Störfaktor bemerkbar gemacht. Der letzte Kontakt war eine wichtige Erklärung in Sigtuna, Schweden (1988). Riegner äußerte sich zurückhaltend: „Die Beziehungen zu den Juden standen in den letzten Jahren nicht im Zentrum des Interesses des Weltkirchenrates." Diese Haltung ist bis heute gültig. Auch mit der christlichen Orthodoxie fanden Konsultationen statt, die freilich noch der Vertiefung bedürfen. Ein sehr wichtiges Kapitel in Riegners Memoiren sind seine Aktivitäten im weiten Bereich der Menschenrechte.
Das umfangreiche Buch ist weit mehr als der Lebensbericht eines einzelnen. Es ist die Geschichte des jüdischen Volkes, aber auch Zeitgeschichte eines Augenzeugen, der Wesentliches bewirkt hat. Es enthält sehr viel Material, das anderwärts nicht zu finden ist, zahlreiche Einzelheiten, die das Gesamtbild ergänzen. Gerade im deutschen Sprachbereich sollte es eine weite Verbreitung finden und für Historiker und Laien eine Pflichtlektüre darstellen. Gerhart Riegner, der allzu plötzlich, wenn auch in hohem Alter, aus unserer Mitte gerissen wurde (vgl. S. 156 f. i. d. H.), wird durch dieses Buch hoffentlich vielen Menschen in Erinnerung bleiben.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Loren T. Stuckenbruck, **The Book of Giants from Qumran.** Texts, Translation, and Commentary. TSAJ 63. Mohr Siebeck, Tübingen 1997. XVI und 289 Seiten.

Spätestens seit der Entdeckung der Schriftrollen von Qumran ist die Vitalität des literarischen Schaffens in Palästina in den letzten Jahrhunderten v. Chr. deutlich geworden. Durch den Prozeß der Kanonbildung innerhalb des rabbinischen Judentums und des Christentums ist diese Literatur bis auf wenige Ausnahmen verdrängt worden. Wenn man heute von diesen Werken als Sektenliteratur, zwischentestamentlicher Literatur oder Pseudepigraphen spricht, dann drückt sich darin eine Abwertung dieser Texte aus, die gegenüber der kanonisierten „biblischen" Literatur bestenfalls zweitrangig ist. Dadurch ist es uns kaum mehr möglich, diese wichtige Epoche der Entwicklung der jüdischen – und damit auch der christlichen – Tradition aus ihrem eigenen Verständnis wahrzunehmen. Ein besonders faszinierender Fall in dieser Literatur ist die sogenannte Henochliteratur. Damit sind eine Reihe von Werken gemeint, in denen die Gestalt des Patriarchen Henoch aus der biblischen Tradition eine zentrale Rolle als Visionär spielt und das in einer gekürzten Fassung in der äthiopischen Kirche als kanonisches Buch

überliefert wurde. Fragmente dieses Buches wurden aber auch in Qumran entdeckt. Die ältesten Teile reichen in das 3. Jh. v. Chr. zurück und enthalten vor allem astronomische Darlegungen. Ein weiteres Werk ist eine Bearbeitung der Erzählung des Falles der Gottessöhne (Gen 6,1-4), mit der in frühjüdischer Zeit die Frage nach der Entstehung des Bösen verknüpft wurde und die daher in dieser Zeit von immenser Bedeutung war.
Die Funde in Qumran brachten auch ans Licht, daß ein Teil der Henochliteratur, nämlich das *Buch der Riesen*, christlicherseits nicht tradiert wurde. Demgegenüber bildete es einen Teil des Kanons der gnostischen Manichäer und wurde bisher auf den Gründer dieser Bewegung, Mani, zurückgeführt. Das Buch der Riesen handelt von den Giganten als den Nachkommen der gefallenen Engel/Gottessöhne. In Qumran wurden von 10 Manuskripten aus dem Buch der Riesen 199 Fragmente gefunden. Diesen Resten widmet sich Loren T. Stuckenbruck in seiner Monographie, die jedoch noch einen vorläufigen Charakter besitzt, da noch nicht alle Fragmente publiziert sind. In einer Einleitung (1-40) behandelt er zunächst die bisherige Forschung. Dann geht er der Frage der Rekonstruktion der Struktur des Buches der Riesen nach und beschäftigt sich mit dem Charakter des Textes und seiner Eigenart gegenüber den übrigen Texten des Henochbuches. Abschließend kommt er in diesem Teil auf die Datierung, die Herkunft und die Absicht des Textes zu sprechen. Er hält das Buch der Riesen für ein ursprünglich selbständiges Werk, das aber das *Wächterbuch* des Henochkanons voraussetzt. Zeitlich setzt Stuckenbruck das Werk noch vor Daniel und den militärischen Auseinandersetzungen unter Antiochos IV. (167–164) an (31). Wenn diese Datierung zutrifft, hätten wir mit diesem Werk ein weiteres ‚Lebenszeichen' der vormakkabäischen Zeit, von der wir ansonsten nur sehr spärlich unterrichtet sind, die aber für die Geschichte des 2. und 1. Jh. v. Chr. wohl von entscheidender Bedeutung war, da hier ideologische und religiöse Vorentscheidungen für diese Zeit gefallen sind. Geistesgeschichtlich situiert Stuckenbruck das ‚Buch der Riesen' innerhalb der Diskussion um das Selbstverständnis des Judentums in der synkretistischen hellenistischen Welt des Vorderen Orients. So widersetzt sich das Werk nach Stuckenbruck alternativen hellenisierenden Deutungen der Nachkommen der Göttersöhne, die diese Geschöpfe aus den antiken griechischen und babylonischen Kosmologien heraus interpretierten und ihnen so eine positive Deutung als Kulturschaffer zusprachen (34-36). Dagegen beharrt das ‚Buch der Riesen' auf der Schlechtigkeit dieser Geschöpfe, die durch die Sintflut zumindest als körperliche Wesen vernichtet wurden und höchstens noch bis zum kom-

menden Gericht als schaden- und krankheitsbringende Geister ihr Unwesen treiben (37-40). Als solche sind sie auch den neutestamentlichen und rabbinischen Schriftstellern bekannt.
Das zweite und umfangreichste Kapitel präsentiert die betreffenden Fragmente in aramäischer Sprache und englischer Übersetzung mit Anmerkungen und einem Kommentar. In einem ersten Teil werden diejenigen Texte präsentiert, die mit einer gewissen Plausibilität dem Buch der Riesen zugeordnet werden können (41-213). In einem zweiten Teil werden jene Texte vorgestellt, die in der Forschung dem Buch der Riesen zugeschrieben wurden, deren Zuschreibung aber nach Stuckenbruck nicht aufrechterhalten werden kann. Den Abschluß bilden ein Glossar, eine Bibliographie und ein Index. Für alle, die sich mit der Literatur des Frühjudentums – wozu auch das Neue Testament gehört – und mit der Wirkungsgeschichte der biblischen Literatur befassen, ist das sorgfältig recherchierte Buch Stuckenbrucks eine spannende Lektüre und ein wichtiges Quellenwerk.

Hans A. Rapp, Luzern

Berichte

20 Jahre Institut für Jüdisch-Christliche Forschung und 30 Jahre Judaistik in Luzern

Am 6. November 2001 feierte das Institut für Jüdisch-Christliche Forschung (IJCF) in Luzern sein 20jähriges Bestehen sowie 30 Jahre Judaistik an der Universität Luzern (ehem. Theologische Fakultät Luzern). In diesen 30 Jahren leitete ***Prof. Dr. Clemens Thoma*** das Geschick der Judaistik als Ordinarius für Bibelwissenschaft und Judaistik. 1981 gründete er das IJCF und entwickelte es zu seiner heutigen Blüte. Seit 1983 können Studentinnen und Studenten aller Denominationen und Religionen in der theologischen oder philosophischen Fakultät in Judaistik promovieren oder sich habilitieren. Die großzügige finanzielle Unterstützung durch *Joachim Silbermann*, New York/Genf, ermöglichte seit 1974 die Anstellung eines ständigen jüdischen Lehrbeauftragten sowie die Berufung von bisher 26 Gastprofessoren aus Israel und den USA.
Zu den wichtigsten der zahlreichen Errungenschaften des IJCF gehört die Sensibilisierung der Studierenden auf Fragen des Judentums und für den jü-

disch-christlichen Dialog. Unter der Herausgeberschaft von Clemens Thoma und Prof. Dr. *Simon Lauer*, dem ersten jüdischen Lehrbeauftragten des IJCF, publizierte das IJCF bisher 18 Bände in der Reihe *Judaica et Christiana*.
Das Institut ist auch in zahlreichen, dem jüdisch-christlichen Dialog gewidmeten Gremien vertreten, u. a. seit 1982 in der Schweizerischen Gesellschaft für judaistische Forschung, die als Ziel eine gesamtschweizerische Zusammenarbeit der Hochschulen anstrebt. Bis heute ist Clemens Thoma Präsident der Jüdisch-Römisch-Katholischen Gesprächskommission (JRKG), deren Anliegen die Beziehungen zwischen Kirche und Judentum in der Schweiz sind.
Neben der bereits erwähnten Joachim-Silbermann-Stiftung unterstützen auch andere Stiftungen sowohl die wissenschaftliche Tätigkeit des IJCF als auch Studienaufenthalte in Israel für Studentinnen und Studenten. Schließlich ist das Institut an der Vergabe des Mount Zion Award zur Förderung des religiösen und politischen Friedens zwischen Juden, Christen und Muslimen in Israel beteiligt, der im Zwei-Jahres-Turnus verliehen wird.
Der amerikanisch-jüdische Rabbiner und Freund von Clemens Thoma, Prof. Dr. *Jakob. J. Petuchowski* (1925–1991), prägte den Lehrsatz, der bis heute den Geist und die Tätigkeit des IJCF inspiriert und durchdringt: „*Wir brauchen eine jüdische Theologie des Christentums und eine christliche Theologie des Judentums.*“ Daß Clemens Thoma diese Anregung auf würdige Art und in unermüdlichem Bestreben realisierte, bestätigte Dr. *Rolf Bloch* beim Festakt. Nicht nur in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung, sondern auch in seiner Lebenspraxis habe Clemens Thoma spürbar seine offene Haltung gegenüber dem jüdisch-christlichen Dialog bewiesen.
Im Anschluß an einen Überblick über die neuere Geschichte des jüdisch-christlichen Dialogs und auf seine Perspektiven bezeugte die neue Leiterin des IJCF, Prof. Dr. *Verena Lenzen*, ihren Willen, das nunmehr „mündige“ Institut im Interesse der Förderung der judaistischen Forschung und des jüdisch-christlichen Gesprächs leiten zu wollen.
Für seine international anerkannte wissenschaftliche und publizistische Arbeit als Theologe, Bibelwissenschaftler und Judaist wurde Prof. Clemens Thoma am 29. November 2001 von Stadtpräsident *Urs W. Studer* die Ehrennadel der Stadt Luzern verliehen. „Behörden und Bevölkerung der Stadt Luzern danken Clemens Thoma für sein gesamtes Wirken im Interesse der vertieften Verständigung von Christentum und Judentum.“ Mit C. Thoma wurde posthum Prof. Dr. *Herbert Haag* geehrt (vgl. FrRu 9[2002]75 f.).

Silvia Käppeli

Mount Zion Award

Am 28. Oktober 2001, dem Jahrestag der Unterzeichnung der Erklärung Nostra aetate Nr. 4, wurde in der Benediktinerabtei Hagia Maria Sion in Jerusalem zum 8. Mal der Mount Zion Award verliehen.

Kifaya Jada erhielt die Auszeichnung posthum für ihren Gatten ***Omri Jada,*** der am 5. August 2000 den sechsjährigen *Goscha Leftov* vor dem Ertrinken rettete. Das Ereignis, daß ein junger Palästinenser bei der Rettung eines jüdischen Kindes sein Leben verlor, machte in Israel Schlagzeilen. Tausende – Juden und Araber –, selbst Rabbiner aus den umliegenden Moschavim, kamen, um der Familie ihr Beileid auszudrücken. Juden wie Araber schöpften Hoffnung, daß Friede zwischen den Völkern möglich sei. Um der nun mittellosen Familie zu helfen, begann die israelische Tageszeitung *Jerusalem Post* eine Sammelaktion. In Kürze hatten Israelis NIS 170 000 gespendet. Angestrebt wurden $ 100 000. Durch das Aufflammen der Intifada in Galiläa wurde die *Jerusalem Post* wiederholt aufgefordert, die Hilfsaktion zu beenden. Der Herausgeber Tom Rose: „So wie Omri Jada sich nicht durch Politik abhalten ließ, jüdisches Leben zu retten, so lassen wir Politik nicht in den Weg unserer Hilfsaktion kommen."

Verleihung des Mount Zion Award.

V.l.n.r.: Clemens Thoma, Emil Shoufani, Kifaya Jada, Abt Benedikt Lindemann, Reuven Moskovitz, Markus Bruners, Ilma Lambrecht.

Foto: Walid Haj, Nazaret.

Reuven Moskovitz überlebte die Schoa in seinem Geburtsland Rumänien. 1947 kam er nach Israel. Erst beteiligte er sich an der Gründung von Kibutz Misgav-Am an der libanesischen Grenze, später studierte er Geschichte und hebräische Literatur. Die Forschung für seine Dissertation „Deutsche und

Juden zwischen der Macht des Geistes und der Ohnmacht der Gewalt" führte ihn nach Berlin. Als Sekretär der „Bewegung für Frieden und Sicherheit" setzte er sich schon früh für eine gerechte Lösung des israelisch-palästinensischen Konfliktes ein, eine Option, die er als Mitbegründer der interreligiösen Siedlung *Neve Schalom* in die Tat umsetzte, und in seiner Arbeit für die Versöhnung zwischen Deutschen und Juden weiterführte. Neben seinem Buch *Der lange Weg zum Frieden* wurden viele seiner Beiträge zum Thema Versöhnung in Deutschland und in Israel veröffentlicht.
Archimandrit ***Emil Shoufani*** ist Direktor eines erfolgreichen arabischen Gymnasiums in Nazaret. Eliezer Shmoele, der zwanzig Jahre Generaldirektor des Erziehungsministeriums des Staates Israel war, betonte den Einsatz Shoufanis für den Dialog zwischen Christen und Juden sowie für das gegenseitige Verständnis der Kulturen. So organisierte er u. a. mit einer der Hebräischen Universität angeschlossenen jüdischen Schule das Dialog- und Austauschprojekt „Lyada". In einem drei Jahre dauernden Programm sollen arabische und jüdische Jugendliche gemeinsam lernen, für Frieden zu arbeiten. Für einen Araber ungewöhnlich, hatte Shoufani schon bei seinem ersten Aufenthalt in Europa die Konzentrationslager Auschwitz, Sachsenhausen und Dachau besucht, eine Erfahrung, die er auch seinen arabischen Schülern u. a. duch Besuche in Yad Vashem vermittelt. Gleichzeitig versteht er es, jüdische Schüler für arabische Belange zu interessieren. So ist Shoufani zu einem Friedensstifter zwischen Völkern und Religionen geworden, der bescheiden seinen ganz persönlichen Weg geht, ungeachtet aller Ressentiments von Zeit und Gesellschaft und unabhängig von politischen Strömungen.

Elisabeth Weidinger, Freiburg

Ad multos annos

Elisheva Hemker zum 70. Geburtstag

In der hebräisch-christlichen Gemeinde in Galiläa ist Elisheva Hemker, geboren am 29. Januar 1932, schon heute eine Legende. Inspiriert von Gertrud Luckner kam die Theologin und Gemeindereferentin aus Münster vor 40 Jahren nach Israel. Seither stand sie P. Daniel Rufeisen (vgl. FrRu 4[1999]62-66) bei der Arbeit in der hebräisch-christlichen Gemeinde zur Seite. Ein Film aus P. Daniels Leben, der zu Anfang dieses Jahres im israelischen Fern-

sehen ausgestrahlt wurde, würdigt ganz bewußt die großen menschlichen Verdienste von Daniel Rufeisen und Elisheva Hemker im Kreis jener Menschen, die, als Juden aufgrund der Nürnberger Gesetze verfolgt und vertrieben, mit dem christlichen Glauben, den sie mitbrachten, oft nur unter schwierigsten Bedingungen in Israel eine neue Heimat fanden. 1976 gründete „Elisheva", wie sie allgemein genannt wird, auf Initiative von Gertrud Luckner, für sie in Nahariya das Gertrud-Luckner-Altenheim. 1999 folgte das mit unendlicher Mühe errichtete Altenwohnheim Beit Daniel in Haifa. Die Menschen, die sie betreut, fühlen sich bei ihr „zu Hause", sei es in der sozialen Fürsorge oder in der kleinen hebräischen Gemeinde, in der sie als Pionierin des christlich-jüdischen Dialogs und im Geist des II. Vatikanums im buchstäblich-ursprünglichen Sinn der frühen Kirche als „Diakonin" wirkt. Es ist erlebenswert zu sehen, was hier als lebendige Gemeinde, fast wie ein Stück Urgemeinde, geschaffen wurde.
1982 erhielt Elisheva Hemker das Große Bundesverdienstkreuz am Bande. 1991 wurde sie für ihren Dienst der Versöhnung zwischen Juden und Christen mit dem *Mount Zion Award* ausgezeichnet. Elisheva versteht es, ein Miteinander jüdischer und christlicher Menschen zu gestalten, das gegenseitige Akzeptanz und wohlwollendes Verständnis fördert, ohne den anderen zu bedrängen, – eine Ökumene ganz besonderer Art, zwischen Menschen verschiedener Lebensauffassungen und zweier Religionen, die einander doch so tief verwandt sind. Wir wünschen unserer Elisheva *ad mea we esrim*, mit Schaffenskraft und Gesundheit, daß ihr Werk weiter blühe und gedeihe.

Rolf Ch. Goethert, Tiberias

In memoriam

Gerhart M. Riegner (1911-2001)

Kurz nach seinem 90. Geburtstag (vgl. FrRr 8[2001]314-315) verstarb dieser große Mann unerwartet am 3. Dezember 2001. Seit Jahren ist in Fachkreisen das „Riegner-Telegramm" bekannt, mit dem die Alliierten im August 1942 erstmals über die schreckliche „Endlösung" der Judenfrage informiert worden sind. Anläßlich seines 90. Geburtstages waren Riegners große Leistungen in der Presse vieler Länder gefeiert worden. Neben seinen politischen und völkerrechtlichen Bemühungen und seinen zeitgeschichtlichen Klar-

stellungen wurden auch seine unermüdlichen Initiativen um jüdisch-christliche Verständigung von christlichen Gruppen und Gremien hervorgehoben. Ebenfalls zu seinem 90. Geburtstag erschien das mit vielen Fotos außerordentlich schön gestaltete Buch *Gerhart M. Riegner: Observer and Organiser* (Brüssel, Ed. Isabella Nespoli). Zahlreiche Persönlichkeiten, die im World Jewish Congress, in christlichen Führungsgremien oder in der jüdisch-christlichen Wissenschaft tätig sind, haben darin ihre Erfahrungen und Erlebnisse in der Zusammenarbeit mit Riegner festgehalten. Vieles, was in bisherigen zeitgeschichtlichen Berichten über Riegner noch nicht zum Ausdruck kam, findet sich darin. Riegner hat erkannt und erfahren, daß Kontakte zu anderen Religionen und Institutionen auch für das jüdische Volk, für sein Schicksal und seine Wertung seitens der Völker unabdingbar sind. Er ruhe in Frieden und wirke geistig weiter! Clemens Thoma, Luzern

Rabbiner Dr. Jakob Teichman (1915-2001)

Rabbiner Teichman war seit Beginn seines Wirkens in Zürich Mitglied und viele Jahre aktives Vorstandsmitglied der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft Zürich (CJA). Er hielt Vorträge, leitete Kurse, verfaßte Artikel, wurde in christlichen Gottesdiensten, über Rundfunk und Fernsehen gehört. Als motiviert Lernender war er auch ein berührender Lehrer. Die Freude an der Tora strahlte von ihm aus und erfüllte unzählige andere. Gerade auch in den Begegnungen zwischen Juden und Christen verkörperte er das Wort der Pirqe Avot: *Wer Tora mehrt, mehrt Leben.* Seine Lebensaufgabe hatte Teichmann einmal in einer seiner Betrachtungen zur Tora formuliert als „die Pflicht, seine Stimme in entscheidenden Augenblicken zu erheben und dabei doch nie zu vergessen, daß er nicht durch Lautstärke, sondern nur mit der Weisheit der Tora, mit viel Geduld und in Liebe das Gute erwirken kann". So ist er zum verbindlichen Freund vieler geworden. Mit herzlicher Offenheit begegnete er selbst „irritierenden Neuerungen", wie etwa der feministischen Theologie, und suchte den Menschen hinter dem Wort. Er wollte Türen öffnen, Hände ausstrecken und im Verstehen das Grauen zu überwinden suchen, um die Menschlichkeit zu stärken. Mit seinem gewinnenden Wesen stiftete er unter Christen eine wirksame Offenheit für jüdisches Denken und Leben. Seine freundliche Beharrlichkeit auch in Rückschlägen bleibt uns ein großes Vorbild.

Georges-A. Braunschweig, Winterthur

Notizen

Vom 10. bis 13. Dezember 2001 tagte im Konrad Adenauer Konferenzzentrum in Jerusalem die **Internationale Konferenz *„Heine in Jerusalem"***. Heine stand zeit seines Lebens im Mittelpunkt politischer Kontroversen (vgl. C. Thoma, *Heinrich Heine, Streiter für Freiheit und Umkehr*, in: FrRu 4[1997]81-89). Ziel der Konferenz war, Heine vor allem der jüngeren Generation in Israel näherzubringen. Spezialisten der Heine-Forschung aus Deutschland, Frankreich und Israel nahmen daran teil. Anläßlich des 204. Geburtstags Heines brachte die israelische Philatelie eine Heine-Marke heraus und eine bisher unbenannte kleine Straße in der Nähe des Konferenzzentrums erhielt den Namen des Dichters. Der deutsche Journalist und Schriftsteller *Stefan Heym* (1913–2001), der über die Ironie Heines referiert hatte, verstarb am 16. Dezember 2001 während eines Besuches am Toten Meer.

Die 8. **Christlich-Jüdische Sommeruniversität des Instituts Kirche und Judentum** an der Humboldt-Universität (23. bis 27. Juli 2001) stand unter dem Thema **„Ethik in christlicher und jüdischer Sicht"**. Fachleute aus den USA, aus Israel, England und Deutschland behandelten grundsätzliche und aktuelle Fragen. Besondere Aufmerksamkeit fand der Vortrag von Prof. Michael Signer über die jüdische Erklärung *Dabru Emet – Redet Wahrheit* (vgl. FrRu 8[2001]114-117). *Prof. Barbara Ischinger*, Vizepräsidentin der HU, sprach über die Bemühungen der Universität, Gegengewichte zur Geschichte der Berliner Universität während der NS-Zeit zu setzen. *Propst Dr. Lütcke* distanzierte sich für die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg von judenmissionarischen Aktivitäten einzelner Randgruppen.

Kardinal Walter Kasper, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und Leiter der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, sprach während seiner Israelreise vom 19. bis 22. Nov. 2001 über die **notwendige Intensivierung des jüdisch-christlichen Gesprächs**. Der Dialog darf sich nicht nur auf die Aufarbeitung der Vergangenheit beschränken, sondern muß zukunftsorientiert sein. Christen und Juden müssen sich gemeinsam für ethische Normen in Politik und Gesellschaft, für Menschenrechte, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt einsetzen. Juden und Christen müssen Alliierte werden. In der aktuellen Weltlage sollten Juden und Christen – gemeinsam mit den Muslimen – eine Allianz zur Förderung von Frieden und Versöhnung, insbesondere im Nahen Osten, bilden. Nur Gerechtigkeit und gegenseitiger Respekt können einen stabilen und dauerhaften Frieden schaffen. Juden und Christen müssen „ihre Stimmen erheben und provokative Rhetorik, Rache und Gewalt von jeder Seite verurteilen und den Verlust von Leben auf allen Seiten beklagen".

Am 2. Dezember 2001 verstarb in München der Gründer und Vorsitzende der Gesellschaft zur Förderung jüdischer Kultur und Tradition e. V., *Dr. Dr. Simon Snopkowski* (1925–2001). Das Anliegen der Gesellschaft ist, „jüdische Tradition und Geschichte wieder bewußt zu einem Bestandteil der Kulturlandschaft Bayerns zu machen". Ein Schwerpunkt der 15. Jüdischen Kulturtage in München (November 2001) war das Judentum in Lateinamerika. Für das zahlreiche russisch-jüdische Publikum war jedoch das Konzert des Moskauer Synagogenchors ein besonders bewegendes Erlebnis.

Leser-Echo

OStR i. R. Conrad Mayer, Breisach, schreibt zum „Aufruf gegen Terrorismus, für Toleranz und Frieden" (FrRu 9[2002]1-2) und stellt einen Beitrag zum israelisch-palästinensischen Konflikt zur Diskussion:

Die Vorgeschichte zu den Weltkriegen des 20. Jahrhunderts beweist eindrücklich, wie notwendig es ist, in solchen Zeiten auch unangenehme Fakten offen zu benennen und mutig in die Diskussion einzubringen. Leider geschah dies meist aus Feigheit und falscher Rücksicht nicht. Einzelne Mahner wurden wirkungsvoll totgeschwiegen oder gar beseitigt. Weil mein Vater seit den frühen zwanziger Jahren vor dem Heraufziehen des Nationalsozialismus gewarnt hatte, mußten wir schwerste Konsequenzen ertragen. Ideologische Voreingenommenheit bewirkt indes, daß das Beispiel meines Vater bis zum heutigen Tag totgeschwiegen wird. Die Jugend erhält somit kein gerechtes Bild von den damaligen Verhältnissen und dem geleisteten Widerstand. Dies wirkt sich bereits schon wieder äußerst negativ aus. Um zerfahrene Verhältnisse aus dem negativen Sog herauszuführen, bedarf es neuer Ansätze. Einen solchen sehe ich bei dem anstehenden Problem auf der Basis von Gerechtigkeit, wie der Friede überhaupt wesentlich eine Frucht der Gerechtigkeit ist. Ihr sich unterzuordnen, müßte beiden Teilen möglich sein.

Dr. Helmut Schuhmacher, Buchenbach, mißbilligt den Aufruf:

Ruft die Erwähnung Israels in diesem Aufruf schon Erstaunen hervor, so ist die Grenze des Akzeptablen überschritten, wenn Israel im 2. Satz des 1. Absatzes auf eine Stufe mit den Terroristen gestellt wird.

Albert Schechter, Ranstadt, dankt für die Stellungnahme:

Ganz herzlichen Dank vor allem für den Aufruf! „Bitterlich weinen die Boten des Friedens" (Jes 33,7), und doch hören wir auch die gemeinsame Hoffnung („Durch die barmherzige Liebe unseres Gottes wird uns besuchen das aufstrahlende Licht aus der Höhe, um allen zu leuchten die in Finsternis sitzen und im Schatten des Todes, und unsere Schritte zu lenken auf den Weg des Friedens", Lk 1,78 f.).

Abraham Frank, Jerusalem, bringt zwei Korrekturen an zu FrRu 9(2002):

Inke Rühlen bezieht sich in ihrer Würdigung Reinhold Mayers (S. 75) wohl auf Seev (nicht Zwi) Falk als einer der Persönlichkeiten, die durch die Vermittlung Mayers nach Tübingen kamen.
Halberstadt wird als „Zentrum des deutschen orthodoxen Judentums" bezeichnet (S. 77). Zwar war dort der Sitz des „Bundes gesetzestreuer jüdischer Gemeinden Deutschlands" und verschiedener orthodoxer Verbände, obiges Tribut gilt jedoch zweifelsohne der ehemaligen Hochburg der Orthodoxie – Frankfurt/M.

Anna Baum, Überlingen, bedankt sich für den Empfang der Rundbriefe:

Ihre Inhalte empfinde ich als Bereicherung. Sie verhelfen mir zu Einsichten in größere und realistische Zusammenhänge, die klischeehafte Vorstellungen und/oder Unwissenheit überwinden helfen. Es ist eine Art vergangenheitsbewältigende Wahrheitsfindung.

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; 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 20,– Euro, 40,– sFr, Einzelheft 7,60 Euro, 15,– sFr.

Der Freiburger Rundbrief e.V. ist gemäß dem Freistellungsbescheid des Finanzamtes Freiburg vom 16. 4. 1999 als Körperschaft berechtigt, „entsprechende Zuwendungsbestätigungen für steuerliche Zwecke auszustellen". Für Spenden bis 100,– Euro 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, Postfach 5703, 79025 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

Zu diesem Heft

In diesem Heft bewegt uns vor allem die Sorge um den Schutz und die Wahrung des Lebens des Menschen. Einführend berichten wir deshalb über die Rettung eines jüdischen Mädchens und einer jüdischen Frau während der NS-Zeit durch den späteren Kölner Kardinal Joseph Höffner. Darauf folgt das Hauptthema: Friedens- und Dialogbemühungen, die zu Beginn des Jahres 2002 von Oberhäuptern und Vertretern der monotheistischen Religionen in Alexandria, Assisi und Paris initiiert wurden. Die Texte der daraus hervorgegangenen Erklärungen werden fachlich umrahmt von einem Kommentar von Hans Hermann Henrix, Direktor der Bischöflichen Akademie Aachen. Die darauf folgenden politischen und religiösen Überlegungen zum Frieden und zu den Menschenrechten von Rabbiner Michael Melchior und Außenminister Schimon Peres belegen die von israelischer Seite immer wieder betonten Rechte auch des palästinensischen Volkes.
Beim Erwägen dieser großartigen friedensuchenden Überlegungen vermissen wir schmerzhaft eine konkrete Äußerung der Kirchen zum palästinensischen Selbstmordanschlag während einer Pesachfeier am Sederabend in Nahariya am 27. März 2002. Das Pesachfest ist nach Jom Kippur das höchste religiöse Fest des jüdischen Volkes. Die Heilighaltung und Achtung religiöser liturgischer Feiern ist eine grundlegende Forderung zur Wahrung des Friedens zwischen den Menschen und den Religionen.
Nach der Wiedergabe dieser wichtigen gegenwartsbezogenen Dokumente kommt der jüdische Religionsphilosoph Jean-Marc Chouraqui zu Wort mit „Gedanken über Jesus". Mit dem darauffolgenden Artikel über „Das Verständnis der Passionsdarstellungen in den Evangelien" von Johannes M. Schmidt beschließen wir die Dokumentation unserer gemeinsamen Tagung mit der Katholischen Akademie Freiburg „Juden und Christen auf dem Weg zu einem neuen Verhältnis" (24./25. Mai 2001). Abschließend gibt O. Kopp einen Einblick in die Auseinandersetzung der *Unabhängigen Expertenkommission Schweiz – Zweiter Weltkrieg* mit den problematischen Zusammenhängen der Schweizer Wirtschaft und dem NS-Regime.
Unter der Rubrik „Berichte" erinnern wir u. a. an die Geschichte und Gegenwart von fünfzig Jahren „Woche der Brüderlichkeit" der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit.

Joseph Kardinal Höffner – ein Lebensretter

Nach einem Bericht von Bischof Heinrich Mussinghoff*

In der von Claus Hinrich Casdorff 1984 herausgegebenen Sammlung „*Weihnachten 1945. Ein Buch der Erinnerungen*" schildert Joseph Kardinal Höffner (1906-1987) seine „tiefe Freude über diese Zeichen eines neuen Glaubensaufbruchs" nach dem Krieg. „Wer unter dem Nationalsozialismus Priester war, hat das Furchtbare jener zwölf Jahre hindurch hautnah wie wenige erlebt. Dabei war die persönliche Bedrohung noch nicht einmal das am meisten Belastende. Mit bitterer Sorge sah man die wachsende Macht der Diktatur am Werk, die christlichen Grundwerte, Grundrechte und Grundhaltungen unseres Volkes zu zerstören und möglichst jeden zum Mittäter oder doch zum Mitläufer zu zwingen. Wieviel quälende Gewissensnot wurde dem Seelsorger in den Beichtstuhl getragen. Wie sehr litt er an seiner Ohnmacht gegenüber den Verbrechen an politisch Andersdenkenden, an Juden und Kriegsgefangenen. Auch ihn bewegte die Angst der Bombennächte. Ständig war man dem Leid von Familien nahe, deren Angehörige gefallen, vermißt, gefangen oder von der Gestapo bedroht waren. Das Elend der Flüchtlinge, der Ausgebombten und Heimkehrer stand nicht zuletzt vor der Pfarrhaustür. Wie also sollten gerade einem Priester die Erschütterungen der Trauer, des Mitleidens, der Scham und des Ekels erspart geblieben sein? Und doch, trotz all dieser Erfahrungen, ich gestehe es, hatte ich am Weihnachtsfest 1945 Gründe zur Freude, zur Hoffnung, zur Zuversicht."[1] Und Höffner zählt auf: keine Gestapo mehr, keine Spitzel, die unter der Kanzel die Predigt mitschrieben, keine Angst vor Bombenangriffen und *„Ich war glücklich, daß das jüdische Mädchen Esther Sara, das ich seit 1943 in meiner Seelsorgestelle verborgen hatte, bald wieder unversehrt zu ihren Eltern, die in Berliner Verstecken überlebt hatten, zurückkehren konnte."*

* Dr. Heinrich Mussinghoff, seit 1995 Bischof von Aachen, schrieb den Bericht 1991 als Dompropst von Münster. Die Informationen verdankt er den Schwestern des Kardinals, Maria und Elisabeth Höffner, sowie Katharina Pauly, Hildegard Reuter und Pfarrer Wilhelm Stauf aus Niederfell.

1) Claus Hinrich Casdorff, *Weihnachten 1945*. Ein Buch der Erinnerung, dtv 980, 131 f.

Diese tapfere Tat von Pfarrer Joseph Höffner, die ihn Kopf und Kragen kosten konnte, ist fast unbekannt geblieben. Meine Nachforschungen ergaben folgendes: Von 1939 bis 1943 war Joseph Höffner Seelsorger in Kail an der Mosel. 1942 kamen im Rahmen einer Kinderlandverschickung Berliner Kinder nach Kail, auf Vermittlung eines einarmigen Herrn, vermutlich jüdischer Abstammung, der später den Freitod gewählt haben soll. Unter den Kindern war ein achtjähriges Mädchen „mit einem Schildchen um den Hals mit dem Namen *Krista Koch,* und auf ihrem Bild war der Judenstern auf ihrem Mäntelchen geschickt verdeckt" (Hildegard Reuter). Nur Höffner kannte die wahre Identität des Mädchens: Ester Sara Meyerowitz. Seit März 1943 hielt er das Kind versteckt. Wenn die Sache auffiel, mußte alle Verantwortung auf ihn persönlich fallen. Maria Höffner, die Schwester und langjährige Haushälterin des Kardinals, erinnert sich, daß das Mädchen, das zunächst im Pfarrhaus lebte, nicht recht beten konnte. Am ersten Morgen nahm sie das Kind mit zur Hl. Messe und danach habe Krista den Pastor gefragt: „Was hast du da mit den Brotstückchen gemacht?" Höffner habe den Paß des Kindes im Schreibtisch verborgen. Lebensmittelkarten habe es für das Kind nicht gegeben.

Als Joseph Höffner 1943 zum Pfarrer an Hl. Kreuz in Trier ernannt wurde, brachte er das Mädchen zum Landwirt Heucher, ohne ihn über die wahre Identität des Kindes aufzuklären. Krista wuchs in der Familie auf und freundete sich besonders mit deren Cousine Hildegard (Reuter) an. Von den vier Kindern (3 Mädchen und 1 Junge) waren zwei Mädchen schon verheiratet. Die Tochter Maria, deren Mann schon 1942 gefallen war, half gelegentlich im Pfarrhaus. Da Krista keine Lebensmittel- und Kleiderkarten hatte, war es sehr schwer, die nötigen Dinge mit Hilfe von Speck und Schinken zu erhalten. Das Mädchen war intelligent und war bald völlig integriert. „Sie war ein braves und frommes Kind" (Katharina Pauly).

Es war eine ungeheure Leistung, daß das Kind ständig seinen Decknamen gebrauchte und sich nicht selbst verriet. Eines Tages habe Kristas Mutter das Kind besucht. Die Familie merkte, daß diese beim abendlichen Tischgebet das „Vater unser" nicht mitsprechen konnte. Am anderen Mittag konnte sie es; Krista hatte es ihr in der Nacht beigebracht. Krista habe die Mutter heftig zurechtgewiesen; sie habe doch nicht kommen dürfen und die Mutter habe sehr geweint. So wußte Familie Heucher später, „auf was wir uns eingelassen hatten, obwohl wir es nicht wahrhaben wollten". Ihrer Freundin Hildegard, deren abgetragene Kleider Krista trug, zeigte sie eines Tages in strengstem Vertrauen den Judenstern. Hildegard Reuter erzählt auch von

einer gefährlichen Bahnfahrt: „Als ich einmal mit Krista im Zug saß, waren im selben Abteil zwei junge Soldaten und zwei SS-Männer. Ein Soldat sagte: ‚Sie haben aber eine hübsche Schwester'. Da bemerkte ein SS-Mann, das Kind sei ein richtiger Judentyp." Als Krista in das Erstkommunionalter kam und – um nicht aufzufallen – mitmachen mußte, hat Pastor Antonius Didas sie heimlich im Kloster Kür getauft.

Im Taufregister der Pfarrei St. Lambertus zu Niederfell befindet sich unter Jahrgang 1944 Nr. 2 die Eintragung „Koch, Christa, geb. am 04.07.1935 in Berlin, getauft am 01.03.1943 in Niederfell; Vater: Alfred Meyerowitz; Mutter: Rosa Meyerowitz, geb. Koch; Eheleute in: Berlin; conf(irmata) 28.09.1945 in Pommern, de matr. nihil". Dann finden sich bei den Taufakten fünf Eintragungen in lateinischer Sprache, die die Identität und Religionszugehörigkeit der Eltern klären: Alfred Meyerowitz (*religionis mossaicae*) und Katharina, geb. Löwenhardt (*religionis israeliticae*) sowie weitere Angaben ohne Datum. Die lateinische Sprache wurde offensichtlich gewählt, um bei einer Hausdurchsuchung durch die Gestapo zumindest gegen eine sofortige Entdeckung des Tatbestandes gesichert zu sein. Die vierte Eintragung nennt Kristas vollen Namen: *Alice Ester Sara Meyerowitz*. Hildegard Reuter weiß noch, daß die erste hl. Kommunion am 17.04.1944 war und daß Krista ihr (Hildegards) Kommunionkleid trug.

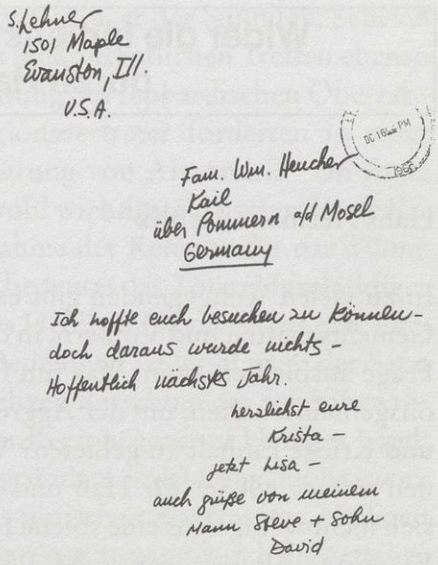
Vorne rechts: Krista Koch als Erstkommunionkind.

Foto: Privat.

Im Oktober 1945 beantragte Höffner bei der amerikanischen Militärregierung in Trier für Esther/Krista und eine Begleitperson einen Interzonenpaß nach Berlin.[2] Von dort ist sie mit ihrer Mutter nach Amerika ausgewandert. Zunächst gab es Briefe und auch Päckchen an Familie Heucher und Hildegard Reuter. Der letzte schriftliche Gruß stammt von 1968, wo sie als *Krista –, jetzt Lisa –*, auch im Namen ihres Mannes Steve und ihres Sohnes David grüßt und im darauffolgenden Jahr zu Besuch zu kommen hofft. Seither ist die Verbindung abgerissen.

2) Lothar Roos, Joseph Kardinal Höffner (1906-1987), in: J. Aretz/E. Morsey/A. Rauscher (Hg.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern*, Bd. 8, Mainz 1977, 188, unter Bezug auf J. Joest.

Kardinal Höffner hat diese Tat nie herausgestellt. Tapfer und selbstlos war auch die selbstverständliche Aufnahme des Kindes durch Familie Heucher, die keine Fragen an den Pfarrer stellte und wußte, was Christen zu tun haben. Die Taufe des Kindes stellte die Priester vor eine schwierige Frage. Die Erstkommunion war notwendig, um das Leben des Kindes nicht zu gefährden. Es ungetauft zur Eucharistie zuzulassen, verboten Theologie und Kirchenrecht. „Hier sollte ein Mensch vor der Vernichtung, nicht etwa eine ‚jüdische Seele' für den katholischen Glauben gerettet werden."[3] Was zählte, waren einzig und allein Leben und die Sicherheit des Kindes.


S. Kehner
1501 Maple
Evanston, Ill.
U.S.A.

Fam. Wm. Heucher
Kail
über Pommern a/d Mosel
Germany

Ich hoffte euch besuchen zu können -
doch daraus wurde nichts -
Hoffentlich nächstes Jahr.
herzlichst eure
Krista -
jetzt Lisa -
auch grüße von meinem
Mann Steve + Sohn
David

Kristas letzter schriftlicher Gruß aus den USA. (Privat)

Unentdeckt hatte Joseph Höffner 1943 auch die Jüdin Dr. Edith Nowak[4] und deren evangelischen Mann im Hause seiner Eltern im Westerwald für sechs Monate versteckt. Am 24. Juni 1946 schrieb Edith Nowak ihm dankbar aus Berlin: *„Damals, 1943, als wir Berlin auf legale Weise nicht verlassen konnten, damals, als wir nicht wußten, wohin; denn niemand hätte uns ja aufgenommen, haben Sie uns bei Ihrer Familie im Westerwald untergebracht, wo wir dann monatelang ohne polizeiliche Anmeldung bleiben durften. Die Schwierigkeiten, die Ihre Familie damals schon mit dem Naziregime des Kreises (Altenkirchen) hatte, hat Sie nicht gehindert, dieses Risiko auf sich zu nehmen; denn es wäre ja nicht ohne böse Folgen für Sie und die Ihren geblieben, wenn man erfahren hätte, daß sie eine Jüdin im Hause verbargen. Glauben Sie mir, daß ich dieses mutige und menschliche Verhalten, das sich mit einer so wohltuenden schlichten Gastfreundschaft verband und das uns in jenen Jahren der Lieblosigkeit und der Verfolgung doppelt wohlgetan hat, niemals vergessen werde."*[5]

3) Wilhelm Mogge (Hg.), *Unerschrockener Mahner und Bekenner*, Neuß 1982, 46.48 f.
4) Vgl. Claus Hinrich Casdorff, *Weihnachten 1945* (Anm. 1)132, und *Zeitgeschichte in Lebensbildern* (Anm. 2).
5) Wilhelm Mogge, *Moselfahrt mit dem Kardinal*, in: W. Mogge/J. Zellekens (Hg.), *Begegnung und Erfahrung*, Kevelaer ²1987, 26.

Wider die Indienstnahme der Religionen durch Haß und Gewalt

Hans Hermann Henrix*

In zu vielen Weltgegenden gibt es aktuelle Konflikte zwischen Menschen, Gemeinschaften und Völkern, in die Religionen verwickelt sind, als daß die Frage ausbleiben kann: Was tun führende Männer und Frauen der Religionsgemeinschaften, um der Aggressivität und Tödlichkeit dieser Konflikte und Kriege Einhalt zu gebieten? Wie ist es möglich, daß religiöse Traditionen immer wieder für Haß und Gewalt instrumentalisiert werden? Läßt sich nicht wenigstens eine solche Instrumentalisierung des Religiösen durch Emotion, Aggressivität oder Politik offenlegen und damit ansatzweise überwinden? Müssen die Religionsgemeinschaften jetzt nicht alle ihre Potentiale des Aufeinanderzugehens, des Dialogs, der Wiederanknüpfung abgebrochener Kontakte und der Friedensförderung mobilisieren? Ist nicht ein erneutes Sprechen zwischen den Religionsgemeinschaften dringend geboten? Daß dieser Problem- und Fragedruck unter Juden, Christen und Muslimen empfunden wird, belegen wichtige Texte der zurückliegenden Wochen und Monate, welche der Freiburger Rundbrief in diesem Heft dokumentiert. Es wurden Initiativen ergriffen, Zeichen und Symbole gesetzt, Orientierungsmarken gegeben – hier eher im Stillen, dort eher in der großen Öffentlichkeit.

1. Erstes interreligiöses Treffen von Alexandria

Im Schatten der Anschläge vom 11. September 2001 und der blutigen Terroranschläge und Kämpfe im israelisch-palästinensischen Konflikt waren auf Initiative des Anglikanischen Erzbischofs von Canterbury, George Carey, und Rabbiner Michael Melchior, Jerusalem, am 21./22. Januar 2002 führende Vertreter der drei monotheistischen Religionen im ägyptischen Alexandria zusammengekommen. Der Großscheich der Al-Azhar-Univer-

* Dr. h. c. Hans Hermann Henrix ist Direktor der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen und Mitherausgeber der Dokumentensammlungen *Die Kirchen und das Judentum, Dokumente von 1945-1985*, Bd. 1, und *Dokumente von 1986-2000*, Bd. 2.

sität von Kairo und höchste geistliche Würdenträger der Sunniten, Scheich Mohammed Sayed Tantawi, nahm an dem nichtöffentlichen Treffen ebenso teil wie eine jüdische Delegation unter Leitung des sephardischen Oberrabbiners Eliahu Bakshi-Doron. Die Religionsvertreter forderten in einer nachfolgenden öffentlichen „Ersten Erklärung von Alexandria" ein Ende der Gewalt und des Blutvergießens. Die wohl wichtigste Aussage dieser Erklärung richtet sich gegen eine Indienstnahme der Religion für das Töten: „Nach den Traditionen unseres Glaubens bedeutet das Töten Unschuldiger im Namen Gottes eine Entweihung Seines Heiligen Namens und eine Diffamierung der Religion in dieser Welt." Bedeutend ist wohl auch der Satz: „Palästinenser und Israelis müssen den heiligen Ratschluß des Schöpfers respektieren, dank dessen Gnade sie in dieser Region, genannt Heiliges Land, leben", weil er eine muslimisch religiös begründete Ablehnung der Existenz von Juden – und infolgedessen auch eines jüdischen Staats – im „Heiligen Land" disqualifiziert. Die Erklärung, deren Zustimmung durch die beteiligten palästinensischen Religionsvertreter die Rückendeckung von Palästi-

V. l. n. r.: Scheich Mohammed Sayed Tantawi, Kairo, Erzbischof George Carey, Canterbury, Rabbiner Michael Melchior und Oberrabbiner Eliahu Bakshi-Doron, Jerusalem.

nenserführer Arafat erhalten haben soll, wurde in den nachfolgenden Wochen kritisiert, weil sie sich als wirkungslos erwiesen und den Kontakt mit den politischen Gegebenheiten verloren habe. Dennoch ist sie hilfreicher als ein hilfloses Schweigen der Religionsführer in der Region, stellt sie doch im inner- und interreligiösen Bereich eine appellable Instanz gegen religiöse Fundamentalisten dar.

Folgende Erklärung wurde am 21. Januar 2002 in Alexandria von den Oberhäuptern der religiösen Gemeinschaften im Heiligen Land unterzeichnet:

„Im Namen Gottes des Allmächtigen und des Barmherzigen beten wir, die wir uns an diesem Ort als religiöse Oberhäupter der islamischen, christlichen und jüdischen Gemeinschaften versammelt haben, für einen wahren Frieden in Jerusalem. Wir fühlen uns verpflichtet, die Gewalt und das Blutvergießen zu beenden, welche den Menschen das Recht auf Leben und Würde nehmen.
Nach den Traditionen unseres Glaubens bedeutet das Töten Unschuldiger im Namen Gottes eine Entweihung Seines Heiligen Namens und eine Diffamierung der Religion in dieser Welt. Die Gewalt im Heiligen Land ist ein Übel, dem sich alle in gutem Glauben handelnden Menschen widersetzen müssen. Wir streben danach, als Nachbarn zusammenzuleben, welche die Integrität unseres gegenseitigen historischen und religiösen Erbes respektieren. Wir rufen alle auf, sich gegen Hetze, Haß und falsche Darstellung der anderen Seite zu wenden.

1. Das Heilige Land ist unseren drei Glaubensgemeinschaften heilig. Deshalb müssen die Angehörigen der göttlichen Religionen die Heiligkeit des Landes respektieren und verhindern, daß dieses durch Blutvergießen beschmutzt wird. Die Heiligkeit und Integrität der Heiligen Stätten müssen bewahrt und die Freiheit der Religionsausübung gewährleistet werden.

2. Palästinenser und Israelis müssen den heiligen Ratschluß des Schöpfers respektieren, dank dessen Gnade sie in dieser Region, genannt Heiliges Land, leben.

3. Wir rufen die politische Führung beider Völker auf, sich für eine gerechte, sichere und dauerhafte Lösung im Geiste Gottes und der Propheten einzusetzen.

4. Als ersten unmittelbaren Schritt rufen wir zu einem religiös gebilligten Waffenstillstand auf, der von allen Seiten respektiert und beachtet werden soll. Wir fordern, die Empfehlungen des Mitchell- und Tenet-Plans umzusetzen, einschließlich der Aufhebung der Beschränkungen und der Wiederaufnahme von Verhandlungen.

5. Wir streben danach, eine Atmosphäre zu schaffen, in der die jetzigen und künftigen Generationen in gegenseitigem Respekt und Vertrauen zusammenleben können. Wir rufen alle dazu auf, von Haß und Dämonisierung abzusehen und die künftigen Generationen entsprechend zu erziehen.

6. Als religiöse Oberhäupter geloben wir, das gemeinsame Streben nach einem gerechten Frieden fortzusetzen. Dieser soll zu einer Versöhnung in Jerusalem und im Heiligen Land führen, zum gemeinsamen Wohl aller unserer Völker.

7. Wir geben die Errichtung einer ständigen gemeinsamen Kommission bekannt, welche die Empfehlungen dieser Erklärung verwirklichen und mit unserer jeweiligen politischen Führung in Beziehung treten soll."

Friedensappell von Papst Johannes Paul II. an die Vertreter der monotheistischen Religionen im Heiligen Land (Vatikan, Generalaudienz am 13. März 2002):

„Ich richte einen herzlichen Willkommensgruß an die Vertreter der Religionsführer der drei monotheistischen Religionen im Heiligen Land, die sich vor kurzem in Alexandria versammelten und die „Erste Erklärung von Alexandria" veröffentlichten. Wir alle sind betrübt über die täglichen Gewalttaten und den Tod in Israel und den palästinensischen Gebieten. Unsere Mission als Männer und Frauen der Religion veranlaßt uns, für den Frieden zu beten, den Frieden zu verkünden und alles in unserer Macht Stehende zu tun, um zu einem Ende des Blutbades beizutragen [...]"

2. Das Friedensgebet von Assisi

Der Gebetstag für den Frieden auf der Welt vom 24. Januar 2002 in Assisi war unter den Augen der Weltöffentlichkeit ein geistlicher Akt gegen den religiösen Fundamentalismus, der im Namen Gottes zu töten vorgibt. Papst Johannes Paul II. hatte einmal mehr die Initiative zu diesem Tag des Gebets und Fastens für den Frieden ergriffen und nahm an ihm selbst teil. Nach der Begrüßung durch den Papst sprachen die beteiligten Vertreter der 12 Religionsgemeinschaften über ihre Erfahrungen mit dem Frieden. Dann begaben sie sich zu getrennten Räumen des Franziskanerkonvents, um dort als je einzelne Religionsgemeinschaft für den Frieden zu beten. Insofern war das Modell des ersten Weltgebetstags der Religionen für den Frieden vom 27. Oktober 1986 geändert worden. Damals waren die Religionsführer zusammengekommen, nicht um im Sinne eines gemeinsamen Gebets „zusammen zu beten", sondern um zugegen zu sein, während die anderen beteten, und zu beten, während die anderen zugegen waren. Diese wechselseitige Präsenz beim Gebet fand bei Assisi II nicht statt. Vielmehr diente die nachmit-

tägliche Zusammenkunft einem gemeinsamen Friedensversprechen. In zehn Punkten verpflichteten sich die Religionsvertreter, „auf der großen Baustelle des Friedens zu arbeiten". Nachdem der Papst gerufen hatte: *„Nie wieder Gewalt! Nie wieder Krieg! Nie wieder Terrorismus! Im Namen Gottes bringe jede Religion der Welt Gerechtigkeit und Friede, Vergebung und Leben, Liebe!"*, entzündete jeder/jede eine Öllampe als Friedenslicht. Der Lobpreis des hl. Franziskus auf die Schöpfung stand vor dem abschließenden Friedensgruß aller und vor dem Schlußwort des Papstes. Nach Assisi 2002 dürfte sich keine Partei mehr auf religiöse Gründe für den gewaltsamen Austrag von Konflikten berufen. Religion dürfte nicht länger Ursache des Gewaltproblems sein, sondern Instrument der Lösung des Gewaltproblems.

Gemeinsame Erklärung zum Abschluß des interreligiösen Gebetstreffens*

„Hier in Assisi versammelt, haben wir gemeinsam über den Frieden nachgedacht, der Geschenk Gottes und gemeinsames Gut der gesamten Menschheit ist. Als Angehörige verschiedener religiöser Traditionen bekräftigen wir, daß es zum Aufbau des Friedens notwendig ist, den Nächsten zu lieben und die Goldene Regel zu beachten: ‚Tu deinem Nächsten das, was Du willst, das dir getan wird.' In dieser Überzeugung werden wir nicht müde, auf der großen Baustelle des Friedens zu arbeiten, und halten hierzu fest:"

Dr. Konrad Raiser, Ökumenischer Rat der Kirchen: ***„Wir verpflichten uns,*** unsere feste Überzeugung kundzutun, daß Gewalt und Terrorismus dem authentischen Geist der Religion widersprechen. Indem wir jede Gewaltanwendung und den Krieg im Namen Gottes oder der Religion verurteilen, verpflichten wir uns, alles Mögliche zu tun, um die Ursachen des Terrorismus zu beseitigen."

Bhai Sahibji Monhinder Singh, Sikhismus: ***„Wir verpflichten uns,*** die Menschen zu gegenseitigem Respekt und gegenseitiger Hochachtung zu erziehen, damit sich ein friedliches und solidarisches Zusammenleben zwischen den Angehörigen unterschiedlicher ethnischer Gruppen, Kulturen und Religionen verwirklichen läßt."

Metropolit Pitirim, Orthodoxes Patriarchat von Moskau: ***„Wir verpflichten uns,*** die Kultur des Dialogs zu fördern, damit gegenseitiges Verständnis und Vertrauen zwischen den einzelnen und Völkern wachsen, die Voraussetzung für einen echten Frieden sind."

Metropolit Jovan, Orthodoxes Patriarchat von Serbien: ***„Wir verpflichten uns,*** das Recht jedes einzelnen auf ein menschenwürdiges Leben gemäß seiner kulturellen Identität und auf die freie Gründung einer eigenen Familie zu verteidigen."

Scheich Abdel Salam Abushuk, Islam: ***„Wir verpflichten uns*** zum aufrichtigen und geduldigen Dialog, indem wir nicht darauf achten, was uns wie unüberwindbare Mauern trennt, sondern im Gegenteil erkennen, daß die Begegnung mit dem, was uns von anderen Menschen unterscheidet, zu einem besseren gegenseitigen Verständnis beitragen kann."

Bischof Vasilion, Orthodoxe Kirche in Zypern: ***„Wir verpflichten uns,*** einander die Irrtümer und Vorurteile in Vergangenheit und Gegenwart zu verzeihen und uns im gemeinsamen Bemühen zu unterstützen, Egoismus und Übergriffe, Haß und Gewalt zu besiegen und aus der Vergangenheit zu lernen, daß Friede ohne Gerechtigkeit kein wahrer Friede ist."

Chang-Gyou Choi, Konfuzianismus: ***„Wir verpflichten uns,*** an der Seite derer zu stehen, die Not und Verlassenheit leiden, und uns zur Stimme derer zu machen, die selber keine Stimme haben. Wir müssen konkret an der Überwindung solcher Situationen mitwirken, von der Überzeugung getragen, daß niemand allein glücklich sein kann."

Hojjatoleslam Ghomi, Islam: ***„Wir verpflichten uns,*** uns den Ruf all jener zu eigen zu machen, die nicht vor der Gewalt und dem Bösen resignieren. Wir wollen mit all unseren Kräften dazu beitragen, der Menschheit unserer Zeit eine wirkliche Hoffnung auf Gerechtigkeit und Frieden zu geben."

Nichiko Niwano, Buddhismus: ***„Wir verpflichten uns,*** jede Initiative zu ermutigen, die Freundschaft zwischen den Völkern fördert, in der Überzeugung, daß der technologische Fortschritt eine zunehmende Gefahr von Zerstörung und Tod für die Welt mit sich bringt, wenn ein solidarisches Einverständnis zwischen den Völkern fehlt."

Rabbiner Samuel-René Sirat, Judentum: ***„Wir verpflichten uns,*** die Verantwortlichen der Nationen dazu aufzufordern, auf nationaler wie internationaler Ebene alle Anstrengungen zu unternehmen, damit auf der Grundlage der Gerechtigkeit eine Welt der Solidarität und des Friedens erbaut und gefestigt wird."

Dr. Mesach Krisetya, Mennonitische Weltkonferenz: „Wir, Angehörige von unterschiedlichen religiösen Traditionen, werden nicht müde zu verkünden, daß Friede und Gerechtigkeit nicht voneinander zu trennen sind und daß Friede in Gerechtigkeit der einzige Weg ist, auf dem die Menschheit in eine hoffnungsvolle Zukunft gehen kann. Wir sind davon überzeugt, daß in einer Welt mit immer offeneren Grenzen und immer kürzeren Entfernungen, in der die Beziehungen durch ein dichtes Kommunikationsnetz immer leichter werden, Sicherheit, Freiheit und Frieden nicht durch Gewalt, sondern nur durch gegenseitiges Vertrauen gesichert werden können.
Möge Gott unsere Vorschläge segnen und der Welt Gerechtigkeit und Frieden schenken."

* Aus: L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 1. Februar 2002, S. 9.

3. Jüdisch-Christlicher Kongreß in Paris

Gegenüber dem großen Symbol von Assisi war es ein kleines und doch sehr achtenswertes Zeichen, daß sich aufgrund einer Initiative des Europäischen Jüdischen Kongresses (EJC) Juden und Christen zu einer ersten gemeinsamen Europabegegnung am 28./29. Januar 2002 in Paris trafen. Es ging darum, die Stimme des europäischen christlich-jüdischen Dialogs in der jetzigen Weltlage vernehmbar zu machen.
Bei der Auftaktveranstaltung mit etwa 1000 Teilnehmerinnen und Teilnehmern im Pariser Rathaus wurden die Entwicklungen im katholisch-jüdischen Verhältnis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) sowie während des Pontifikats von Johannes Paul II. gewürdigt. Der zweite Veranstaltungsteil mit etwa 130 Fachleuten aus synagogalem, kirchlichem und öffentlichem Leben besonders in Frankreich bekräftigte die Notwendigkeit des Gedenkens der Schoa wie auch des Aufrufs zum Frieden zwischen allen Völkern der Welt. Auch hier wurde jede Tötung im Namen Gottes als dem Geist der Religion strikt widersprechend gegeißelt. So fügt sich das nicht so spektakuläre Treffen von Paris zu jenen Aussagen und Symbolen von Alexandria und Assisi, die zwar in der „heißen Phase" des bedrückenden Nahost-Konflikts wenig auszurichten vermögen, aber dennoch notwendig sind, um in nachfolgenden Zeiten eine friedensfördernde Wirkung entfalten zu können. Initiatoren des Treffens waren *Henri Hajdenberg* und Rabbiner *Gilles Bernheim*, Paris.

Gemeinsame Erklärung der Vertreter des Europäischen Jüdisch-Katholischen Treffens in Paris

„Die Erklärung *Nostra aetate* (1965) des II. Vatikanischen Konzils – das auf Initiative von Papst Johannes XXIII. zusammengetreten war und dessen Andenken wir ehren – hat nach zwei Jahrtausenden von Vorurteilen und von Leid, das dem jüdischen Volk zugefügt worden war, den Beziehungen zwischen Juden und Katholiken eine neue Richtung gegeben. In einer Reihe von Initiativen von großer symbolischer Bedeutung, angefangen von seinem Besuch in der Großen Synagoge von Rom am 13. April 1968 bis zu seiner Pilgerreise nach Israel und seinem Gebet an der Tempelmauer in Jerusalem, verlieh Johannes Paul II. dieser Beziehung eine neue Dimension und einen neuen Ton. Ähnliches beweisen die Reueakte der katholischen Kirche von Frankreich, von Deutschland und Polen, sowie die Vatikanische Erklärung über die Schoa und die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel. Dafür bezeugen wir, die jüdischen Teilnehmer dieses Treffens, Papst Johannes Paul II. unsere Ehrerbietung.

Das eben zu Ende gegangene Jahrhundert hat das größte Verbrechen der Geschichte gesehen, bei dem nahezu ein Drittel der jüdischen Weltbevölkerung hingemordet worden war, in einem Europa, zu dessen kulturellem Erbe die Judenheit Großes beigetragen hat. Als Leugnung der Einheit des Menschengeschlechts zwingt die Schoa auf schmerzhafte Weise die gesamte Menschheit, sich selbst und ihre Werte zu prüfen und die Ursachen zu erforschen, die ein solch großes Verbrechen ermöglichten. Diese unsere Überlegungen sollen nicht dazu dienen, neue Ressentiments zu nähren. Vielmehr wollen sie die Fundamente eines geschwisterlichen Zusammenlebens stärken.

In der heutigen Zeit, in der viele sich mit einer Auflösung von Werten abfinden und andere sogar bereit sind, im Namen Gottes zu morden, ist es die Pflicht der geistlichen Führer der verschiedenen Religionsgemeinschaften – wie es auf der jüngsten Zusammenkunft von Assisi geschehen ist –, Rassismus, Antisemitismus und Terrorismus zu verurteilen und alle Völker zum Frieden aufzurufen.

In unserer Aufgabe als Bewahrer der Geschichte des europäischen Judentums und im Sinne der Demokratie bestärken wir unsere Verbundenheit mit dem israelischen Volk. Mit Sorge beobachten wir das Wiederaufleben einer gewalttätigen antijüdischen Stimmungslage, die sich in neuen Ausdrucksweisen zeigt.

Um so mehr begrüßen wir den Kampf, den die katholische Kirche an unserer Seite gegen einen haßerfüllten Mißbrauch der göttlichen Botschaft führt. Wir äußern die Hoffnung, daß diese europäischen jüdisch-katholischen Treffen künftig regelmäßig und auf hoher Ebene stattfinden."

Der gemeinsamen Erklärung schloß sich folgende separate Erklärung der Vertreter der katholischen Kirche an:

„Wir, die katholischen Teilnehmer dieses europäischen Treffens, erklären öffentlich:

Unsere volle Geschwisterlichkeit mit den jüdischen Gemeinschaften beruht nicht auf politischen Überlegungen, sondern auf unseren tiefsten geistigen Überzeugungen, und besonders auf unserem Glauben an den von Gott besiegelten Bund. In Verantwortung gegenüber der jüdischen Geschichte nehmen wir die Gelegenheit wahr, entschieden unsere bedingungslose Verurteilung von jeglichem Antisemitismus – sei er weltlicher oder religiöser Natur – auszusprechen. Das Christentum kann und darf niemals benutzt werden, um Gewalt in Wort und Tat gegen Juden zu rechtfertigen.
Vor mehr als 50 Jahren drohte Europa sich auf dem Fundament eines hingemordeten Volkes, den Juden, neu aufzubauen. Wir müssen uns daran erinnern, daß sich die europäische Geschichte aus der jüdischen und der christlichen Geschichte aufbaut. Das Europa von heute kann sich nur in seiner Verwurzelung im Gesetz, das Mose am Sinai empfangen hat, verstehen.
Wir halten daran fest, daß die geschichtliche Unterweisung der jungen christlichen Generation über die Schoa deswegen erfolgen muß, damit der Götzendienst der Selbstverherrlichung, den der Nazismus bis hin zur Verwerfung des Mitmenschen und seiner Ausrottung getrieben hat, ein für allemal aus unserer Kultur verbannt wird.
Gleichermaßen wollen wir uns dafür einsetzen, daß den kommenden Generationen eine ehrliche und respektvolle Kenntnis des Judentums vermittelt wird, damit die eindringlichen Richtlinien und Hinweise des Zweiten Vatikanischen Konzils sich nicht nur dem Verstand einprägen, sondern auch in Taten ihren Ausdruck finden.
Wir beten um Frieden für Jerusalem!" Paris, 29. Januar 2002

(Aus dem Französischen von Alwin Renker. Den Originaltext der Erklärungen von Paris verdanken wir Prof. Jean Halperin, Genf.)

Schreiben von Papst Johannes Paul II. an Kardinal Walter Kasper, Präsident der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, anläßlich seiner Teilnahme am Jüdisch-Katholischen Kongreß in Paris:

„[...] Ich freue mich über diese Initiative, die zum Dialog beitragen soll und sich dabei auf den vom Konzil aufgezeigten Weg der katholischen Kirche stützt. Schalom, Friede! Mit diesen Worten aus der Bibel möchte ich meine herzlichen Grüße an alle Teilnehmer des Treffens richten. Es ist von besonderer Bedeutung als eine Art Fortsetzung des am 24. Januar in Assisi veranstalteten Gebetstags für den Frieden in der Welt. Alle Religionen haben sich zum Einsatz für den Frieden verpflichtet; damit haben sie ein Zeichen der Hoffnung für die Welt gesetzt und daran erinnert, daß seine spirituelle und transzendente Natur den Menschen dazu anspornt, den Frieden und die Achtung der Würde jedes Menschen zu fördern. Juden und Christen stehen in einem besonderen Verhältnis zueinander. Die Botschaft, die vom Gott des Bundes mit Mose, den Patriarchen und den Propheten zu uns gelangt, gehört zu unserem gemeinsamen Erbe und lädt uns zur Zusammenarbeit im Leben der Welt ein, denn der Allerhöchste ruft uns auf, sowohl heilig zu sein, wie er selbst heilig ist, als auch unseren Nächsten zu lieben wie uns selbst.

Seit der Erklärung *Nostra aetate* des II. Vatikanischen Konzils sind zahlreiche Vorhaben – über die ich mich sehr freue – für ein besseres gegenseitiges Verständnis und für eine Versöhnung zwischen unseren beiden Gemeinschaften in die Tat umgesetzt worden. Ein solcher Text ist ein Ausgangspunkt, eine Grundlage und eine Orientierungshilfe für die künftigen Beziehungen. Nach den leidvollen Ereignissen, die die Geschichte Europas vor allem im Laufe des 20. Jahrhunderts geprägt haben, ist es jetzt angezeigt, unseren Beziehungen einen neuen Impuls zu geben, damit die religiöse Tradition, welche die Kultur und das Leben des Kontinents beseelt hat, auch weiterhin Teil seiner Seele bleibt und es ihm auf diese Weise ermöglicht, dem Wachstum des ganzen Menschen und jedes einzelnen Menschen zu dienen. Aufgrund ihrer jeweiligen Identität stehen Juden und Christen in Verbindung zueinander, und sie müssen die Kultur des Dialogs, so wie sie der Philosoph Martin Buber ins Auge gefaßt hat, weiter entfalten. Es liegt an uns, den neuen Generationen unsere gemeinsamen Reichtümer und Werte weiterzugeben, damit der Mensch nie mehr seinen Bruder im Menschengeschlecht verachtet und Krieg und Konflikte nie mehr im Namen einer Ideologie geführt werden, die eine Kultur oder Religion verachtet.

Im Gegenteil: Die unterschiedlichen religiösen Traditionen sind dazu berufen, ihr Erbe in den Dienst aller Menschen zu stellen, um miteinander das gemeinsame Haus Europa aufzubauen, das von Gerechtigkeit, Frieden, Recht und Solidarität zusammengehalten wird. Dann wird sich das vom Propheten übermittelte Wort Gottes (vgl. Jes 11,6-9) verwirklichen. Die Jugend benötigt unser gemeinsames Zeugnis und Engagement, um zu glauben, um den Namen Gottes durch das ganze Leben zu heiligen und um auf eine verheißungsvolle Zukunft der Welt zu hoffen. Dann wird sie sich darum bemühen, die Bande der Brüderlichkeit zu festigen, um eine erneuerte Menschheit zu bilden. Ich bitte den Allmächtigen, die Arbeiten der Tagung in Paris mit seinem Geist zu erfüllen und die Bemühungen der Teilnehmer fruchtbar werden zu lassen. Der Friede Gottes erfülle das Herz jedes Menschen!"

Vatikan, 25. Januar 2002 (Orig. franz. in L'Oss. Romano 30.01.2002).

Israelische Überlegungen zum Frieden

Aus den Eröffnungsworten von Außenminister Schimon Peres am 23. Januar 2002 vor der parlamentarischen Versammlung des Europarates in Straßburg:

[...] Und wieder ziehen schwarze Wolken über Jerusalem und Israel empor. Es entspricht weder unserem Wunsch, noch sind wir bereit, diesen Zustand als Lebensnorm oder festen Brauch in unseren Beziehungen mit den Palästinensern zu akzeptieren. Grundsätzlich wünschen wir friedliche Beziehungen zwischen dem palästinensischen Volk, den arabischen Ländern und Israel. Wir streben nicht nach Krieg, wir streben nicht nach Siegen. Tief in unseren Herzen wissen wir, daß gute Nachbarn besser sind als gute Waffen. Und in der Tat haben wir mit zwei Ländern Frieden geschlossen. Wir haben das Gebiet eines dritten Staates geräumt und einem vierten Land einen Frieden angeboten. Wir haben den Ägyptern das gesamte Land, Wasser und Öl zurückgegeben, ohne daß es dafür eines Bin Laden oder irgendwelcher Terroraktionen bedurfte. Wir haben Jordanien das gesamte Land und das gesamte Wasser zurückgegeben, wiederum ohne daß durch Bomben oder Gewehre Druck ausgeübt werden mußte [...]

Wir wollen mit den Palästinensern Frieden schließen. Wir anerkennen ihre Rechte. Wir anerkennen ihr Recht, selbständig, mit Anstand und in Wohlstand zu leben. Sie sind nicht unsere Feinde. Weder ihre Religion noch ihr Staat sind unsere Feinde. Unser Feind ist auch ihr Feind, und das ist der Terror [...]

Aus der Rede von Rabbiner Michael Melchior, stellv. Außenminister des Staates Israel, vor der 58. Sitzung der UN-Menschenrechtskommission in Genf am 19. März 2002:

Antisemitismus, der Haß gegen die Juden, ist die älteste und dauerhafteste Form des Hasses, aber er hat sich auch als die anpassungsfähigste Form erwiesen. Wie alle besonders gefährlichen Viren, paßt sich der Antisemitismus neuen Umgebungen und Umständen an und zeigt sich in jeder Generation in einem neuen Gewand. Bei der Durban-Konferenz, die zwei Tage vor dem 11. September 2002 zu Ende ging, sowie in Organisationen und Vertretungen der internationalen Gemeinschaft hat der Antisemitismus als Anti-Zionismus die Form einer politischen Dämonisierung einer ganzen Nation angenommen. Aber in welcher Form er auch auftritt, die Grundwahrheit des Antisemitismus ist dieselbe: Er geht weit über den Judenhaß hinaus. Denn wenn er auf seinem Weg die Fundamente von Anständigkeit und Humanität attackiert, dann mögen die Juden zwar die ersten sein, die unter seinem Einfluß zu leiden haben, doch waren sie selten die letzten [...]
Der 11. September und die Durbankonferenz – Terrorismus und Antisemitismus – stehen als Antithese den zwei fundamentalsten Prinzipien, für die mein Land und mein Glaubensbekenntnis eintritt, gegenüber [...]
Das erste Prinzip ist die Heiligkeit jeden menschlichen Lebens. Der Staat Israel wurde aus der Asche des schlimmsten Mißbrauchs der Menschheit geboren, motiviert von der einzigartigen Idee, die die Hebräische Bibel der Menschheit gab, daß jeder Mann, jede Frau und jedes Kind ein Spiegelbild des Göttlichen ist und darum unendlich wertvoll! Terrorismus ist die Antithese dieses Glaubens. Er negiert die Heiligkeit menschlichen Lebens und sieht das Leben nur als Mittel zum Zweck politischer und ideologischer Ziele. Antisemitismus dagegen sucht die Anerkennung der Humanität des Mitmenschen zu vernichten, ihn zu entrechten, zu entmenschlichen und schließlich zu zerstören.

Das zweite Prinzip ist Toleranz. Israel hat Einwanderer aus jedem Kontinent und von jeder Hautfarbe willkommen geheißen. Wir ringen ständig um volle Gleichheit der verschiedenen Elemente der israelischen Bevölkerung und sehen die Verschiedenheit als eine Quelle der Reichhaltigkeit und der Stärke. Wir sind stolz auf die Rolle, die unsere Bevölkerung wie auch viele nicht-staatliche Organisationen unserer Gesellschaft dabei spielen, und wir wissen, daß ihre Kritik lebenswichtig ist für die Wahrung von Menschenrechten. Israel hat die freieste arabische Presse im ganzen Mittleren Osten. Wir haben, das wage ich zu sagen, mehr Meinungen als wir Einwohner haben, weil wir, wie in jeder Demokratie, glauben, daß die Wahrheit nicht in jeder einzelnen Meinung liegt, sondern in der Dialektik der Debatte zwischen den Meinungen.

Aber in absolutem Kontrast zu der Vorstellung von Toleranz erleben wir statt dessen eine giftsprühende Vereinigung von Fundamentalismus und Nationalismus, die den gegenwärtigen internationalen Terrorismus anheizt. Und wir sehen den neuen Antisemitismus sich ausbreiten wie die Pest, mit Anschlägen in ganz Europa, die die schmerzlichen Gespenster des vergangenen Jahrhunderts wieder auferstehen lassen, während arabische Zeitungen unserer Region die üblen Verleumdungen der *Protokolle der Weisen von Zion* neu beleben und arabische Politiker Anschuldigungen von Hinterlist und Tücke wieder hervorholen. Gerade in dieser Woche, in der sich Juden der ganzen Welt auf Pesach vorbereiten, haben führende arabische Zeitungen die uralte Verleumdung wieder aufgegriffen, daß die Juden Kinderblut benutzen, um Mazzot (das ungesäuerte Brot) zu backen. Sie wiederholen damit eine Lüge, die über Generationen hin zu zahllosen Pogromen geführt hat und zum Verlust unschuldigen Lebens [...]

Wie können wir Terrorismus und Antisemitismus bekämpfen? Ich glaube, wir haben darauf zu reagieren, indem wir den Wert menschlichen Lebens beteuern und die tiefe und erschreckende Wahrheit anerkennen, daß, wenn andere durch uns leiden, wir selbst in unserer Existenz schwinden. Wir haben Toleranz zu wahren. Gerade in den Momenten von Trauer und Zorn, wenn die meisten sich zu Haß und Verallgemeinerungen treiben lassen, haben wir die Vision vom Menschentum des Anderen aufrecht zu erhalten und uns daran zu erinnern, daß unser großartigster Aktivposten nicht unsere militärische Stärke ist, sondern die Überzeugung, daß unsere Handlungen mit Gerechtigkeit und Humanität übereinstimmen.

Dies sind Grundsätze meines persönlichen Glaubens, die mich von Norwegen nach Israel führten, vom Rabbineramt zur Politik. Aber ich muß hier

durchaus zugeben, daß diese Grundsätze heute eine harte Prüfung erfahren. Wir haben es uns nicht ausgesucht, in eine solch furchteinflößende Situation zu geraten. Im Gegenteil, gerade die vorherige israelische Regierung, der ich als Mitglied angehörte, machte weitreichende Friedensangebote, die anerkannten, daß ohne sichere Grenzen für die Palästinenser es auch keine sicheren Grenzen für Israel gibt, daß es ohne Würde für das palästinensische Volk auch keine wahre Würde für Israelis gibt, und daß ohne Frieden für die Palästinenser es auch keinen Frieden für Israel gibt. Aber trotz der Unterstützung dieser Vorschläge durch die internationale Gesellschaft lehnte die Führung der Palästinenser sie ab und antwortete mit einer Welle brutaler Gewalt, die bis zum heutigen Tag fortdauert und eskaliert.

Diese Gewalt hat bisher ungekannte Herausforderungen geschaffen. Niemals war es so schwer, die Balance zu finden zwischen dem Schutz des Lebens von unschuldigen Israelis, bedroht von Terrorismus und Gewalt, und dem Schutz von unschuldigen Palästinensern, aus deren Gebieten diese Aktionen kommen. Niemals war es so schwer, Sicherheit zu gewährleisten, und gleichzeitig die Schwierigkeiten der Palästinenser zu erleichtern, eine Vision von Dialog und Toleranz zwischen Juden und Arabern aufrecht zu erhalten, und die nur noch flackernde Möglichkeit von Frieden im Auge zu behalten.

Dies sind Probleme, bei denen Israel aus Erfahrungen anderer und im freimütigen Dialog durchaus lernen könnte. Aber tragischerweise verschwenden die entsprechenden Foren ihre Zeit mit politischer Propaganda. Auch das Forum der Kommission für Menschenrechte hat immer wieder politische Themen der Sorge um Menschenrechte auf seiner Tagesordnung vorgezogen [...]

Wie können wir empfindliche und schwierige Beziehungen mit den Palästinensern hier aufrichtig diskutieren, wenn das Mandat des speziellen Berichterstatters dieser Kommission für die palästinensischen Gebiete ihm nicht einmal erlaubt, palästinensischen Terrorismus und palästinensische Menschenrechtsverletzungen zur Kenntnis zu nehmen, über Israel aber schon vor seiner Ankunft das Urteil „schuldig!" verhängt? Derselbe Berichterstatters hat in seinem jüngsten Bericht Israel für seine Sicherheitsmaßnahmen gemaßregelt, palästinensische Terroristen aber als Menschen beschrieben, „die Entschiedenheit, Tapferkeit und Erfolg" beweisen [...]

Die Unfähigkeit dieser Kommission, die schweren Menschenrechtsverletzungen in der arabischen Welt aufzugreifen, ist, so scheint es mir, eine perverse Form von umgekehrter Diskriminierung – eine Form von Rassismus.

Die Behauptung, daß von den anderen (arabischen) Nationen nicht derselbe Verhaltensstandard erwartet werden könne, und daß die Greueltaten, die durch ihre Hände geschehen, irgendwie weniger ungeheuerlich seien, trägt in sich die Annahme, daß ihre Bürger weniger menschliche Rechte verdienen. Diese Einstellung steht in fundamentalem Gegensatz zu einer universalen Humanität, auf der die Arbeit dieser Kommission basieren sollte [...]
Sogar in einer Zeit, da die dunkelsten Kräfte unsere Region heimsuchen und da wenig Grund für Hoffnung besteht, bleibt das größte Geschenk des Menschen seine Vorstellungskraft: sich vorstellen zu können, wie sich das Morgen vom Heute und das Leben unserer Kinder von unserem Leben unterscheiden könnte. Ich flehe diese Kommission an, ihre Vorstellungskraft anzuwenden, wie anders es wäre, wenn Menschenrechte wirklich an erster Stelle der Tagesordnung stünden und wenn Menschenrechtsverletzungen wirklich unparteiisch behandelt würden [...]
Nach der Hoffnungslosigkeit von Durban und New York gab es aber in diesem Jahr doch Anlaß für Ermutigung und Hoffnung. Am 21. Januar war es mir eine ehrenvolle Aufgabe, die erste Konferenz von Glaubensvertretern des Heiligen Landes mitzugestalten und daran teilzunehmen. Sie fand in Alexandria statt und schuf die *Erste Deklaration von Alexandria*.
Dieses kurze Dokument enthält wenig oder gar nichts Neues. Doch es entstand aus einem echten Dialog zwischen islamischen, christlichen und jüdischen Glaubensvertretern. Sie trafen sich, als ein Selbstmordbomber im Herzen Jerusalems explodierte und israelische Panzer in die palästinensische Stadt Tulkarm eindrangen. Diese religiösen Führer hatten den Mut, öffentlich ihren Glauben daran zu erklären, daß wir die Integrität des gegenseitigen historischen und religiösen Erbes respektieren müssen. In ihrem Aufruf forderten sie, Aufhetzung und Haß einzustellen und eine Atmosphäre zu schaffen, in der gegenwärtige und zukünftige Generationen zusammenleben können in gegenseitiger Achtung und in gegenseitigem Vertrauen.
Dieses bemerkenswerte Erlebnis hat meine Überzeugung bestärkt, daß es tatsächlich anders sein könnte: Daß Haß, sogar wenn er Tausende von Jahren alt ist, überwunden werden kann und daß dieses Land, das so viel Blut gesehen hat, doch noch „ein Land von Milch und Honig" werden kann.

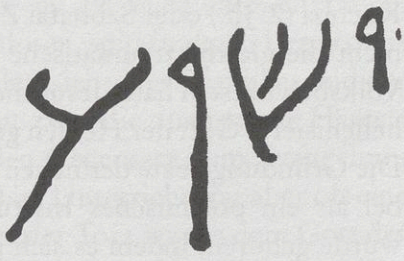
Jerusalem Post, 22. März 2002. Aus dem Englischen von Rolf-Christian Goethert.

Gedanken eines Juden über Jesus

Jean-Marc Chouraqui* (aus dem Französischen von Alwin Renker)

„Eli, eli, lama sabaktani". *„Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?"* Wer wäre nicht berührt von diesem Schrei des Jesus/Jeschu, der, im Geist des Psalmengebets, sein Menschsein in größter Verlassenheit zeigt (freilich auch ebenso seine Hoffnung)? Welche Nachkommen Israels, Angehörige des „gekreuzigten Volkes", um ein Wort von Johannes Paul II. aufzunehmen, wären nicht betroffen? Ihre Schreie waren – unter dem Himmel der Verehrer des Gekreuzigten – millionenfach zum Himmel gerichtet. Die Unterdrückung eines Juden in einem christlichen Land gibt Zeugnis davon, daß dieses Land in Wahrheit das Evangelium nicht angenommen hat.

Ein Jude kann Jeschu verstehen, ob er ihn nun respektiert oder ihm widerspricht. Paulus führt die Ablehnung (der Christusbotschaft) durch Israel auf einen göttlichen Plan zurück (Röm 11,25): Die Bekehrung dieses Volkes, „dem (für immer) die Erwählung als unwiderrufliches Gnadengeschenk gemacht wurde", wird sich eines Tages ereignen, wenn die Heidenvölker in voller Zahl christlich geworden sind.



Der Name *Jesus/Jeschuʿa* in hebräischer Schrift seiner Zeit.

Daß viele Juden Schwierigkeiten haben, in abstracto von Jesus zu reden, rührt daher, daß sein Aussehen gleichsam „verdeckt" ist durch die Kirche, „den mystischen Leib Christi", deren geschichtliches Verhalten traumatisierend auf das Volk Israel wirkte. Für die Mehrzahl der Juden war Jesus der Grund, daß so viel Unglück über Israel kam. Darum war der Name Jesus tabu. Im 17. Jh. entschuldigte sich Rabbiner Itzchak Lopés bei seinen jüdi-

* Jean-Marc Chouraqui ist Professor an der Université de la Méditerranée, Paris, und Direktor des interuniversitären Instituts für jüdische Studien und jüdische Kultur.
Der Beitrag ist eine gekürzte Version des französischen Originalbeitrags in: Théophilyon, Revue des Facultés de Théologie et de Philosophie de l'Université Catholique de Lyon, Bd. VI, Nr. 1, Januar 2001.

schen Lesern, daß er in seinem Buch, das die Zurückweisung des Christentums unternahm, das Neue Testament hatte zitieren müssen. In den siebziger Jahren des 20. Jh. wurde in Israel ein Professor der Philosophie gemaßregelt, weil er die Evangelien zitiert hatte. Inzwischen gibt es auch in Israel hervorragende Spezialisten für das Christentum. 1999 publizierte die orthodoxe französische Zeitschrift *„Kountrass"* in Mea Schearim in Jerusalem ein Dossier über das Christentum, das präzisiert, daß jeder das Recht hat, den Namen *Jesus* zu zitieren. Nach RaSchBaZ (Simon ben Zemach), einem Meister der jüdischen Tradition (14. Jh.), war Jesus ein treuer Befolger der Tora geblieben.

Ein historisches Hindernis: der christliche Antijudaismus

Wie läßt sich erklären, daß Jesus – bis zur Unterdrückung seines Namens – als *falscher* Messias abgelehnt wurde, während andere Messiasse, wie Bar Kochba (2. Jh.) oder Sabbatai Zwi (1626-1676) zwar kritisiert wurden, aber nicht die gleiche traumatische Ablehnung hervorriefen? Nach jüdischem Volksbewußtsein hatte Jesus die jüdische Geschichte verlassen und war der hellenisierte Gott der Heiden geworden.
Die Gründungstexte der neuen Religion vereinnahmten die Hebräische Bibel als ein polemisches Instrument gegen die Juden. Das Christentum wurde geboren, indem es sich gegen das Judentum stellte und sich als das Neue Israel begriff. Rom, nach einer talmudischen Typologie die Reinkarnation von Esau/Edom, hatte das Erstgeburtsrecht gegenüber seinem Bruder Jakob, dem Ahnvater Israels, beansprucht. Israel wird zum gefallenen Auserwählten, von seinen Schriften und seinem Namen abgeschnitten, noch bevor es aus Jerusalem vertrieben war. Diese Inbesitznahme der Identität (des enterbten) Israels durch die Kirche stellt ein einmaliges Phänomen in der Religionsgeschichte jener Zeit dar.
Von der theologischen zur politischen Diskriminierung war es nur noch ein Schritt. Vollzogen wurde er von dem noch ungetauften Kaiser Konstantin, als er mittels politischer Erpressung und Drohung (Exil) die theologische Ausarbeitung des Trinitätsdogmas auf dem Konzil von Nizäa gegenüber den Anhängern des Arianismus erzwang. Dies verletzte das Gewissen der Juden, deren Tradition peinlich darauf achtete, daß Politik nicht in religiösen Kontroversen intervenierte.

Das jüdische Trauma

Ein Jude stößt sich zunächst an der Kirche des Christus und nicht, wie man oft glaubt, daran, daß Jesus von den Heiden als Messias-Christus anerkannt, von den Juden hingegen abgelehnt wurde. Die Traumatisierung der Juden hat mehrere Ursachen.

Theologische Ursachen waren die „Verfälschung" des hebräischen Monotheismus durch das Trinitätsdogma, die Heilserlangung allein durch den Glauben an Christus und der Primat des Dogmas gegenüber den guten Werken.

Die *politische Ursache* ging einher mit der Aberkennung der politischen und religiösen Rechte bis hin zur physischen Auslöschung des Judentums. Dies machte den Namen *Jesus* zum Gegenstand von Zorn und Erbitterung. Ein tiefer Spalt klaffte zwischen den Behauptungen einer Botschaft der Liebe und der Folter der Inquisition.

Eine weitere Wunde war die Entwertung des von Christen so genannten Alten Testaments. Die Tora wurde vorgestellt als das Buch eines eifernden, rächenden Gottes, dessen Volk einem seelenlosen, spitzfindigen Legalismus unterworfen war, im Gegensatz zum Gott der Liebe, des Glaubens und der Gnade im Neuen Testament. Die Kirche hat zwar die dualistische Häresie von Markion, der die Tora in einen radikalen Gegensatz zum Evangelium stellte, verworfen, in der Verkündigung und im Unterricht war aber oft eine markionitische Haltung am Werk. Der Gott der Tora wurde dem Gott des Evangeliums gegenübergestellt und das Alte Testament lange Zeit ignoriert. Von Markion radikalisierte Aussagen in den Evangelien, die scheinbar im Gegensatz zur Tora standen („euch wurde gesagt, ich aber sage euch"), waren die Zurückweisung der geschichtlich-jüdischen Verankerung Jesu, obwohl die Synoptiker die jüdisch inspirierte Verkündigung Jesu aus der Zeit *vor* seiner Auferweckung berichten. Aber welchen Stellenwert hat diese Verkündigung *danach*? Muß sie in Betracht gezogen werden? Ist sie hinfällig im Sinn eines strengen Bezugs zur Tora? Warum hat sich im Kanon der Hl. Schrift die peinlich genaue Einhaltung der Tora erhalten? Ein Jude kann zwar den historischen Jesus verstehen, aber nicht den dogmatischen Christus. Das Dogma der göttlichen oder menschlichen Natur Jesu, dessen Herausarbeitung sich über drei Jahrhunderte hinzog und für welches Textstellen des Neuen Testaments Anlaß zu einer widersprüchlichen Interpretation bieten, war Ursache vieler „Häresien". Der Jude hat Schwierigkeiten, in der Komplexität dieses Dogmas die jüdischen Wurzeln zu erkennen.

Ein dogmatisches Hindernis: die Bejahung des Gottmenschen

Nach der *geschichtlichen* Last des Namens Jesu stößt sich der Jude theologisch und intellektuell am Dogma vom *auferweckten Gottmenschen*. Auch für den Juden ist die Überwindung des Todes eine biblische Realität. Die Hebräische Bibel und die Tradition erwähnen die Erweckung eines Jungen durch Elischa (2 Kön 4,34-36), die „Entrückung" von Elija und Henoch in den Himmel und bezeugen den Glauben an die Auferstehung des Leibes. Die Auferstehung Christi bezeugt, daß der Tod besiegt ist und daß auch der Mensch auferweckt werden wird, ein Zeichen, das seine Hoffnung glaubwürdig und sicher macht. Nach jüdischer Ansicht kann die Erfahrung der Auferstehung Christi aber nicht eine Hoffnung für den *einzelnen* Sterblichen sein, denn Christus ist (der inkarnierte) *Gott*. Die Radikalität und die Kraft der Auferstehungserfahrung ist somit dem *Menschen* unzugänglich. Der Christus-Gott ist für den Juden unzugänglich, wie das Gesetz für Paulus unzugänglich war. Doch die Tora sagt das Gegenteil. „Dieses Gebot, auf das ich dich heute verpflichte, geht nicht über deine Kraft und ist nicht fern von dir. Es ist nicht im Himmel, so daß du sagen müßtest: Wer steigt für uns in den Himmel hinauf, holt es herunter und verkündet es uns, damit wir es halten können? Es ist auch nicht jenseits des Meeres, so daß du sagen müßtest: Wer fährt für uns über das Meer, holt es herüber und verkündet es uns, damit wir es halten können? Nein, das Wort ist ganz nah bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen, du kannst es halten" (Dtn 30,11-14). Die Tora betrifft also den Menschen. Ein berühmter Text im Talmud erzählt, daß die Rabbinen die Kühnheit hatten, Gott abzuweisen, als er in einem Streitgespräch zugunsten eines Kontrahenten intervenieren wollte (bBM 35 b). Für den Juden nimmt Gott nicht in *einem* Menschen menschliche Gestalt an. Er partizipiert an *jedem* Menschen nach seinem Bild. Abzulesen ist das aus Jesu Antwort an die Pharisäer, die ihn göttlicher Ansprüche verdächtigen: „Steht nicht in eurem Gesetz geschrieben: ‚Ich habe gesagt: Ihr seid Götter?'"

Ein jüdisches Lesen der Evangelien

Es ist jener Jesus im Gespräch mit seinem Volk, den ein Jude in den Evangelien finden kann. In den Evangelien zeigt sich ein Jesus, dessen Leben, Handlungen und Beziehungen zu bestimmten Menschen zuweilen widersprüchlich sind. Diese Menschen werden als „Pharisäer" oder – wie im

Johannesevangelium – einfach als „Juden" bezeichnet, so als spräche der Erzähler von einem fremden und Jesus gegenüber feindlichen Volk. Mit der zeitlichen und sprachlichen Distanz zur Verkündigung Jesu wuchs auch die Spannung zwischen Kirche und Synagoge. Es ist bezeichnend, daß die Synoptiker (Matthäus, Markus und Lukas) nur selten den Ausdruck „Juden" gebrauchen. Das Johannesevangelium dagegen bringt Jesus und seine Jünger wiederholt in Opposition zu „den Juden" und zum Gesetz. Der paulinische Einfluß, die Entwicklung der Heidenmission und der Bruch zwischen der Synagoge und der Kirche, eingeleitet im 1. Jh., erklären diese Veränderungen parallel zur anwachsenden Vergöttlichung Jesu. Besonders bei den Synoptikern findet sich eine doppelte Entwicklung: eine von der Tora abweichende, um den Abstand zur Tora auszudrücken, und eine sich an die Tora annähernde, um die Sendung Jesu zu bestätigen.

In der hebräischen Bibel gibt es eine Vielzahl von Zitaten, welche die providentielle Berufung Jesu illustrieren. Manche entsprechen nicht der masoretischen Bibel, wie wir sie kennen, andere sind weggefallen. Wenn die Evangelien auf den österlichen Seder (Abendmahl) oder auf die Zehn Gebote zu sprechen kommen, erwähnen sie niemals die eigentliche grundlegende Erfahrung Israels, den Auszug aus Ägypten, der die Offenbarung am Sinai einleitet (Mt 19,18; Mk 10,19; Lk 18,20). Und doch ist es offensichtlich, daß Jesus dies nicht übergangen hat. Rabbiner Grunewald[1] formuliert die Hypothese, die Evangelisten haben ein Ereignis, mit dem sich die bekehrten Heiden nicht identifizieren konnten, auch nicht anführen wollen. Desgleichen hätten sie sich auch in der Beschneidung nicht wiedererkennen können.

Eine andere bezeichnende Auslassung ist für Rabbiner Grunewald folgende: Wenn das Evangelium die Tatsache anführt, daß der Mensch Herr über den Sabbat ist (Mk 2,27-28), erwähnt es nicht, daß dieses Prinzip bereits in der Tora selbst angeführt ist. Ebenso lehrte Rabbi Jonathan, ein Zeitgenosse von Jesus, gemäß dem Talmud (bYoma 85b) „Der Sabbat ist euch gegeben, ihr hingegen seid nicht dem Sabbat gegeben, denn es wird gesagt: ‚Der Sabbat ist für euch'" (Ex 16,29; Ez 20,12). Warum, fragt sich Grunewald, zitiert das Evangelium diese Schriftstellen nicht? Will es damit verbergen, daß „die Gerechtigkeit aus dem Gesetz kommt", was nach Paulus bedeuten würde, daß „der Christus vergeblich gestorben wäre" (Gal 2,21)?[2]

1) Jacquot Grunewald, Chalom Jésus! Paris 2000, 32.
2) Jacquot Grunewald, Chalom Jésus! (Anm. 1), 85.

Das Neue Testament ist nicht ein biographisches, sondern ein apologetisches und katechetisches Werk, das unter dem Druck gegebener Notwendigkeit die Aussprüche des Meisters neu komponiert. Das Evangelium ist ein Zeugnis und kein Bericht. Das ist aber kein Hindernis, daß ein Jude den Juden Jeschu in der Dimension der Wirklichkeit wiederfinden kann, nicht aber in der Dimension des Glaubens, daß Jesus in seinen Augen nicht Gottes Sohn ist, wohl aber Sohn seines Volkes und seiner Geschichte. Wenn Israel einen neuen Blick auf die Christenheit gewinnen will, und wenn die Christenheit ihr Verhalten bereut und ihren Umkehrwillen im Blick auf Israel bekennt, können beide, Juden und Christen, zu gewissen Grundhaltungen zurückfinden.

Jesus und die Pharisäer

Die Gesprächspartner Jesu sind seine jüdischen Brüder und Schwestern: „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt" (Mt 15,24); „Geht nicht zu den Heiden, und betretet keine Stadt der Samaritaner" (Mt 10,5); „Das Heil kommt von den Juden" (Joh 4,22). Jesus konnte sehr kritisch sein mit Blick auf die „Nichtjuden" (Mt 6,32-34; 6,7; 5,47). Gegenüber der Syro-Phönizierin, die zu ihm gekommen war, um ihn um die Heilung ihrer Tochter zu bitten, war er geradezu herablassend: „Es ist nicht recht, das Brot den Kindern (Israels) wegzunehmen und den Hunden vorzuwerfen" (Mt 15,21-28). Wenn Jesus das Mädchen und auch den Knecht des römischen Hauptmanns dennoch heilte, dann, gemäß Lukas 7,1-10, weil die Bittsteller gottesfürchtig waren und weil Jesus von ihrer Bitte tief gerührt war. Auch der Talmud zeigt sich nicht reserviert, wenn es um die Heilung eines Nichtjuden geht. So ist das Handeln Jesu eine „jüdische Angelegenheit".

Ein Pharisäer.
Ausschnitt aus einem Mosaik in S. Apollinare Nuovo in Ravenna.

Bei den Auseinandersetzungen zwischen den religiösen Gruppierungen jener Zeit hatten Jesus und seine Jünger unter den Pharisäern Freunde und Widersacher. Der Talmud unterscheidet sieben Richtungen von Pharisäern. Darunter sind auch solche, „die die Last der Gebote auf die Schultern von anderen legen, oder sich aufführen, damit sie (von andern) gesehen werden" (bSot 22b; yBer 9,14b). Die Pharisäer aller Richtungen „saßen auf dem Stuhl des Mose", und ihre Lehre (aber nicht immer ihre Taten) war korrekt (Mt 23,1 f.). Einige von ihnen waren gewiß dem Reich Gottes nahe. Es waren auch Pharisäer, die Jesus warnten, daß er verfolgt wird (Lk 13,31). Beim Prozeß gegen Jesus „glänzten sie durch Abwesenheit" und der Pharisäer Gamaliel rettete die Apostel vor dem Sanhedrin (Apg 5,34-39). Dies bezeugt, daß Jesus und seine Jünger von den Pharisäern nicht allgemein als Gesetzesbrecher angesehen wurden.

Jesus und das Gesetz

Die Beobachtung der Tora blieb ein Grundgebot: „Eher werden Himmel und Erde vergehen, als daß auch nur der kleinste Buchstabe im Gesetz wegfällt" (Lk 16,17). „Wer auch nur eines von den kleinsten Geboten aufhebt und die Menschen entsprechend lehrt, der wird im Himmelreich der Kleinste sein. Wer sie aber hält und halten lehrt, der wird groß sein im Himmelreich" (Mt 5,18-19). Die Jünger, Zeugen des „irdischen" Jesus, blieben an das Gesetz gebunden. Für die Judenchristen in Jerusalem war das jüdische Gesetz, das Jesus predigte, praktizierte und bereicherte, nicht vergangen, die messianische Zeit war noch nicht voll realisiert. Die eben zitierten Texte im Kanon des Neuen Testaments garantieren seine ewige Gültigkeit und verbieten jede Diskussion, die das mosaische Gesetz und seine Observanz entwerten will. „Man muß das eine tun (Gebote von scheinbar geringerer Bedeutung), ohne das andere zu lassen (grundlegende Gebote wie Gerechtigkeit und Barmherzigkeit)." Das ist eine perfekte Formulierung der jüdischen Tora-Pädagogik und entspricht der Pädagogik der Propheten und der Pharisäer. Aus dieser Sicht waren die Gesetzesübertretungen, die Jesus und seinen Jüngern angelastet wurden, vielleicht gar keine Übertretungen.

Zur Zeit Jesu war die jüdische Tora als *mündliche* Tora noch im Zustand der Ausformung. Als solche war sie, wie der Talmud belegt, Gegenstand lebhafter Kontroversen. Bestimmte Bräuche und Kriterien des Gesetzes waren z.

B. in Jerusalem anerkannt, in Galiläa dagegen nicht. Was an einem Ort als Gesetzesübertretung galt, wurde an einem anderen Ort nicht so gesehen. Die wissenschaftlichen Publikationen über die Zeit der Ausarbeitung des Talmuds sind hier besonders aufschlußreich. Ein Beispiel: Das Händewaschen vor dem Essen (vgl. Mk 7,1-3), dessen Unterlassung verschiedene Pharisäer bei den Jüngern Jesu tadelten, war nicht überall allgemein üblich.[3] Auch die Heilung von Krankheiten am Sabbat, selbst vom gutartigen Aussatz, war durch die Überlieferung erlaubt. Jesus war hier vermutlich mit jenem Typ Pharisäer konfrontiert, die vom Talmud als „bigottisch" bezeichnet wurden. In Übereinstimmung mit dem jüdischen Gesetz rechtfertigt Jesus auch, daß seine Jünger am Sabbat Ähren abrissen (Mk 2,23-28). Das Prinzip des *Pikuach nefesch* („die Rettung eines Menschenlebens") im jüdischen Gesetz verlangt eindeutig die Nichtbeachtung des Sabbatgebots, wenn Gesundheit und Leben eines Menschen in Gefahr sind. „Der Sabbat ist für den Menschen gemacht, und nicht der Mensch für den Sabbat", lautet eine talmudische Formulierung, die auch Jesus zitiert.

Das Gesetz des Mose ist für Jesus sowohl in seinem Handeln wie auch in seiner Verkündigung die bleibende grundlegende Bezugsgröße. Seine Streitgespräche über die Anwendung des Gesetzes bleiben im Rahmen von rabbinischen Kontroversen, die im Talmud zuweilen zu heftigen Auseinandersetzungen geführt haben. Jesus argumentiert wie die Toralehrer seiner Zeit, indem er sich auf die Schrift beruft. Er lebt in seiner jüdischen Umgebung, streitet mit ihr und setzt sich für sie ein. Jesus von „den Juden" abzugrenzen, ihn seinem Volk zu entziehen, entspricht einem politischen und polemischen Verfahren, das der Zeit nach seiner Verkündigung entstammt und das die Kirche bereits im Gegenüber zur Synagoge sieht. Jesus redete in der Sprache seiner Väter und handelte gemäß der Tora, einer komplizierten Lebensweise, die den Heidenchristen fremd war.

Der Historiker David Flusser schrieb: „Man könnte ein Evangelium schreiben, das ganz aus der zeitgenössischen jüdischen Literatur zusammengestellt ist, ohne daß man einen einzigen Ausspruch Jesu benützt. Das wäre eine Aufgabe, die sich offensichtlich nicht ohne die vorhandenen Evangelien realisieren ließe." Hierzu einige Beispiele: „Wenn man zu dir sagt: ‚Ziehe den Strohhalm aus deinem Auge, dann antworte: Zieh den Balken

3) Vgl. dazu besonders David Flusser, *Jesus*, Reinbek bei Hamburg [21]1999; ders. in: *Jewish Sources in Early Christianity*, MOD Books, Tel Aviv 1989.

aus dem deinigen'" (bBB 15b; vgl. Mt 7,3); „Sei lieber der Verfolgte als der Verfolger" (bSan 49a; bShab 88b; vgl. Mt 5,10); „Die keine Gewalt anwenden, werden das Land erben" (bSuk 29b; vgl. Ps 37,11 und Mt 5,5). Wenn Jesus erklärt: „Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen", nimmt er wahrscheinlich nicht Bezug auf die hebräische Tora, die das Gegenteil von Hassen verlangt, sondern auf eine essenische Vorschrift.[4] Auch die Achtung der *anvei haruach*, der „Armen im Geiste", die das Armutsideal leben, findet sich bei den Essenern der Zeit Jesu. Wenn Jesus fordert, „seine Feinde zu lieben und für seine Verfolger zu beten" (Mt 5,43-44), dann ist sein Ansinnen ein Echo auf die biblische und die rabbinische Tradition: „Wenn du siehst, wie der Esel deines Gegners unter der Last zusammenbricht, dann [...] leiste ihm Hilfe!" (Ex 23,5; vgl. auch 23,4; Spr 23,17; 16,7; 25,21-22). „Hilf deinem Feind, bevor du deinem Freund hilfst" (bBM 32b). „Wer ist der Starke, dem es gelang, aus seinem Feind einen Freund zu machen?" (Avot von Rabbi Nathan XXIII).[5] Als Gebet für die Verfolger gibt es eine Formulierung von *Beruria*, der Gattin des berühmten Talmudlehrers Rabbi Meir, als dieser von den *Minim* (Ketzer oder Nazarener) verfolgt wurde (bBer 10a; bTaan 23b).[6] Rabbi Eleasar Ben Juda aus Worms (ca. 1165 – ca. 1230), dessen Familie 1214 von den Kreuzfahrern massakriert wurde, beteuerte, daß „die edelste Tat, die ein Mensch vollbringen kann, die Vergebung von Ungerechtigkeit ist".

Schließlich macht sowohl die jüdische als auch die nichtjüdische Literatur aus Jesus in Sachen Ethik einen „Schüler" Hillels, des großen Lehrers der jüdischen Tradition, der eine „milde" Auslegungsrichtung vertrat und der eine Generation vor Jesus gelebt hat.[7] Jesus hatte die berühmte „Goldene Regel" des Hillel, „Füge einem andern nicht zu, was du nicht wünschest,

4) Vgl. Yigael Yadin, *L'Aventure des Manuscripts de la Mer Morte*, Hershel Shanks (Hg.), Seuil 1996, 142, zit. in Grunewald (Anm. 1) 207. Damit ist zweifellos die Kriegsrolle gemeint mit dem Kampf der Söhne des Lichts und dem Haß gegen die Söhne der Finsternis.

5) Man findet die Vorstellung der Feindesliebe auch im „Brief des Aristeas an Philokrat" (gegen 150 v. Chr.), einer jüdisch-alexandrinischen Schrift, die die Vorgänge der Übersetzung des Pentateuchs ins Griechische in Alexandrien beschreibt.

6) Beruria ist eine gelehrte Frau aus der 3. Generation der Tannaiten (2. Jh. n. Chr.). Sie ist die einzige Frau in der talmudischen Literatur, deren Meinung über die Halacha berücksichtigt wird.

7) Zu den Parallelen zwischen Hillel und Jesus vgl. Mireille Hadas-Lebel, *Hillel, ein Gelehrter in der Zeit Jesu*, Sammlung Présence du Judaisme, Paris 1999, 85-106; J. H. Charlesworth/L. Johns (Hg.), *Hillel and Jesus*. Comparison of two Major Religious Leaders, Fortress Press, Minneapolis 1997.

daß man es dir antut" (bShab 31a), neu formuliert mit den Worten: „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen! Darin besteht das Gesetz und die Propheten" (Mt 7,12; Lk 6,31).

Mutige Schritte des katholischen Lehramtes

Zwei Probleme könnten das Engagement im jüdisch-christlichen Dialog behindern: das Gefühl *moralischer Überlegenheit* mancher *Juden* aufgrund ihrer geschichtlichen Stellung, und *die theologische Überlegenheit* mancher *Christen*, die das Christentum als eine Überbietung des Judentums verstehen. Den aus dem Heidentum zum Christentum konvertierten Römern schrieb Paulus: „Erhebe dich nicht (zu deinem Schaden) über die Wurzel, denn die Wurzel trägt dich" (vgl. Röm 11,18). Paulus bekräftigt das „Geschenk ohne Reue", die Erwählung Israels. Mit Blick auf die heutige revidierte Einstellung der katholischen Kirche darf man nicht mehr in polemischer Weise von einer *Überbietung* sprechen, die eine *Herabsetzung* Israels im Gefolge hat. So erscheint bei einer Reihe von wichtigen Glaubensaussagen (z. B. zu den Begriffen Sünde, Ursünde, Wahrheit, allgemeines Heil oder Inkarnation) eher eine Verformung als eine Überbietung der hebräischen Überlieferung.

Nach einer Anfangszeit der „Reinigung des Gewissens", die auf spektakuläre Weise im Heiligen Jahr 2000 zum Ausdruck gekommen ist, muß nun die „Erziehung zur Wertschätzung" des jüdischen Glaubens folgen. Die *„Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung Nostra aetate Artikel 4"* (1974)[8] betonen, „Man darf das Alte Testament und die sich darauf gründende jüdische Überlieferung nicht in einen Gegensatz zum Neuen Testament stellen, daß sie nur eine Religion der Gerechtigkeit, der Furcht und der Gesetzlichkeit zu enthalten scheint, ohne den Anruf zur Liebe zu Gott und zum Nächsten" (vgl. Dtn 6,5; Lev 19,18; Mt 22,34-40).

Die Kirche anerkennt, daß sich die jüdische Tradition nach der Zerstörung des Zweiten Tempels weiterentwickelt hat und „reich an religiösen Werten" ist. Auch die römischen *„Hinweise für eine sachgerechte Darstellung der Juden und des Judentums"* (1985)[9] sprechen von einer „fortgesetzten geistigen

8) Vgl FrRu XXVI(1974)3-5.
9) Vgl. FrRu XXXVII/XXXVIII(1985/86)9-14.

Kreativität". Sie zitieren den Talmud, rehabilitieren die Pharisäer und entlarven den Mythos von der Verwerfung Israels und verdammen die beklagenswerte Proselytenmacherei der Vergangenheit. Der Verweis, daß die Verkündigung Jesu zumeist in den Texten der jüdischen Tradition wurzelt, relativiert nicht Jesu Verkündigung, sondern ist ein Akt des Bekenntnisses. Wer sich scheut zu bekennen, daß sich die jüdische mündliche Tradition zuweilen Wort für Wort in der Bergpredigt findet, bevorzugt in Wahrheit eine Selbstbeschränkung eines *„Gott mit uns"*, anstelle eines *„wir zu Gott hin"*.

Vorschläge zum Dialog

Die offenkundige Zurückhaltung der Katholiken angesichts der Reue-Erklärung von Drancy[10] und von Rom[11] zeigt, daß die katholische Kirchenleitung es nicht vermocht oder nicht verstanden hat, eine entsprechende Resonanz bei der Basis zu finden. Sie hat auch nicht die entsprechenden Maßnahmen ergriffen, um ihre Absicht umzusetzen. Aber auch von jüdischer Seite ist es wichtig, daß die Informationen über den Fortgang des Dialogs zwischen Juden und Christen und über die grundlegenden Dokumente bekannt gemacht und aufgenommen werden, damit, nach Jahrhunderten des Antijudaismus, Befangenheiten und Vorurteile fallen.
Die christliche Lehre über Jesus und seine Beziehung zum Judentum muß sich ändern. Aber auch die jüdische Unterweisung über Jesus muß sich als verständlicher und weniger tabuisiert erweisen. Es ist so, wie Schalom Ben-Chorin geschrieben hat: „Wie der Glaube Jesu uns vereint, so trennt uns der Glaube an Jesus." Nehmen wir dies zur Kenntnis. Rabbiner Léon Askenazi sagte über die Begegnung zwischen Juden und Christen: „Auch wenn die Hände der Menschen nicht übereinander liegen und die rechte Hand nicht mit der linken Hand zusammenfällt, sie können sich wenigstens einander entgegenstrecken." In diesem Geist hat Israel im Frühjahr 2000, in einer Blütezeit des Geistes, mit Bewegtheit die zitternde Hand der Reue von Johannes Paul II. gedrückt, als er an der Klagemauer in Jerusalem stand.

10) Vgl. FrRu 5(1998)90-97.
11) Vgl. FrRu 7(2000)161-166, sowie *Erinnern und Versöhnen*, Die Kirche und ihre Verfehlungen in der Vergangenheit, Internationale Theologische Kommission, Neue Kriterien 2, ins Deutsche übersetzt und herausgegeben von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2000.

Das Verständnis der Passionsdarstellungen in den Evangelien

Johann Michael Schmidt*

In Köln erzählt man sich folgenden bösen Witz: „Die beiden kölschen Originale Tünnes und Schäl haben Karfreitag den Dom von innen besucht, eine Predigt gehört, kommen heraus und treffen einen Juden. Einer von beiden haut ihm sofort eine 'runter. ‚Wieso dat dann?' fragt der andere. – ‚Ja, die Juden haben doch unsern Herrn Jesus umgebracht!' – ‚Aber dat ist doch schon fast 2000 Jahre her.' – ‚Mag wohl sin, aber isch han dat jerade erst jehört.'" Der zitierte Witz belegt die judenfeindlichen Kräfte, die mit der Passionstradition durch Jahrhunderte hindurch verbunden waren. Von dieser Tradition gilt es umzukehren. Das Ziel ist ein neues Verständnis der Passion Jesu und ihrer biblischen Grundlagen. Wenn im traditionellen christlichen Verständnis das Thema Passion mit Judenfeindschaft verbunden ist oder zumindest war, dann sind Evangelium und Judenfeindschaft eng miteinander verbunden. Judenfeindschaft könnte geradezu als die Kehrseite des Evangeliums gelten.

Wer ist schuld an der Kreuzigung Jesu? Darstellung der Passion

Am Gründonnerstag des Jahres 2000 fiel mein Blick in Köln auf die Titelseite des Boulevardblattes „Kölner Express" mit der Balkenüberschrift: *„Geheimakte Jesus von N. – Gründonnerstag, Karfreitag, was geschah damals wirklich?"* Auf zwei enggedruckten Seiten schilderte der Kölner Kriminalschriftsteller Frank Schätzing die dramatischen Ereignisse von Jerusalem, indem er sehr geschickt in die Rolle eines damals in Jerusalem anwesenden Reporters schlüpft und – meist auf Grund von Gesprächen –

* Dr. Johann Michael Schmidt ist Professor für Evangelische Theologie und ihre Didaktik an der Universität Köln.
Der Beitrag ist eine gekürzte Fassung eines Vortrags im Rahmen der Tagung „Juden und Christen auf dem Weg zu einem neuen Verhältnis" am 24./25. Mai 2001 an der Katholischen Akademie Freiburg.

von den dramatischen Ereignissen berichtet. Vieles bekommt er nur vom Hörensagen mit. Aus einem höchst komplexen Geflecht von Interessen und Perspektiven wird ein vielschichtiges Bild gezeichnet.
Im Vorwort zum Textbuch der Passionsspiele von Oberammergau aus dem Jahr 2000 ist der zweite Abschnitt überschrieben: „*Das Passionsspiel – Anklage des Judentums oder Spiegel unserer selbst?*" Es wird nicht nur nach dem Zusammenhang zwischen der Tradition der Passionsspiele und der Anklage gegen das Judentum und die Juden gefragt, sondern auch nach der Schuldverstrickung der Christen. Die Ausführungen zum Passionsgeschehen selbst unterscheiden sorgfältig und weisen jegliche pauschalisierende Rede von *den Juden* zurück. Insgesamt läßt das Textbuch den Eindruck von einem dramatischen Ringen in den entscheidenden Szenen zwischen Pilatus und den jüdischen Anklägern entstehen. Ich finde es bemerkenswert, daß das im Sinn seiner Wirkungsgeschichte wohl schlimmste Wort der Passionsgeschichte, „*Sein Blut komme über uns und unsere Kinder*" aus Mt 27,25, im Text nicht mehr vorkommt. Trotzdem bleiben Elemente einer Schwarz-Weiß-Malerei, vor allem in der negativen Zeichnung des Kajaphas.

Darstellung der Passion in den Katechismen

Den konkreten Ausführungen im *römisch-katholischen Weltkatechismus* von 1993 ist eine Grundsatzaussage vorangestellt, die ich für irreführend und verhängnisvoll halte: daß „die biblische Überlieferung [...] die Umstände des Todes Jesu im wesentlichen treu überliefert hat".
Eine kritische Lektüre der neutestamentlichen Passionsberichte unterbleibt, und damit wird weiterhin eine unkritische Wahrnehmung auch solcher pauschalisierenden judenfeindlichen Aussagen in allen Evangelien gefördert, wie sie zumindest den theologisch Nichtinformierten erscheinen. Dagegen bilden die direkten Aussagen zum Kreuzestod ein positives Gegengewicht, wie die Überschriften der betreffenden Abschnitte zeigen: Die jüdischen Autoritäten waren nicht einer Meinung über Jesus. – Die Juden sind für den Tod Jesu nicht kollektiv verantwortlich. – Alle Sünder sind am Leiden Christi schuld. Im zweiten Abschnitt ist aber doch die Rede auch von der „persönlichen Schuld der am Prozeß Hauptbeteiligten" (Judas, der Hohe Rat, Pilatus), ohne diese im einzelnen bemessen zu können. Dann heißt es weiter: „So darf man nicht die Gesamtheit der Juden von Jerusalem

dafür verantwortlich machen – trotz des Schreiens einer manipulierten Menge (vgl. Mk 15,11) und ungeachtet der allgemeinen Vorwürfe in den nach Pfingsten erfolgenden Aufrufen zur Bekehrung" (184).
Der *Evangelische Erwachsenenkatechismus* vom Jahr 2000 betont, daß die Evangelien nicht historisch zuverlässige Berichte seien, sondern stets mitbestimmt wurden vom späteren Glauben und vom Bekenntnis der Kirche. „Glaube und historische Tatsachen sind in den Evangelien aufs engste verbunden."[1]
Bei den Passionsberichten wird zwischen drei sich darin überlagernden Motiven unterschieden: ein religiöses, ein politisches und ein existentielles Motiv, die der jüdischen, der römischen und der „menschlichen Sünde und Erlösungsbedürftigkeit" zugewiesen werden. Zu den beiden ersten Motiven wird die „brennende Frage", ob *„die Juden* schuld am Tode Jesu" seien, entschieden verneint. „Die Schuld liegt weder bei *den* Juden noch bei *den* Römern. Jesus hat zwar bewußt den Konflikt mit den Theologen und Institutionen seiner Religion gesucht. Aber es läßt sich weder hier noch irgendwo sonst eine Kollektivschuld der damaligen Juden finden. Absurd ist vollends, sie beim heutigen Judentum zu suchen."[2] In dem Abschnitt *„Historisches"* wird festgestellt – ein auch von skeptischen Historikern geteilter Konsens –, „daß Jesus [...] durch die Römer hingerichtet worden ist" (190).
Beide Katechismen unterscheiden sich zwar deutlich in methodischer Hinsicht und in historischen Einzelaussagen; sie stimmen aber in der eindeutigen Verwerfung der Kollektivschuldthese überein.

Die Passionserzählung in der Liturgie

Weitere Beispiele unklarer Einstellungen finden sich in Gesangbüchern und liturgischen Texten beider Kirchen. Im katholischen „Gotteslob" (GL) gibt es nur wenige Texte, die Anhalt bieten könnten für traditionelle judenfeindliche Einstellungen. Ein Beispiel findet sich in der Kreuzwegandacht zur 1. Station: „Der Richter der Welt steht vor dem Gericht der Menschen. Haßerfüllt verlangt die verhetzte Menge seinen Tod. Aus Menschenfurcht fällt

1) Evangelischer Erwachsenenkatechismus, Ausg. von 1975, 345; vgl. Abschnitt 1, Woher wissen wir von Jesus? und Abschnitt 2, Wer war Jesus wirklich?, 342- 380.
2) Evangelischer Erwachsenenkatechismus, 6. Ausgabe (2000); vgl. Jesus von Nazareth – der Christus, 189-217.

Pilatus das ungerechte Urteil" (GL 775,1). Zwar werden die Menschen nicht als Juden identifiziert; aber an wen können die Betenden bei der „haßerfüllten und verhetzten Menge" schon denken, wenn nicht an eine jüdische? Die Einsetzungsworte der Abendmahlsfeier der Evangelischen Kirche zitieren die Lutherübersetzung von 1 Kor 11,23: „*In der Nacht, da er verraten war, nahm er, Jesus, das Brot* [...]" Die Formulierung „verraten" weckt das alte Klischeebild: der typische Jude, der Verräter seines Herrn. Im neuen Gottesdienstbuch, der *Agende*, wird die Möglichkeit genannt, daß „im Bereich der EKU in einer Abendmahlsfeier auch der paulinische Text der Einsetzungsworte 1 Kor 11,23-25 in folgender Fassung verwendet werden kann: ‚In der Nacht, in der er *dahingegeben* wurde [...]'" (28). In den liturgischen Textvorlagen und auch in den Erläuterungen zu den Einsetzungsworten wird aber an dem alten Verständnis festgehalten, obwohl unter Fachleuten heute die Überzeugung vorherrscht, daß Paulus mit der passiven Formulierung „*dahingegeben, ausgeliefert*" die Hingabe durch Gott zum Heil der Glaubenden gemeint habe.

Von den vier katholischen Hochgebeten vermeiden drei die Redeweise vom Verrat durch Formulierungen wie „*am Abend vor seinem Leiden* [...]" oder „*und als die Stunde kam, da er verherrlicht werden sollte* [...]" Nur im dritten Hochgebet findet sich der Wortlaut „*In der Nacht, da er verraten wurde* [...]" (GL 368). Solche Texte wirken gerade wegen ihrer ständigen Wiederholung und Vertrautheit außerordentlich stark.

Insgesamt enthalten die Gesangbücher beider Kirchen erfreulich wenig Negatives. Am ehesten werden judenfeindliche Einstellungen in den wenigen Liedern bestärkt, die andeutungsweise das Geschehen der Passion ansprechen. In dem Choral „Christus, der uns selig macht", heißt es ursprünglich: „[...] geführt vor gottlose Leut' und fälschlich verklaget". Zwar wird nicht gesagt, wer diese gottlosen Leute sind, aber es liegt am nächsten, an *die* Juden zu denken. In der katholischen Version werden die Verse 4 und 5 zu einem Vers (V. 3) zusammengefaßt, so daß die zitierte judenfeindliche Zeile entfällt. Ich werde meinen evangelischen Geschwistern empfehlen, dieses Lutherlied fortan in der ökumenischen Fassung aus dem „Gotteslob" zu singen.

In der Kirchenzeitung „Der Weg" für das Rheinland und Westfalen wurde in einer Andacht zur Passionszeit 2000 die berühmte Aussage zitiert: „Es ist besser, daß *ein* Mensch umgebracht wird, als daß das ganze Volk zugrunde gehe" (Joh 18,14). Die Perikope wird so ausgelegt, daß es dabei um Herrschaftskritik allgemein gehe und daß Jesus Streit gehabt habe mit den ge-

lehrten Männern, die in der Synagoge das Sagen hatten. Es ist zwar nicht vom *ganzen jüdischen Volk* die Rede und schon gar nicht mehr vom heutigen, aber es wird pauschalisiert: *die* mächtigen Männer im jüdischen Volk, *die* Mächtigen der Synagoge. Die Erklärung aus Joh 11,47-53, daß der Hohepriester aus politischer Erwägung und auch aus Fürsorge für das Volk argumentiert habe, kommt nach heute vorherrschendem Konsens der historischen Wirklichkeit sehr nahe. Hier wäre eine Gelegenheit gewesen, Verständnis für eine solche politische Erwägung des verantwortlichen Hohenpriesters zu wecken und der Annahme böser, niederer Motive entgegenzutreten.

Die Passion in kirchlichen Verlautbarungen

In offiziellen kirchlichen Verlautbarungen zum Verhältnis „Christen und Juden"[3] oder „Kirche und Israel" spielt das Thema „Schuld an der Kreuzigung Jesu" kaum noch eine Rolle. So heißt es in der bahnbrechenden Erklärung der EKD-Synode von Berlin-Weißensee 1950: „Wir glauben, daß Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel auch nach der Kreuzigung Jesu Christi in Kraft geblieben ist."[4] Hier wird vorausgesetzt, daß „das von ihm (Gott) erwählte Volk Israel" Jesus Christus gekreuzigt habe. In der Fortschreibung dieser Erklärung 50 Jahre später auf der Synode 2000 in Braunschweig wird jener Satz zwar zitiert, aber in der Neuformulierung nicht mehr aufgegriffen.
Im Text der Studie „Kirche und Israel", den die 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft im Juni 2001 in Belfast einstimmig verabschiedet hat, ist wohl von „Konflikten mit religiösen und politischen Autoritäten seiner Zeit" die Rede, die Jesus durch eigene, kritische Tora-Interpretationen „provoziert" habe. Dann aber heißt es: „Jesu Tod, wieviel Mißverständnis und menschlicher Irrtum auch immer daran beteiligt gewesen sein mögen, lag in der Konsequenz seiner Verkündigung und seines Lebens."[5] Diese Aussage, die den vorherrschenden Konsens unter Fachleuten

3) Vgl. Christen und Juden III, *Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum*, Eine Studie der Evangelischen Kirche Deutschland, Gütersloh 2000; dazu den Kommentar von Ernst L. Ehrlich in: FrRu 7(2000)277-279.
4) Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Dokumente von 1945-1985, Paderborn/München 1988, 549.
5) Leuenberger Texte 6, 2001, Teil I 3.3, 28 f.

wiedergibt, verzichtet auf weitere Konkretionen, läßt aber eine judenfeindliche Interpretation nur unter unkritisch übernommenen traditionellen Voraussetzungen oder böswilligen Absichten Raum. Zusammenfassend stelle ich fest, daß die traditionelle Vorstellung von der Kollektivschuld *der Juden* nicht mehr vorkommt.

Die historische Differenzierung hat sich durchgesetzt: Nicht das ganze jüdische Volk trage die Schuld und Verantwortung, sondern allenfalls bestimmte jüdische Machthaber. Dabei wird im einzelnen unterschiedlich gewichtet zwischen den jüdischen und den römischen Machthabern, also speziell Pilatus. In theologischer Perspektive wird nach ebenso alter Tradition die eigentliche Schuld für das Leiden und den Tod Jesu in den Sünden der Christen und aller Menschen gesucht.

Ossuarium mit der Inschrift „Joseph Sohn des Kajaphas", gefunden im Süden Jerusalems. (Aus: Cradle of Christianity, The Israel Museum, Jerusalem 2000, 23.)

Darstellungen der Passion in der Kunst

Künstlerische Darstellungen transportieren oft auf eine nicht bewußt wahrgenommene, aber gerade dadurch besonders wirksame Weise alte judenfeindliche Vorstellungen.[6] Ausgerechnet die Evangelien nach Matthäus und Johannes, die die schärfsten judenfeindlichen Töne enthalten, liegen den beiden großen Bachschen Passionen zugrunde. Der schreckliche Ruf der Matthäuspassion „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder" (Mt 27,25) hat eine Blutspur durch die Geschichte gezogen. Meine eigenen Bemühungen, durch entsprechende Veranstaltungen oder Textbeilagen auf die Gefahren judenfeindlichen Hörens aufmerksam zu machen, sind auf geteiltes Echo gestoßen. Manche Veranstalter haben mein Ansinnen zurück-

6) Vgl. Franz Böhmisch, *Exegetische Wurzeln des Antijudaismus im Ecclesia-Synagoga-Motiv*, FrRu 8(2002)258-268; sowie Dagmar Hoffmann-Axthelm, Die Judenchöre in Bachs Johannes-Passion, FrRu 5(1998)103-111.

gewiesen mit der Begründung: „Ich möchte nicht, daß unsere Zuhörer und Zuhörerinnen durch solche schrecklichen Gedanken in ihrem Kunsthören und Kunstgenuß oder auch ihrer Andacht gestört werden." Andere dagegen haben sich sehr offen gezeigt und die betreffenden Chorsätze mit musikalischen Mitteln so weit „entschärft", daß es auch bemerkt wurde.

Die Passion in den Evangelienberichten

Das Thema *Passion und Tod Jesu*[7] ist im Neuen Testament in zwei großen Blöcken überliefert. Der erste Überlieferungsblock ist geschichtlich ausgerichtet und findet sich in den vier Evangelien und den Bezugnahmen darauf in der Apostelgeschichte. Der zweite Überlieferungsblock besteht aus knappen Glaubensformeln, aber auch aus deren breiteren Entfaltungen wie z. B. im Hebräerbrief. Dieser soteriologische Block entfaltet die Heilsbedeutung des Todes Jesu.

Die geschichtlichen Überlieferungen der Evangelienberichte enthalten – zumindest *nach traditionellem Verständnis* – deutliche judenfeindliche Töne, vor allem bei der Benennung der für die Hinrichtung Jesu Verantwortlichen und bei der Gewichtung der Anteile zwischen der jüdischen und der römischen Seite. Die formelhaften Glaubensüberlieferungen und die soteriologischen Ausführungen bieten nur indirekt Anhalt für judenfeindliche Interpretation. Im Mittelpunkt dieses kontroverstheologischen Erbes steht das Verständnis des Todes Jesu als Opfer und/oder als Sühne. Damit verbindet protestantische Theologie den Verdacht der jüdischen wie auch römischen Gesetzlichkeit. Die unbiblische Vorstellung, daß Menschen das Opfer darbringen und Gott dadurch versöhnt wird, läßt sich in der Tat als gesetzlich bezeichnen. Der Weg zur Umkehr von judenfeindlichen Verstehens- und Auslegungsweisen der Evangelienberichte verlangt aufmerksames Lesen und Hinschauen, sorgfältiges Vergleichen zwischen den verschiedenen Darstellungen im Neuen Testament und den Versuch einer historischen Rekonstruktion der Ereignisse, die zum gewaltsamen Tod Jesu geführt haben.

Allein schon die Tatsache, daß wir vier durchaus verschiedene Berichte haben, relativiert die historische Frage nach dem, was wirklich geschehen sein mag. Die Untersuchungen zielen zunächst auf die Überlieferungsprozesse, die zwischen den aus unterschiedlichen Zeiten und Gemeinden stammen-

7) Vgl. dazu meinen Beitrag *Die Passion Jesu als historische Frage. Wer trägt die Schuld am Tod Jesu?*, FrRu 7(2000)99-106.

den Evangelienberichten geschehen sein dürften. Aber durch Rück- und Analogieschlüsse lassen sich mit Vorsicht und sorgfältiger Methodenreflexion auch Einblicke in die älteren Überlieferungsstadien gewinnen.
Dem sorgfältigen Unterscheiden zwischen den einzelnen Darstellungen kommt besondere Aufmerksamkeit zu, weil zumal in verbreiteter kirchlicher Tradition die vier Darstellungen z. T. harmonistisch gelesen werden. Eine solche harmonistische Zusammenschau birgt die Gefahr, daß judenfeindliche Töne, die sich nur in einem Evangelium finden, verallgemeinert werden.
Für die geschichtliche oder diachrone Analyse der Ergebnisse des Evangelienvergleichs ist aufschlußreich, daß zwischen der Abfassung des vermutlich ältesten Evangeliums nach Markus und den eigentlichen Ereignissen etwa 40 Jahre liegen. In dieser Zeit sind entscheidende Dinge geschehen, die auf die Erinnerungen an Jesu Leben und Wirken und an die letzten Tage in Jerusalem und deren Wiedergabe maßgeblich eingewirkt haben. Daraus folgere ich die Aufgabe, die Texte mit den Augen und den Ohren jener Menschen zu lesen und zu hören, unter denen sie entstanden, weitergegeben, vielfach verändert und schließlich schriftlich festgehalten worden sind. Wer sind diese Menschen gewesen? Was hat sie bewegt? Wie weit geben die Überlieferungsprozesse Aufschluß über Veränderungen im Verhältnis zwischen jüdischen Jesus-Nachfolgern und anderen jüdischen Gruppierungen?

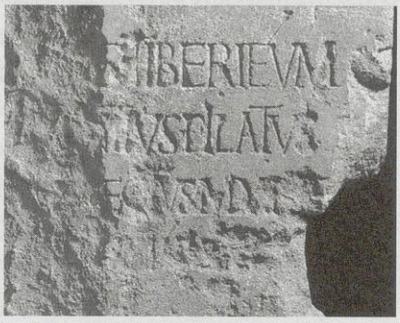
Datierung der Passion

Wann hat die Kreuzigung Jesu stattgefunden? Am Vorabend des Passahfestes, wie Johannes behauptet, oder am ersten Passahabend, wie die Synoptiker (Matthäus, Markus und Lukas) behaupten? Beide Datierungen lassen sich auf einleuchtende theologische Motive zurückführen. Nach der johanneischen Darstellung stirbt Jesus zur Zeit, da die Passahlämmer geschlachtet werden; nach den Synoptikern ist Jesu letztes Mahl mit seinen Jüngern ein Passahmahl gewesen. Allgemeine Gründe sprechen allerdings eher für die johanneische Datierung: Am Passahtag selbst läßt sich schwer vorstellen, daß jüdische Vertreter mit Pilatus zusammengetroffen und verhandelt haben sollten. Generell ist ein zeitlicher Zusammenhang mit dem Passahfest zu bedenken. Das ist wichtig als Hintergrund für die historischen Überlegungen, welche Seite in solcher aufgeheizten Situation am Passahfest in dem überfüllten Jerusalem eigene Interessen berührt gesehen und entsprechend reagiert haben mag. Der synoptische Vergleich gibt Einblick in

die Vielfalt der Kräfte, Interessen und politischen Ereignisse, die auf diesen Überlieferungsprozeß eingewirkt haben dürften. Beim Vergleich der Überlieferungen lassen sich vor allem zwei Tendenzen erkennen, die sich für die Judenfeindschaft besonders nachhaltig ausgewirkt haben.

Erstens: Je jünger die Evangelien sind, desto mehr werden die den Hauptanteil bildenden Jesusgeschichten aus Galiläa, einschließlich der Streitgespräche, mit der Passionsgeschichte verzahnt. Das ist am weitesten geschehen im Johannesevangelium. Im Markusevangelium ist die Verbindung zwischen früheren Jesusgeschichten und der Passionsgeschichte noch recht locker. Die Hauptstreitpartner Jesu, die Pharisäer, treten in der Passionsgeschichte nicht wieder auf. Das spricht für Nähe zur historischen Wirklichkeit. Auch die Gründe, an denen die früheren Streitgespräche und Auseinandersetzungen (z. B. rituelle Reinheit, Verständnis des Sabbats) sich entzündet hatten, spielen in den Verhandlungen vor dem Synedrium und vor Pilatus keine Rolle. Die Anklagepunkte scheinen vor allem theologischer Art zu sein und deuten auf ihre Herkunft aus der nachösterlichen Reflexion und Ausgestaltung der Passionsgeschichte. Nur das Johannesevangelium weicht darin deutlich ab.

(PON) STIBERIEVM
(PRAEF) TIVSPILATVS
ECTVSIVD...E



Eine Dedikationsinschrift, entdeckt im Jahre 1961 in Caesarea Maritima, der Residenz des römischen Praefekten Pontius Pilatus.

Die *zweite Tendenz* betrifft die Identifizierung der für Jesu Hinrichtung Verantwortlichen. Wenn wir die mutmaßlich älteste Darstellung des *Markus* mit der jüngsten bei Johannes vergleichen, läßt sich eine Gewichtsverlagerung erkennen. Bei Markus erscheint Pilatus als ein pragmatisch denkender Mensch.

Bei *Matthäus* ändert sich das Bild durch den Gestus des Händewaschens. Auch *Johannes* betont, daß Pilatus bis zuletzt von der Unschuld Jesu überzeugt gewesen sei.

In dem Maß, in dem die Verantwortung des Pilatus reduziert wird, wächst diese auf der jüdischen Seite. Bei Matthäus kommt noch hinzu, daß im Zusammenhang mit der feierlichen Unschuldserklärung des Pilatus der vielfach als Selbstverfluchung bezeichnete Ruf des „ganzen Volkes: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder" (Mt 27, 25) wiedergegeben wird und dadurch also „das ganze Volk" ins Spiel gebracht wird. Zur Frage nach einer Beteiligung des „ganzen" Volkes gibt es in der johanneischen Darstellung keine Entsprechung. Die auf jüdischer Seite Beteiligten werden präzis benannt: Die Bediensteten der Hohenpriester und Pharisäer, sowie später nur noch die Hohenpriester. Wenn daneben von *den Juden* die Rede ist, dann können genau genommen nur die zuvor konkret genannten Hohenpriester (und Pharisäer) und ihre Bediensteten gemeint sein. Allein die anderslautende Aussage im Mund des Pilatus in Joh 18,35 dürfte auf die Tendenz zurückgehen, die sich bei den Synoptikern nachweisen läßt, d. h. „die Juden" in repräsentativer Gesamtheit zu erbitterten Feinden Jesu zu machen.
Die genannten Tendenzen lassen auf Gründe schließen, die mit den Entwicklungen in den sich bildenden Jesusgemeinden zusammenhängen in der Zeit zwischen den Ereignissen des Todes Jesu und der Zeit, in der die Evangelien verfaßt worden sind, frühestens also kurz vor 70. Es ist darum gar nicht anders denkbar, als daß solche Entwicklungen auf den lebendigen Prozeß der Weitergabe der Erinnerungen eingewirkt und die Überlieferung damit verändert haben. Diejenigen Passionsdarstellungen, die judenfeindliche Töne in besonderer Schärfe widerklingen lassen, haben ihren Grund offenbar in dem Streit, der sich zwischen den beteiligten jüdischen Gruppierungen verschärft hatte. Der springende Punkt war, wie ein rechtskräftig Verurteilter der Verheißene (Messias) sein könnte. Für die einen ermöglichte die Ostererfahrung ein klares Ja; für die anderen gab es aus guten und verständlichen Gründen ein ebenso klares Nein.
Die zunächst noch innerjüdischen Auseinandersetzungen sind im Blick auf die Pilatus entlastendenden Tendenzen im Matthäus- und Johannesevangelium zu sehen. Umgekehrt dürfte die johanneische Darstellung den Vorwurf der „christlichen" Seite an die jüdische wiedergeben, diese habe die Weltmacht Rom vor ihren Karren gespannt. Für Matthäus gilt Ähnliches. Das Matthäusevangelium erzählt die Geschichte Jesu so, daß er sich selbst nur an Israel gesandt wußte. Dagegen endet das Evangelium mit dem berühmten Missionsbefehl: „Gehet hin und macht zu Jüngern alle Völker" (28,19). Zwischen den Eckpfeilern des Evangeliums und den auf Israel konzentrierten Äußerungen Jesu zeigt sich eine Spannung, zu deren Lösung die

Passionsgeschichte beitragen mag, wie U. Luz in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium vorschlägt.[8]

Die Berufung auf die Schriften

Wenn sich die Jesus-Anhängerinnen und -Anhänger auf die Schrift beriefen – denn darin allein konnten sie den Schlüssel zum Verständnis dieser Ereignisse finden –, mußte das den Widerspruch Andersdenkender provozieren. Aus heutiger Perspektive ist sorgfältiges Bedenken solcher Berufung auf die Schriften des Alten Testaments unerläßlich, um judenfeindliche Folgen zu vermeiden. Es muß stets bedacht werden, daß diese alttestamentlichen Texte zur Jüdischen Bibel gehören und daß Christen sie allenfalls mit Juden teilen können. Teilen aber schließt einseitige Vereinnahmung aus. Ausgangspunkt für die angestrebte „Umkehr" im Umgang mit den Passionsgeschichten der Evangelien bildet die Feststellungen, daß die Anfänge der Passionsüberlieferungen noch innerhalb des jüdischen Mutterbodens, also in innerjüdischen Auseinandersetzungen und Ablösungsprozessen liegen, die auch noch in den Texten durchscheinen, die Kanonisierung dieser Texte aber in den zur Völkerkirche gewordenen Gemeinden geschehen ist. Angesichts der dadurch erkennbaren Schichtungen stellt sich die Frage, welche Überlieferungsstufe als für uns verbindlich (kanonisch) gelten solle. Diese Frage wird noch brisanter, wenn bedacht wird, daß die älteste Überlieferungsstufe noch innerhalb des Judentums verankert ist, während erst die vom Judentum getrennte Völkerkirche die Texte kanonisiert hat. Für die Überwindung judenfeindlicher Wahrnehmung hängt von der Beantwortung dieser Frage Entscheidendes ab.

Ein Musterbeispiel direkter Berufung auf die Schriften ist 1 Kor 15,3-5: „Christus ist gestorben für unsere Sünden (um unserer Verfehlungen willen) nach den Schriften und ist begraben worden, und er ist auferweckt worden am dritten Tag *nach den Schriften* und Kephas erschienen." Solche typischen Formeln legen den ganzen Wert auf die Heilsbedeutung des

8) Vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/3), Bd. 3, Zürich 1997, 235 f. Zum Thema judenfeindlicher Töne bei Matthäus und Johannes vgl. Klaus Scholtissek, *Antijudaismus im Johannesevangelium?*, 151-181, und Hubert Frankemölle, *Antijudaismus im Matthäusevangelium*, 73-106; beide Beiträge in: Rainer Kampling (Hg.), *„Nun aber steht diese Sache im Evangelium ..."*, Paderborn 1999. Vgl auch den Johanneskommentar von Klaus Wengst, *Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Bd. 4/1(2000) und 4/2(2001).

Kreuzesgeschehens mit oder ohne Verweis auf die Auferstehung Jesu. In ihnen ist von Menschen, die etwa bei der Hinrichtung Jesu mitgewirkt hätten, sei es Pilatus oder seien es Römer oder Juden, keine Rede, und so finden sich darin auch keinerlei judenfeindliche Aussagen. Wenn von beteiligten Menschen und von ihren „Sünden" die Rede ist, dann sind die je aktuell angesprochenen Empfänger der Briefe gemeint, also in der Regel keine Juden, sondern Heidenchristen.

Die Heilsbedeutung des Todes Jesu

Der Basis- und Schlüsseltext für die heilsgeschichtliche Deutung der Kreuzigung Jesu findet sich wieder in den Gottesknechtsliedern, vor allem in Jes 52,13-53,12. Hier wird der zentrale Gedanke des stellvertretenden Sühneleidens „für die Vielen" ausgesprochen. Darin haben Christen offenbar schon früh den Schlüssel zum Verständnis des für sie unbegreiflichen Scheiterns Jesu gefunden. Mit der Frage, wie die Formulierungen *für uns* oder *für unsere Sünden* zu verstehen seien, kommen *Opfer* und/oder *Sühne* ins Spiel und damit u. U. auch direkte oder indirekte judenfeindliche Aussagen.
Wird von Opfer und/oder Sühne gesprochen, ist zu fragen, ob die Menschen Subjekt sind und Gott der das Opfer Empfangende oder ob Gott der zu Versöhnende ist. Daraufhin wären vor allem liturgische Texte zu überprüfen, in denen von „unserem Opfer" oder von den „Gaben der Kirche" die Rede ist (GL 359). Solche Formulierungen wecken oder erhalten das Mißverständnis, daß die Kirche/die Menschen Gott das Opfer darbringen oder daß Gott versöhnt werden müsse. Dagegen steht der biblische Wortlaut, daß Gott das handelnde Subjekt und die Menschen die Empfänger der Sühne oder des Heilsgeschehens sind (vgl. 2 Kor 5,19-21; Joh 3,16; Röm 8,32). Gleiches gilt auch für die alttestamentlichen Texte von der Sühne am Großen Versöhnungstag (Lev 16,13-15), auf die sich Paulus in Röm 3,25 beruft.[9]
In der Diskussion um diese Thematik wird vor allem die Isolierung der Rede von biblisch verstandener Sühne kritisiert und eine Überwindung der Fehldeutungen durch eine Interpretation angestrebt, die das ganze Leben Jesu als Hingabe in engster Bindung an seinen Vater versteht. Die Zusam-

9) Zum Thema Sühne vgl. Bernd Janowski, *„Hingabe" oder „Opfer"?*, in: Rudolf Weth (Hg.), Das Kreuz Jesu. Gewalt, Opfer, Sühne, Neukirchen-Vluyn 2001, 13-43. Zur feministischen Kritik an der traditionellen Kreuzestheologie vgl. ebd. Sigrid Brandt, *War Jesu Tod ein „Opfer"?* Perspektivenwechsel im Blick auf eine klassische theologische Frage, 64-76.

menschau der Passion mit dem Leben und Wirken Jesu birgt allerdings eine neue Gefahr judenfeindlicher Auswirkungen, wenn nämlich die Streitpunkte aus der Zeit des Wirkens Jesu in Galiläa mit den Anklagepunkten aus den Verhandlungen vor der jüdischen und römischen Behörde in der Passionsgeschichte zusammengefügt werden. Hier ist sorgfältige Analyse der Texte notwendig, um solchen Kurzschlüssen mit bedauerlichen Folgen entgegenzuwirken. Umkehr bedeutet hier stete Aufmerksamkeit und Berücksichtigung der Auswirkungen auf den allgemeinen Prozeß, der einen Neuanfang im Verhältnis zum Gottesvolk Israel darstellt.
Dem Hebräerbrief, in dem die theologische Deutung des Todes Jesu mit Hilfe alttestamentlicher Opfer- und Sühnevorstellungen breiten Raum einnimmt, kommt darum besondere Aufmerksamkeit zu (vgl. Hebr. 8,7-13). Der Hebräerbrief bietet danach zumindest in traditioneller Auslegung das Musterbeispiel für eine judenfeindliche Wendung in seiner soteriologischen Deutung des Todes und des Opfers Jesu. Hier ist Umkehr besonders dringlich.

Zusammenfassung

„Ecclesia semper reformanda" bedeutet auch „theologia semper reformanda". Das gilt besonders für den Umgang mit der Passionsgeschichte. Unter den biblischen Texten kommt den Passionsgeschichten das Hauptgewicht zu, aber die soteriologischen Überlieferungen sind stets mit im Auge zu behalten, da sie ein Gegengewicht gegen judenfeindliche Wahrnehmungen der Passionsgeschichte bilden können. Auf der einen Seite haben wir Texte, die das Kreuz Jesu heilvoll deuten und frei sind von direkten judenfeindlichen Andeutungen. Auf der anderen Seite haben wir die Evangelienberichte, in denen direkte judenfeindliche Töne stecken. Ein Gegengewicht können die soteriologischen Überlieferungen aber nur dann bilden, wenn sie streng biblisch interpretiert werden.
Zur Ermöglichung von Umkehr muß daher an erster Stelle ein methodenbewußter und kanonkritischer Umgang mit den biblischen Texten stehen. Umkehr schließt auch die Suche nach anderen Bildern und Vorstellungen für die Deutung des gewaltsamen Todes Jesu ein, die geeignet sind, andere Gewalterfahrungen, vor allem aber auch die Erfahrungen der Schoa, aufzunehmen. Das reiche Repertoire der Bibel verhilft zu einem solchen Schritt der Umkehr. Inwieweit es gelingt, wird sich an einem neuen Verständnis der Passionsüberlieferungen messen.

Die Schweiz – der Nationalsozialismus und der Zweite Weltkrieg

Otto Kopp*

Eine vorläufige Notiz zum Abschluß der Publikationen der „Unabhängigen Expertenkommission Schweiz – Zweiter Weltkrieg (UEK)", Zürich 2002, 619 Seiten.

„Das kulturelle Gedächtnis läßt gegenüber der Holocaust-Katastrophe keinen Schlußstrich zu" (S. 19). Das Ende des Kalten Krieges an der Wende der 80/90er Jahre des 20. Jh. zeitigte aus der Logik, die der Geschichte innewohnt, den Ruf nach Klärung. Eine „Aufarbeitung" wurde gefordert über die wirtschaftlichen und wirtschaftspolitischen Vernetzungen mit dem, was den Holocaust auslöste, und was während der Dauer des Zweiten Weltkrieges den Genozid am europäischen Judentum zu solcher Totalität wuchern ließ. Vor allem die organisatorisch starken, in den USA beheimateten jüdischen Organisationen brachten diese Forderung ein. Offen und in neuartiger Intensität half die Regierung der USA mit. Da der Impuls auch juridisch relevant ist, darf (mit Vorbehalt und unter Anführungszeichen) als seine „Geschäftsgrundlage" zusammengefaßt werden: *Der nationalsozialistische Völkermord an den durch die SS-Schergen erfaßten Juden bleibt das unergründlich Böse, das alle Dunkelheiten der erfahrenen, der wahrgenommenen Geschichte hinter sich läßt.* Zu verstummen habe daher, was als „Staatsraison", im Gefüge der Politik, als *„Kunst des Möglichen"* Geltung beanspruchte und vorwiegend als die *„Wahl des kleineren Übels"* signiert wurde. Im Zweifelsfall sei nur eine streng begrenzte ethische Berechtigung anzuerkennen. Vor dem schlechthin Bösen stehe – noch hinterfragungswürdiger – die Neutralität der Schweiz, die den Rang eines Völkerrechtsinstituts hat. Dementsprechend strikt seien die Fakten einzuordnen, zu interpretieren, zu gewichten und mit den Fakten die Vermutungen, die in der historiographischen Darstellung häufig unausweichlich bleiben.

* Dr. Otto Kopp, Oberarth/Schwyz, ist Journalist und geschichtswissenschaftlicher Rechtsanwalt.

Hintergrund und Ergebnis

Durch einmütigen Beschluß der eidgenössischen Bundesversammlung wurde 1996 die UEK zunächst bestellt mit dem Auftrag, „Umfang und Schicksal der vor, während und unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg in die Schweiz gelangten Vermögenswerte historisch und rechtlich zu untersuchen und bis Ende 2001 darüber Bericht vorzulegen". Nach dem Namen ihres Vorsitzenden, des emeritierten Wirtschaftshistorikers Jean-François Bergier, wurde sie rasch die „Bergier-Kommission" genannt. International bekannte Fachhistoriker flankierten die schweizerische Mehrheit. Bald wurde das Mandat erweitert auf die Untersuchung „der schweizerischen Flüchtlingspolitik im Netz mit den finanziellen und wirtschaftlichen Beziehungen der Schweiz mit den Achsenmächten und den Alliierten". Der Startkredit von 5 Millionen Schweizer Franken wurde auf 22 Mio. erhöht. Zur Öffnung von Quellen auch in privaten Archiven erhielt die Kommission hoheitliche, üblicherweise nur Strafuntersuchungsbehörden vorbehaltene, Eingriffs- und Zugriffsrechte.

Vor dem nun verabschiedeten Schlußbericht waren 25 Bände (3 davon in französischer Sprache) veröffentlicht worden: u. a. „Fluchtgut – Raubgut. Der Transfer von Kulturgütern in und über die Schweiz 1933-1945 und die Frage der Restitution" (Bd. 1); „Clearing. Der Zahlungsverkehr der Schweiz mit den Achsenmächten" (Bd. 3); „Die Flüchtlings- und Außenwirtschaftspolitik der Schweiz im Kontext der öffentlichen politischen Kommunikation 1938 bis 1950" (Bd. 8); „Nachrichtenlose Vermögen bei Schweizer Banken. Depots, Konten und Safes von Opfern des nationalsozialistischen Regimes und Restitutionsprobleme in der Nachkriegszeit" (Bd. 15); „Die Schweiz und die Goldtransaktionen im Zweiten Weltkrieg" (Bd. 16); „Die Schweiz und die Flüchtlinge zur Zeit des Nationalsozialismus" (Bd. 17); „Die Schweiz, der Nationalsozialismus und das [öffentliche und das private] Recht" (Bde. 18 u. 19).

Echo und Wirkung

Bis heute überwiegt die ablehnende Kritik, sowohl aus dem Publikum, d. h. von den Bürgern, als auch – und zwar noch härter – von seiten der Fachgenossen. Bei letzteren steigert sich sachliche und moralische Argumentation mehrfach nahe an Hinrichtung (z. B. aus der immensen Akten- und Faktenkenntnis des ehemaligen Schweizer Botschafters in Warschau und promovierten Historikers Paul Stauffer in der F.A.Z. vom 12. März 2002, S. 9). Kri-

tisiert wird fast einhellig, mit den rasch sich lichtenden Reihen der Überlebenden sei kein Dialog geführt worden. Die Betroffenen seien nur ganz marginal einbezogen worden. Gerade diese Rüge erweist die Fragilität globaler Ablehnung. Ein Dialog wäre zwar mehr als wünschenswert gewesen, doch hätte er nicht den zeitlichen Rahmen untragbar gesprengt? Vorhaben dieser Art „verfaulen", wenn der Zeitrahmen über eine vorgegebene Begrenzung hinaus gestreckt wird. Wenn überhaupt, dann wohl noch kaum bewußt, deutet das Meiden „mündlicher" Einvernahme von Zeitzeugen auf den Willen und auf die Sehnsucht, parallel zur *reinen* Rechtslehre einen „reinen Geschichtsreport" vorzulegen. Nur ein solcher Bericht könne dem Geschehen in seinem ganzen widermenschlichen Grauen gerecht werden. Wäre dem so, dann ist tatsächlich von einem tastendem Anfang (der Aufarbeitung) zu reden. Dennoch, Zeitmangel und „reiner Report" öffnen die Frage „trotz allem nach Sinn und Wert".

Sinn und Wert sind gegeben, werden Arbeit und Ergebnis der „Bergier-Kommission" als eine erste Etappe in einem langwährenden Lernprozeß angenommen. Zwar hat auf den Tausenden von Seiten eine Historikergeneration, die, von einer kaum zu zügelnden Rügebereitschaft geprägt ist, interpretiert und gewertet. Sie habe aber, so behauptet sie, nicht *geurteilt* und nicht *verurteilt*, sie stellt aber die Grenze zu der nur interpretierenden Wertung nicht klar. Das wäre notwendig gewesen, denn dieser Generation und dieser Schule geht es wider den Strich, einzuräumen, daß das derart bürgerliche Land und Staatswesen der Schweiz, so früh, so ausdauernd und so konsequent dem Appeasement mißtraute und widerstand. Dadurch hat sie sich, wie maßgebende Schweizer Juden 1989 in einem Manifest zur Aufrechterhaltung der militärischen Dissuasion festhielten, auf das Ganze gesehen, *„am wenigsten schlecht benommen"*. Gemessen an den von ihnen gesponserten humanen Traditionen war das schlecht genug.

Entgegen dem kompetenten Zeugnis des *„am wenigsten schlecht"* beharrt die Bergier-Arbeit in Wertung und Interpretation auf *„schlecht genug"*. Im Ausblenden und/oder Übersehen von Proportionen ergibt das da und dort den „Ruch" peinlicher Arroganz. Flache Naivität läßt gelegentlich sogar lächeln. Eine glaubwürdige Ausgewogenheit fördert das zwar nicht, doch man weiß, woran man ist. Wird diese Begrenztheit erkannt, dann spricht aus *„am-wenigsten-schlecht"* ein Mehrwert, der die Waage schließlich zu einem positiven Urteil über das Werk als Ganzes neigt. Saubere Arbeit ist vielfach auch in sauber formuliertes Wort geflossen. Das, und eine sonst kaum zu aktualisierende Masse an Stoff, *kann* dem Dialog dienen, *kann* dem guten

Willen die ihm gemäße Verantwortung schärfen. Das ist nicht wenig. Es legt den Boden, das bislang „verschwiegene Gute" endlich glaubwürdig zu artikulieren.
Gefördert wird die Zuversicht auf einen solchen Dialog von einer Kurzfassung des Buches von Walther Hofer und Herbert Reginbogin, *„Hitler, der Westen und die Schweiz"*. In Heft 1, „Beiträge zur Finanzgeschichte", gibt sie auf 14 Seiten einen ausgezeichneten Überblick, „wie (national und international) es denn wirklich war".[1] Einen meisterhaft professionellen und dichten Einblick in die Schweizer Flüchtlingspolitik gibt der Historiker Joseph Jung in seinem monumentalen Werk *„Zwischen Bundeshaus und Paradeplatz – Die Banken der Credit Suisse Group im Zweiten Weltkrieg"*, NZZ 2001.

1) Beide Schriften können kostenlos abgerufen werden vom Verein für Finanzgeschichte, Postfach 6188, CH-8023 Zürich, Tel ++41/1/333 83 04, Fax ++41/1/333 9796. Vgl. auch S. 222-225 i. d. Heft.

Das besondere Buch

Ernst Ludwig Ehrlich, **Reden über das Judentum**. Hg. von Ekkehard W. Stegemann, Judentum und Christentum Bd. 6. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2001. 197 Seiten.

Der Herausgeber bemerkt in seinem Vorwort: „Die vorliegenden Texte sind vornehmlich für ein Publikum bestimmt, das wenig Wissen über das Judentum hat. Die Absicht des Verfassers ist, mit Inhalten und Problemen des Judentums vertraut zu machen und in die vielfältige und reiche Welt jüdischer Religion und Kultur einzuführen. Es geht dem Autor nicht nur darum, Vorurteile über das Judentum abzubauen, sondern auch den Pluralismus des Judentums aufzuzeigen und eine innere Verbindung zum Christentum herzustellen, das bekanntlich aus ihm entstanden ist."
Es handelt sich um achtzehn Vorträge, die Ehrlich gehalten hat: Sechs Vorträge zur Geschichte (Judentum und jüdischer Geist in Europa; Die 13 Glaubensartikel des Maimonides und das moderne Judentum; Martin Buber – ein unexemplarischer Jude; Leo Baeck – Der Mensch und sein Werk;

Die Juden in Deutschland; Der Reformprozeß in der jüdischen Geschichte); zwei Vorträge zum Verhältnis Judentum-Christentum (Jesus im Judentum heute; Das Jüdische im Christentum); zwei Vorträge zum Antisemitismus (Judenfeindschaft im Christentum; Von Gott reden nach Auschwitz); acht Vorträge zur Innensicht des Judentums (Das jüdische Jahr; Religion und Vernunft im Judentum; Das Judentum und Toleranz; Die Zeit; Grundzüge des Judentums; Die zehn Gebote; Messianische Vorstellungen im Judentum; Die Bedeutung des Talmud für die Verbindlichkeit der Tora).

Die Vorträge bringen durchgehend ausgezeichnete Informationen, aus denen man viel lernen kann. Sie sind alle in gut verständlicher Diktion geschrieben, und vor allem auch vornehm im Ton, was den Dialog mit dem Christentum angeht. Hier schreibt einer, der frei ist von Vorurteilen und über eine langjährige Dialogerfahrung verfügt. So zählt Ehrlich z. B zehn Punkte auf, die im christlich-jüdischen Dialog zu beachten sind, soll er wirklich Früchte bringen (110-112). Er fragt nach den Aufgaben des modernen Judentums, weil sich auch das „moderne Judentum [...] genau wie jede andere Religion heute in einer religiösen Krise" befindet (81 f.). „Aber es gibt auch eine Hoffnung. Die Hoffnung nämlich, daß eine junge Generation im Lande Israel wieder an das anzuknüpfen vermag, was das traditionelle Erbe der Juden ist, zugleich aber auch die ewige Botschaft des Judentums an die Welt: Das Ereignis von Sinai auch in kritischen Zeiten durchzuhalten und damit ein Zeugnis davon abzulegen, daß Erwählung, Bund und Volk auch für den modernen Juden einen sichtbaren Sinn besitzen."

Ein unterscheidendes Merkmal zwischen Judentum und Christentum sieht Ehrlich im Zeitbewußtsein: „Unsere Zeit, in der wir als Juden leben, hat keine Zäsur durch irgendein Ereignis, das Menschen innerlich erleben und als ein Zeichen für kommendes Heil verstehen. Dadurch unterscheidet sich in wesentlicher Weise das Judentum vom Christentum, das durch den Glauben an Christi Tod und Auferstehung ein grundsätzlich anderes Zeitbewußtsein haben muß. Der Unterschied liegt nicht eigentlich in einer Person, sondern im Zeitbewußtsein, das im Judentum durch gar nichts unterbrochen worden ist. So mag etwa die Tempelzerstörung im Jahre 70 Einfluß auf den Kult gehabt haben, nicht aber auf das Zeitverständnis" (159).

Dieser Unterschied hängt für uns Christen mit dem Christusereignis zusammen. Aber Ehrlich schreibt auch: „Für die Juden ist die Zeit ununterbrochen, bis in unseren Tagen etwas geschah, was offenbar auch eine Zäsur in der Zeit, und damit in der Geschichte, hervorrief. Wir können noch nicht abschätzen, ob diese neue Zäsur der Wahrnehmung der Zeit bei Juden end-

gültig ist; für die nächsten Generationen freilich wird sie bleiben. Es ist die Schoa gemeint – ein einzigartiges Phänomen in der Geschichte" (151). Zustimmend zitiert Ehrlich dazu einen Text von Johann B. Metz: „Eine Theologie [...], die sich kritiklos dem Zeitbild eines evolutionistischen Historismus, für den Zeit eben kontinuierlicher Zeitablauf ist, wird sich [...] auch um alles andere bringen." So sind schließlich wir Christen mit den Juden und die Juden mit uns Christen von der fixen Idee befreit, es würde ewig so weitergehen. Juden und Christen wissen mit Paul Celan: „Wir schwenken das Weißhaar der Zeit." Wir leben in der Endzeit, und zwar schon seit Abraham, dem Stammvater Israels und dem Vater aller Glaubenden.
E. L. Ehrlich hat mir sein Buch „Reden über das Judentum" „in Verehrung und Dank für so vieles" übersandt. Dafür sei ihm auch an dieser Stelle herzlich gedankt, auch für die langwährende Freundschaft, die mich seit vielen Jahren mit diesem jüdischen Pionier des christlich-jüdischen Dialogs verbindet.

Franz Mußner, Passau

Bücherschau

Olaf Blaschke, **Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich**. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997. 443 Seiten.

Das vorliegende Buch hat in Deutschland einiges Aufsehen erregt, weil es ein Bild bietet, das Katholiken sich ungern vor Augen führen. Im Deutschen Kaiserreich wirkte zum einen die mittelalterliche Judenfeindschaft noch nach, zum andern war man der jüdischen Bevölkerung und dem Judentum derart entfremdet, daß ein positives Verhältnis gar nicht auftreten konnte. Der Ultramontanismus verhinderte ohnehin eine veränderte Haltung zu den Juden; wie sie dann im II. Vatikanischen Konzil erfolgte, erschien damals noch völlig unvorstellbar. Die Juden galten besonders im Kulturkampf als Symbol der verhaßten Moderne, und man wollte sich vor ihnen und ihrer angeblichen kulturellen Fortschrittlichkeit hüten. Es ging dabei vor allem um einen gegenemanzipatorischen Entwurf zum Zweck einer Re-Katholisierung. Daß es Ausnahmen gab, bestreitet auch Blaschke nicht. Einen

biologischen Antisemitismus gab es nicht, jedoch verhinderte die Fremdheit gegenüber Juden jede Form des positiven Miteinander. Natürlich ist der deutsche Katholizismus nicht durchgehend antisemitisch gewesen. Die Haltungen müssen schichtenspezifisch differenziert werden. Das gilt besonders für die katholische Arbeiterschaft, die den Antisemitismus kaum kennt. Bei der Landbevölkerung liegen die Dinge anders. Jüdische Viehhändler waren offenbar hier ein Ansatzpunkt für Judenfeindschaft. Interessanterweise lassen sich von Kirchenfürsten in Köln oder Breslau keine judenfeindlichen Erklärungen aufweisen, und die Zentrumspartei während der Weimarer Republik galt bei den Juden als durchaus wählbar. Das hängt vor allem mit der Minderheitensituation der Katholiken zusammen, deren sich vor allem Ludwig Windthorst (1812-1891) bewußt war, der während der Judenhetze Ende des 19. Jh. für die Juden eintrat. Dagegen übte August Rohling (1839-1931) mit seinem antisemitischen Buch *Der Talmudjude* einen beträchtlichen Einfluß auf die Katholiken aus. Auch die wiederholten Ritualmordbeschuldigungen durch Katholiken dürfen nicht unterschätzt werden, wenngleich es auch innerkatholischen Widerspruch gab. Der katholische Antisemitismus jener Zeit ist kompliziert. Er sollte aber nicht als Randphänomen bagatellisiert werden. Wir haben es hier mit einer Ambivalenz zu tun, die vor allem darauf beruht, daß die Judenemanzipation in Deutschland faktisch erst um 1870 erfolgte und das Gift der kirchlichen Judenfeindschaft auf vielen Gebieten weiterwirkte. Die reiche Materialsammlung ist sehr nützlich und muß kritisch verarbeitet, aber auch bedacht werden.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Michael Brocke/Margret Heitmann/Harald Lordick (Hg.), **Zur Geschichte und Kultur der Juden in Ost- und Westpreußen**. Wege deutsch-jüdischer Geschichte und Kultur, Bd. 2. Verlag Georg Olms, Hildesheim 2000. 40 Abb., 656 Seiten.

Angesichts eines solchen Bandes sehnt man sich nach den Zeiten zurück, in denen Buchbesprechungen keine räumlichen Grenzen kannten. Die 26 Beiträge können nur selektiv, d. h. in subjektiver Auswahl genannt, kaum aber entsprechend gewürdigt werden. Das Buch besteht aus fünf Teilen: Regional- und Lokalgeschichte; Verwaltung, Schule und Wohlfahrt; demographische und wirtschaftliche Aspekte; Lebensbilder; Judentum im Spiegel von Literatur und Geschichtsschreibung. Dazu kommen „Grundzüge der

staatlichen Entwicklung", sowie eine reiche und sorgfältige Bibliographie und ein ebensolches Register. Der Artikel von *Jörg H. Fehrs* über die Erziehung jüdischer Kinder im 19. Jh. ist auch für die Rahmenbedingungen aufschlußreich, beispielsweise für die Auswirkungen des staatskirchenrechtlichen Begriffs der Toleranz auf die Einstellung der Behörden zum jüdischen Schulwesen. Auch für Insider nicht uninteressant ist der Beitrag von *Horst Leiber* über den ostpreußischen B'nai B'rith. Die (wechselnde) Zahl und soziale Schichtung der Juden im südlichen Westpreußen im 19. Jh. stellt *Kazimierz Wajda* anhand sorgfältiger Statistiken dar. Wichtige Persönlichkeiten der jüdischen Geistesgeschichte kommen in den Lebensbildern zum Zuge: die Familie Friedländer in Königsberg und Isaak Abraham Euchei (beide von *Andrea Ejzensztejn*), sowie die in Königsberg geborene Hannah Arendt (*Stefanie Schüler-Springorum*). Faszinierend ist *Manfred Komorowskis* Abhandlung über jüdische Studenten und Professoren der Königsberger Universität im 19. Jh. Erwähnt sei schließlich die feinsinnige Studie von *Kerstin Huizinga* über Johannes Bobrowskis herrlichen Roman „Levins Mühle". Bei weitem nicht alles, was den Rezensenten gepackt und zum Nachdenken gebracht hat, ist hier erwähnt. Wer historisch, geistesgeschichtlich oder politisch interessiert ist, wird den Band als reiche Fundgrube schätzen. Simon Lauer, Clarens

Christian Cebulj, **Ich bin es**. Studien zur Identitätsbildung im Johannesevangelium. SBB 44. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000. 326 Seiten.

Die von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München 1999 angenommene Dissertation geht einen eigenen Weg, um die sozialen Entstehungsfaktoren des Johannesevangeliums (JE) zu markieren. Der Forschungsüberblick (20-57) zur *ego eimi-Formel* sieht eine Wende ab 1960 in der Herleitung der *ego eimi-Formel*, weg aus dem Bereich der Gnosis und des Hellenismus und hin zu alttestamentlichen Vorbildern (Ex 3,14; Jes 41-51; 61,1; Spr 8). Doch auch diese Herleitung der Formel, so meint Vf., sei zwar formal gegeben, aber sie entbehre der nötigen Textgrundlage, da sich Verbindungen zu fast jedem Thema im AT finden ließen, aber die besondere johanneische (joh.) Aussage als neutestamentliche Offenbarungsformel müsse davon abgehoben werden „in ihrer zugleich werbenden und abwehrenden Funktion" (Rudolf Schnackenburg). Die historisch-kritische Methode wird vom Vf. beibehalten, doch durch die „soziologische Herangehensweise" ergänzt.

Cebulj übernimmt ein Modell der Entstehung der joh. Gemeinde von Georg Richter (Studien zum JE 1977), das für die Struktur des JE von bleibender Erkenntnis ist: Eine ehemals messianische Gemeinde (Grundschicht) aus Judenchristen wird zur Kontrastfolie („Juden") und in die Zeit Jesu zurückverlagert. Um so leuchtender hebt sich von dieser so konstruierten Historie die Apologie des neuen Glaubens als Jesu Verkündigung selbst ab (Evangelist; 62). Eine antidoketische Redaktion (Doketismus = Scheinleib-Theorie) sorgt für die Menschlichkeit Jesu, dessen Gekommensein im Fleisch, sein wirkliches Leiden usw. sowie für die ekklesiologischen Aussagen. Der Ausschluß aus der Synagoge (9,22; 12,42; 16,2) fundiert das leitende Interesse der Studie von Cebulj. Es geht um die *Selbststigmatisierung* des joh. Kreises. In ihm war das treibende Element die hohe Christologie, die Übertragung der Logos-Lehre auf Jesus. Sie bewirkte nahezu die Gleichstellung des Christus mit Gott und die von Juden erlebte Gefährdung des Monotheismus (78).

Eine Gründer- und Lehrautorität der joh. Gemeinde hätte nach Cebulj in der Gestalt des Parakleten (16,13-15) und noch mehr in der des Lieblingsjüngers „eine intensive Texttradition" im JE (Klaus Berger: Andreas), doch für Cebulj kommt mehr der joh. Kreis als Gruppe in Betracht (78). Seine Öffnung zur petrinischen Großkirche sieht er in Joh 21 gegeben. Stigma und Charisma (Michael N. Ebertz) sind als Selbststigmatisierung identitätsstiftende Faktoren, die schon beim irdischen Jesus und der marginalisierten Bevölkerung Galiläas wirksam waren. Die joh. Stigmatisierung verschiebt den historischen Konflikt des irdischen Jesus auf die Ebene des innerjüdischen Konflikts der joh. Gemeinde mit der zu ihr kontemporären Synagoge. Durch die Zurückprojizierung in die Zeit Jesu werden diese Judaioi-Gegner als Gegner Jesu dargestellt, ein Sachverhalt, der zu verheerenden Folgen in der Wirkungsgeschichte des Christentums geführt hat. Im JE ist der Zwiespalt eine Innenperspektive und unabhängig von etwaigen Gegenmaßnahmen der Mutterreligion (birkat ha-minim, 107).

Die Hauptthese der Untersuchung, die *ego eimi-Formel* sei durch ihren sozialen Kontext und ihre Funktion dort bedingt, wird an den 7 Bildworten Brot, Licht, Tür, Hirt, Auferstehung/Leben, Weg und Weinstock demonstriert, wobei ein Formschema als klar erkennbare Struktur dient: Grundform (A) *Ich bin* [...] Folgesatz; (B) *Wer dies und dies tut, der* [...] (123 f.). Diese sieben prädikativen ego eimi-Worte stehen im Raum der Sendungschristologie des JE, zusammen mit mehreren Hundert ego-Worten. Der joh. Jesus, als „von oben" gekommener Gesandter des Vaters (253), ist Heil-

bringer, Heilsmittler und Verkörperung des Heils in einem (ebd.). Die Textanalysen (128-255) bilden das Rückgrat der Untersuchung. Sie behaupten sich in der Diskussion mit den zahlreichen Analysen anderer Autoren. Zum Schluß stellt Cebulj die *ego eimi-Texte* in den Kontext der joh. Weisheitschristologie. Im Vergleich zu bisherigen Schwerpunktsetzungen im JE dürfte die Stigma-Prägung als theologisch wie soziologisch relevantes Identitätsmerkmal der joh. Gemeinde und somit ein Befund vorliegen, den Vf. in überzeugender Weise herausgearbeitet hat. Das gelehrte Buch ist in einfacher, verständlicher Sprache geschrieben.

Alwin Renker, Freiburg

Walter Dietrich/Martin George/Ulrich Luz (Hg.), **Antijudaismus – christliche Erblast**. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1999. 192 Seiten.

Dem Sammelband liegt eine Ringvorlesung der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bern vom Sommersemester 1998 zugrunde, die sich mit Ursachen und Wirkungen des christlichen Antijudaismus beschäftigt hat. Die Beiträge stammen aus den Bereichen Bibelwissenschaft, Feministische Theologie, Geschichte/Kirchengeschichte und Praktische Theologie (Predigt, Religionsunterricht), dazu kommt je ein jüdischer Beitrag zum Antisemitismus aus psychologischer Sicht und zur Einschätzung des Christentums in der jüdischen Theologie. Die Themen im einzelnen: „Gott der Rache versus Gott der Liebe?" (*W. Dietrich*), „Feminismus und Antijudaismus" (*Silvia Schroer*), „Antijudaismus im Neuen Testament" (*Samuel Vollenweider*), „Das Auseinandergehen der Wege" (*Ulrich Luz*), „Antijudaismus bei den Kirchenvätern" (*Martin George*), „Das Judentum in der Schweiz" (*Rudolf Dellsperger*), „Judas und der Haß auf die Juden" (*Emanuel Hurwitz*), „Die Pharisäer" (*Christoph D. Müller*), „Judenbilder für Christenkinder" (*Maurice Baumann/Rosa Grädel-Schweyer*), „Jüdische Blicke auf das Christentum" (*Michel Bollag*), „Christologie ohne Antijudaismus? – Thesen und Einwürfe". Der Band enthält außerdem ein hilfreiches Sach- und Namenregister sowie ein Verzeichnis der angeführten Bibelstellen. Die Beobachtung der anfänglichen christlichen Selbstdefinition durch Abgrenzung gegen das Judentum und die sich verselbständigende Konfrontation von Juden und Christen zu „einem stabilen antijüdischen Ressentiment" (90) in der Geschichte auch ohne die Präsenz von Juden durchzieht wie ein roter Faden viele der Beiträge und unterstreicht, daß der im Titel verwendete Begriff „Erblast" durchaus berechtigt ist.

Jeder Aufsatz hätte eine ausführliche Würdigung und kritische Auseinandersetzung verdient, wie z. B. der behauptete Zusammenhang von ‚Monotheismus – ambivalenten Zügen im Gottesbild (-Eifer) – Unduldsamkeit in den abrahamitischen Religionen' als einer der Wurzeln des Antijudaismus. Besonders der letzte Beitrag zeigt, wie das Thema Judentum im Rahmen der christlichen Theologie immer noch für spannungsvolle Diskussionen sorgt. Mitglieder der Fakultät (W. Dietrich, U. Luz, Chr. Müller) haben in Zusammenhang mit der Ringvorlesung ein Thesenpapier (183-186) vorgelegt, das „zur Korrektur des antijüdischen Erbes des Christentums" motivieren soll. Genannt werden u. a. eine Christologie, die nicht einen exklusiven Wahrheitsbesitz behauptet, „der andere von Gott ausschließt" (184), sowie ein Verständnis des Alten Testaments, das diesem einen „Sinnüberschuß" gegenüber dem Neuen Testament zugesteht, und die Bereitschaft, den christlichen Heilsweg als göttliches Geschenk und nicht als Bedingung sehen zu lernen. Daß die „Thesen" in der Fakultät eine heftige Diskussion und Widerspruch auslösten, lassen die „Einwürfe" (186-188) ahnen, die nahezu einhellig davor warnen, das Eigene „um freundlicher Rücksichtnahme auf andere willen" aufzugeben (188). Thesen und Einwände zeigen, daß Christen noch einen langen Weg vor sich haben, bis sie zur Weggemeinschaft mit Juden fähig sind. Ingrid Maisch, Merzhausen

Johannes Heil, **Kompilation oder Konstruktion?** Die Juden in den Pauluskommentaren des 9. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte der Juden. Verlag Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1998. XIV u. 492 Seiten.

Der Autor hat in vielerlei Hinsicht Neuland betreten. Neu ist der Ansatz, aus den Pauluskommentaren des genannten Jahrhunderts Informationen zu gewinnen über die christliche Wahrnehmung der Juden ebenso wie über deren tatsächliche Lebenssituation im Kontext der Autoren der Kommentare. J. Heil befreit die theologischen Schriftsteller von dem Urteil, sie seien nur mehr oder weniger geschickte Kompilatoren gewesen, die an Einfalls- und Geistlosigkeit litten. Männer wie Claudius von Turin (225 ff.) und Haimo von Auxerre (275 ff.) waren sehr wohl in der Lage, theologisch innovativ zu arbeiten. Sie hatten auch keineswegs Scheu, Literatur zu benützen, die allgemein als häretisch galt. Da die Auslegungsgeschichte sich primär den Synoptikern zuwendet, hat Heil mit seiner Untersuchung eine empfindliche Lücke geschlossen und nochmals daran erinnert, wie dringend aus theologiegeschichtlicher und kulturgeschichtlicher Sicht eine Gesamtdarstellung

der westlichen Paulusrezeption bis zur Reformation ist. Weiterhin vermag Heil auch eine These ernsthaft in Frage zu stellen, die sich einiger Beliebtheit erfreut: daß die karolingische Epoche ein goldenes Jahrhundert des europäischen Judentums sei. Es mag sein, daß die Vehemenz der Judenfeindschaft eines Agobard von Lyon (um 769-840) auffällig war; seine theologische Fundierung war es gewiß nicht. Übrigens trägt der Autor dazu bei, den vielmeinenden und damit letztendlich nichtssagenden Begriff „Wirkungsgeschichte" zu entzaubern. Seine Untersuchung belegt überaus eindrücklich, daß die Behauptung, von einem Text gehe eine direkte Wirkung auf gesellschaftliche Kontexte aus, letztendlich über eine Vermutung nicht hinausreicht.

Im ersten Teil der Untersuchung (*Rahmenbedingungen*) wird eine historische Verortung der Texte und ihrer Autoren vorgenommen. Die Frage, ob die Autoren überhaupt Kontakt mit Juden haben konnten, wird durch demographische Analysen beantwortet. Danach waren die jüdischen Siedlungen im betreffenden europäischen Raum nicht so breit gestreut, daß man eine persönliche Kenntnisnahme bei allen Autoren voraussetzen dürfte. Damit fällt freilich auch ein Erklärungsmodell des Antijudaismus aus, das davon ausgeht, es habe eine direkte aktuelle Konfrontation gegeben, die die jeweilige Judenfeindschaft geprägt oder gar begründet habe. Weiterhin werden in diesem Teil die theologischen und literarischen Voraussetzungen der Schriftsteller vorgestellt.

Der zweite Hauptteil stellt die Standpunkte der Autoren zu bestimmten biblischen Themenfeldern zusammen, die für die Wahrnehmung von Juden durch Christen von besonderer Bedeutung sind. Neben den beachtenswerten Bemerkungen zum Prädestinationsstreit und zum Heilsplan ist hier das Wissen vom Judentum in den Pauluskommentaren hervorzuheben. Anders als noch bei den christlichen Autoren der Spätantike ist bei den Autoren des 9. Jh. ein geringes Interesse über das reale Judentum festzustellen. Selbst das ihnen durch die Tradition zugängliche Material wird kaum genutzt; als wollten sie ihr Bild von den Juden nicht durch die Realität beeinflussen lassen. Mit dem etwas unklaren Begriff *Textanlagen* bezeichnet der Autor im dritten Hauptteil seine umfangreichen synchronen und diachronen Interpretationen verschiedener Texte der mittelalterlichen Autoren. Es gelingt ihm, Abhängigkeiten und innovative Aspekte durch einen synoptischen Vergleich aufzuweisen. Es würde den Rahmen dieser Besprechung sprengen, wollte man alle Ergebnisse aufzählen. Gewiß ist aber, daß an den von J. Heil gewonnenen grundlegenden Erkenntnissen eine zukünftige Unter-

suchung der betreffenden Autoren nicht vorbeigehen kann. Als eine besondere Leistung ist das Unterkapitel zu *Haimo von Auxerre* zu bewerten. Es beweist auf das Schönste, daß Geschichtsschreibung auch etwas mit der Fähigkeit, schreiben zu können, zu tun hat.
Hinsichtlich der Darstellung von Juden in den Pauluskommentaren ist eine „Verdichtung judenfeindlicher Motive in der karolingischen Exegese" (376) feststellbar. J. Heil kann die These eines monokausalen Zusammenhangs mit aktuellen Ereignissen als Entstehungsgrund ausschließen. Es zeigt sich, daß der theologische Antijudaismus auch dieser Epoche primär binnenbezogen ist und stabilisierend wirken soll: „Wir haben zu vergegenwärtigen, daß diese Entwicklung sich just in jener Zeit vollzog, als die Durchdringung aller Gruppen der Gesellschaft mit dem Ideal der christlichen Lebensführung nicht mehr nur Absicht, sondern Programm war, zu dessen Umsetzung enorme Anstrengungen unternommen wurden" (380). Die „Juden" sind Imaginisierte, Konstruierte, die sich nicht der Wirklichkeit verdanken, sondern der Intention der Autoren. Das Judentum der Kommentare war nicht das erlebbare Judentum, sondern das imaginisierte Judentum, das durch tradierte und erneuerte Polemik akzentuiert war.
Dem Textteil folgen umfassende Anhänge. Sie weisen u. a. Handschriften nach, bieten ein sehr umfangreiches Literaturverzeichnis und Indizes. Die Arbeit ist eine Bereicherung in jeder Hinsicht, aber unverzichtbar für die Geschichte der christlichen antijüdischen Vorurteile. Sie belegt, daß die Erforschung dieser Geschichte genauester Arbeit bedarf, wenn sie denn wirklich aufklären will. In Zeiten, in denen wohlfeile Apologetik des Christentums und Vorwürfe des Pan-Antisemitismus gegen die Kirche sich abwechseln, erbringt sie den notwendigen Erweis, daß das Thema viel zu ernst ist, um darüber leichtfertig zu urteilen. Rainer Kampling, Berlin

Katharina von Kellenbach/Björn Krondorfer/Norbert Reck (Hg.), **Von Gott reden im Land der Täter.** Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Schoa. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001. 303 Seiten.

Erst in den sechziger Jahren begann die Theologie, sich der Herausforderung durch den Holocaust zu stellen. *Johann Baptist Metz*, *Jürgen Moltmann*, *Dorothee Sölle* und *Friedrich-Wilhelm Marquardt* sind aus dem deutschen Sprachraum an erster Stelle zu nennen. Auschwitz betrifft das innerste Mark der Theologie, die Möglichkeit der Gottrede. Christliche

Theologen und Theologinnen der jüngeren Generation stellten sich nun zusammen mit Juden und Jüdinnen dieser Herausforderung, wobei besonders die neueren theologischen Ansätze der feministischen Theologie (*Britta Jüngst*) und der Befreiungstheologie (*Paul Petzel*) Berücksichtigung finden. Gefragt wird nach dem Zusammenhang der Katastrophe von Auschwitz mit der Geschichte der Neuzeit. Das Zeugnis von Überlebenden des Holocaust (*Dagmar Mensink*) wird ebenso behandelt wie die Familienbiographie der Täter (*Björn Krondorfer*). Die teilweise sehr disparaten Beiträge sind äußerst lesenswert und bezeugen eine intensive Auseinandersetzung mit dem Thema. Leider nicht erwähnt wurde die phänomenologische Biographie des Auschwitz-Kommandanten Rudolf Höß von Manfred Deselaers „Und Sie hatten nie Gewissensbisse?", zumal sie einigen Stoff für kontroverse Behandlung hätte liefern können. Während *Norbert Reck* in seinem Beitrag „Der Gott der Täter" (29-45) ein Grundproblem anspricht und die Verstrickungen des katholischen Dogmatikers Michael Schmaus (1897-1993) in die Naziideologie aufzeigt, hätte man hier doch noch gerne mehr gehört (vgl. etwa Lucia Scherzberg, Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus, Darmstadt 2001). Verwunderlich ist auch, daß niemand auf die grundlegende Arbeit von *Robert P. Ericksen*, Theologians under Hitler, New Haven/London 1985, eingeht. Hier zeigt sich, wie wenig die Kritik der eigenen Zunft auch in der neueren Theologie verbreitet ist, vielleicht weil man manchmal selbst die Lehrstühle der einstigen „Täter" anstrebt. Stefan Hartmann, Oberhaid/Bamberg

Martin Krapf, **Kein Stein bleibt auf dem anderen**. Die christliche Schuld am Antisemitismus. Mit einem Geleitwort von Elie Wiesel und einem Vorwort von Eberhard Bethge. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1999. 290 Seiten.

Kann man die christliche Schuld am Antisemitismus so pauschal (Untertitel) behaupten? Man kann! Martin Krapf, lutherischer Gemeindepfarrer i. R., ignoriert weder den vorchristlichen Antisemitismus der Antike noch den modernen rassistischen Antisemitismus, aber er weist mit erschreckender Stringenz nach, daß der Übergang vom verbalen Antisemitismus zum praktizierten Judenmord auch religiöse Wurzeln hat. Ausgangspunkt ist die bohrende Frage: Wie war es möglich, daß in einer christlich geprägten Gesellschaft Millionen von Juden angefeindet, ausgegrenzt und schließlich ermordet wurden? Der Autor konfrontiert die Leser mit brutalen Details von

Pogromen, akribisch durch Augenzeugen belegt, und erhellt den religiösen Hintergrund, der Christen zu Mördern an ihren jüdischen Mitmenschen werden ließ. Dazu gehört die Wirkungsgeschichte neutestamentlicher (nicht: jesuanischer!) Texte von den Kirchenvätern bis hin zu den Spätschriften Martin Luthers, die den Nationalsozialisten als Handlungsanweisung dienten, und die Übereinstimmung maßgeblicher Theologen der Bekennenden Kirche mit der judenfeindlichen Politik des Staates erklären. Walther Künneth schreibt dazu: „Was der ‚Fluchcharakter' des Juden bedeutet, hat Rosenberg richtig gesehen, aber er weiß nichts von der Ursache dieses Fluches"(43). Die wenigen Ausnahmen wie Karl Barth, Hermann Maas, Dietrich Bonhoeffer oder der katholische Dompropst Bernhard Lichtenberg wurden in ihrer Kirche als peinliche Fremdkörper empfunden. Bonhoeffer hatte sich mit seinem Bekenntnis zur bleibenden Erwählung des jüdischen Volkes („Das Volk Israel wird Gottes Volk bleiben in Ewigkeit", 1936) in der Bekennenden Kirche so isoliert, daß er nach seiner Verhaftung nicht einmal in deren Fürbittenliste aufgenommen wurde (54). Darin konkretisiert sich die Grundüberzeugung Krapfs: Was zwischen 1933 und 1945 geschah, ist mit wenigen Ausnahmen die direkte Folge einer ungebrochenen Tradition antijüdischer Lehre und Verkündigung des Christentums.

Am gefährlichsten erwies sich die *unbewußte* Prägung der Christen durch die Charakterisierung der Juden als Gottesmörder, Satansbrut oder als „anders" als normale Menschen (= Christen). Wie effizient diese Prägung war, verdeutlicht die Selbstrechtfertigung vieler NS-Täter und der großen Masse der Schweigenden. Besonders erschütternd ist das Beispiel des über jeden Verdacht persönlicher Judenfeindschaft erhabenen Karl Barth. F.-W. Marquardt hatte in einer Arbeit über Barths „Israellehre" die Beschränkung auf das biblische Israel und die Vernachlässigung moderner jüdischer Denker wie Baeck, Buber und Rosenzweig vermerkt. Barth erklärt diesen (von ihm eingestandenen) Mangel damit, daß er in der Begegnung mit lebendigen Juden „solange ich denken kann, immer so etwas wie eine völlig irrationale Aversion herunterzuschlucken hatte" (182).

Krapf belegt, daß – trotz ermutigender Äußerungen seitens der großen Kirchen – eine adäquate christliche Reaktion auf die Schoa noch immer aussteht. Den Weg dazu sieht er in einer stärkeren Gewichtung der Einzigkeit Gottes und der jüdischen Identität Jesu sowie in einer konsequent neutestamentlich verankerten Christologie, z. B. unter Einbeziehung von 1 Kor 15,28 (Unterwerfung auch des Sohnes unter den einen Gott). Die Eingangsfrage nach der Notwendigkeit dieses Buches ist uneingeschränkt zu beja-

hen. Auch wenn es sich primär auf die Kirchen der Reformation bezieht, auch wenn manche Namen falsch geschrieben sind – bei der Fülle der verwerteten Literatur entschuldbar –, auch wenn die einzelnen Fakten nicht neu sind, so weckt die verständlich geschriebene, engagierte Darstellung des erfahrenen Praktikers doch die Hoffnung auf jene Breiten- und Tiefenwirkung, die vielen wissenschaftlich-distanzierten Werken zum Thema bisher versagt geblieben ist. Hildegard Gollinger, Merzhausen

Niklas de Lange (Hg.), **Ignaz Maybaum: A Reader**. European Judaism Vol. 3. Berghahn Books, New York/Oxford 2001. 224 Seiten.

Den spannenden und interessanten Auszügen aus dem theologischen Lebenswerk des in der Tradition des Reformjudentum stehenden Ignaz Maybaum ist eine biographische Einleitung von seiner Tochter Alisa Jaffa vorangestellt. 1897 in Wien geboren, studierte Maybaum an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. 1935 wurde er von der Gestapo festgenommen, kam aber nach einer sechswöchigen Haft im Berliner Columbia Gefängnis wieder frei. 1939 ging er nach England ins Exil. Nach 1949 erlangte er als Rabbiner in London bald durch seine Predigten Ansehen. Niklas de Lange, ein Schüler und späterer Kollege Maybaums, konzentriert sich in der Einführung auf die wesentlichen Hauptlinien des Denkens von Maybaum. Er gliedert die Auszüge, welche mit einer Ausnahme aus den 12 von Maybaum publizierten Büchern stammen, in vier Themenkreise.
Judaism in the Modern Age will jüdisches Gedankengut und Brauchtum für Juden wie Nichtjuden transparent machen. Die Auseinandersetzung mit dem Islam hat Maybaum bereits 1973 mit seinem Buch *Trialogue between Jew, Christian and Moslem* vorweggenommen. Mit Blick auf den 11. Sept. 2001 weist das Werk auf die prophetische Kraft von Maybaums Denken hin. Die Opferung Isaaks, der Maybaum eine eigene Schrift gewidmet hat, (*The Sacrifice of Isaac*, Leo Baeck College Publication No. 1, Valentine Mitchell, London 1959) wird ihm immer wieder zum Anlaß, über die drei abrahamitischen Religionen nachzudenken. *The third Churban* umfaßt vornehmlich Auszüge aus Maybaums bekanntestem Werk: *The Face of God after Auschwitz* (1965). Die Auszüge aus *Creation and Guilt* (1969) versuchen aus der Distanz freudianischer Psychologie den christlichen Glauben und den Holocaust zu interpretieren. Der Abschnitt *Zion* weist auf das Spannungsverhältnis der Bedeutung der Diaspora für Maybaum hin. Obwohl

Maybaum den Staat Israel unterstützte, war er – wie sein Lehrmeister Franz Rosenzweig – nie Zionist im geographischen Sinne des Wortes; ein Akzent, der hier zum Nachteil Maybaums in den Hintergrund tritt! Nicht zufällig trägt sein 1980 posthum erschienenes Buch den Titel *Happiness Outside the State*. Schon 1965 wandte sich Maybaum gegen ein nationalistisch und geographisch eingeengtes Verständnis von Jesaia 2,3. Sein Akzent war – und da blieb er sich als Schrifttheologe zeitlebens treu – das Wort Gottes als Tora, als metaphorisch verstandener Zion: „A nationalist exegesis which would take the word Zion out of its context and reduce it to a geographical point [...] is not permissible. Out of Zion, out of that place where the Thorah is established [...] comes salvation for mankind" (263). Es ist zu hoffen, daß die nüchterne Stimme Maybaums gehört wird und ein gebührendes Echo findet. Daß mit dieser Dokumentation überblickbar und auf ansprechende Weise dem Lebenswerk Maybaums ein Denkmal gesetzt wurde, ist ein großes Verdienst des Herausgebers. Benjamin Dick, Dietlikon

Theodor Lescow, **Worte und Wirkungen des Propheten Micha**. Ein kompositionsgeschichtlicher Kommentar. AzTh 84. Calwer Verlag, Stuttgart 1997. 304 Seiten.

Das Besondere dieses Kommentars ist die sorgfältige Sichtung der Kompositionsstruktur des Micha-Buches. Der Autor sieht im heutigen Micha-Buch einen „Brennspiegel von 400 Jahre Theologiegeschichte Israels", nämlich den ‚originalen' Micha mit seiner Forderung nach Recht, die vorexilische Auseinandersetzung und ihren Hunger nach Frieden, die Zionsthematik in exilisch-nachexilischer Zeit und das, was Maßstab im Streit um das rechte Tun im nachexilischen Israel bzw. Judentum war und ist. In 27 Kapiteln tastet sich Lescow an die rekonstruierte Wirkung des Propheten Micha und die Wirkungsgeschichte seiner Worte heran. Dabei wird der von ihm so genannte theoretische Ansatz des Stufenschemas in der Komposition des Micha-Buches aufgewiesen. Ein Grundtext werde durch redaktionelle Tradentenprophetie immer wieder erweitert und aktualisiert, so daß die Worte des Propheten in neuem Kontext immer wieder vernommen werden konnten, nicht als zeitlose Wahrheit, sondern immer wieder neu. Die erkennbaren Redaktionsphasen signalisieren „Wachstumsschübe".
Das von Lescow rekonstruierte Stufenschema wird als Kompositionstechnik nicht nur im Micha-Buch, sondern auch bei Maleachi, Sacharja, Nahum und Habakuk nachgewiesen. Das kompositorische Schema selbst werde er-

gänzt durch Atem- und Sinneinheiten, also durch Kolometrie (Martin Buber!). Die Dreiteilung des Buches (Mi 1-3, 4-5, 6-7) unter den Stichworten Zion, Güte und Recht wird so bestätigt. Die Kompositionstechniken des Micha-Buches werden dann in den beiden letzten Kapiteln in faszinierender Weise auf Karl Kraus' *Die letzten Tage der Menschheit* und Else Lasker-Schülers *Hebräische Balladen* angewandt und die Denkbewegung aus der Hebräischen Bibel bis in die jüdische Literatur unserer Zeit aufgezeigt. Der Kommentar mit seiner Texttreue vermag vielleicht einer biblischen Theologie neue Impulse geben. Man darf gespannt sein, wie die Diskussion unter dem Eindruck von Lescows Kommentar weitergeht.

Wilhelm Schwendemann, Freiburg

Aram Mattioli (Hg.), **Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960**. Mit einem Vorwort von Alfred A. Häsler. Orell Füssli Verlag, Zürich 1998. 594 Seiten.

Urs Altermatt, **Katholizismus und Antisemitismus**. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918-1945. Verlag Huber, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 1999. 414 Seiten.

Die Geschichte des Antisemitismus gehörte lange Zeit nicht zu den Kernthemen der Geschichte der Schweiz. Erst jüngere Anfragen wie die Diskussion um die Rolle (nicht nur) Schweizer Banken in der Zeit des Nationalsozialismus, die Haltung der Eidgenossenschaft gegenüber Flüchtlingen und ihre Politik angesichts der Umklammerung durch den übermächtigen Nachbarn haben den Blick auf diese Fragen gelenkt. Da wurde rasch deutlich, daß sich an der Schweiz die andernorts offenliegenden Phänomene ebensogut und vielleicht deutlicher betrachten lassen. Es war aber nicht nur der Identitätsschock der 1990er Jahre, sondern auch die Einsicht, daß die Schweiz in ihrer politischen und kulturellen Vielgestaltigkeit ein formidables Untersuchungsfeld für Fragen von europaweiter Relevanz sei, die in den vergangenen Jahren eine beachtliche Zahl von Studien zum Antisemitismus hat entstehen lassen.

Die streckenweise sehr gefällig zu lesenden Beiträge zu ***Aram Mattiolis*** Band decken gut einhundertfünfzig Jahre Schweizer Geschichte im Spannungsfeld mitteleuropäischer Geschichte ab. Der erste von vier Hauptteilen gilt *„Forschungsstand und Überblick"*. Es folgen *„Widerstand gegen die Emanzipation. 1798-1874"*, *„Ausbreitung des modernen Antisemitismus. 1880-*

1914", und schließlich der Zeitraum 1917-1960 unter dem Aspekt der „antisemitischen Fremdenabwehr". Neben entsprechenden Beiträgen zum legislativen und exekutiven Handeln (*Silvia Arlettaz/Gérald Arlettaz, Stefan Mächler*) sowie dem „öffentlichen Antisemitismus nach 1945" (*Georg Kreis*) folgen im vierten Teil auch Beiträge, die konfessionelle und theologische Positionen einer genaueren Betrachtung unterziehen. Nach einer katholizismuszentrierten Gesamtschau auf das kirchliche Verhältnis zum Rassenantisemitismus (*Clemens Thoma*) ist der Beitrag über den reformierten Theologen Wilhelm Fischer hervorzuheben, der schon im Titel („*Vom Unverständnis eines Wohlmeinenden*") auf die Beschränktheiten selbst jener verweist, die nicht in die Mitte des Stroms antisemitischer Auffassungen gerieten (*Ekkehard Stegemann*).

Der Band bietet wertvolle Einzelstudien und unterstreicht die vielfältigen Erscheinungs- und Artikulationsformen von Antisemitismus in der Schweiz im 19. und 20. Jh. Keiner der vier Abschnitte kann sein Themenfeld annähernd ausschöpfen. Auf den abschnittsleitenden Titel folgen stets nur partielle Ausführungen, die neue Fragen aufwerfen: Gab es einen spezifisch reformierten Antisemitismus analog zum gleich doppelt behandelten Schweizer „katholischen Antisemitismus"? (*Markus Ries, Urs Altermatt*). Gab es eine spezifische Verhandlungsform und Funktionalisierung von Antisemitismus entsprechend den Bedingungen des Schweizer politischen Systems und seiner Gesellschaft(en)? Die Beiträge bieten hierzu mancherlei Hinweise. Hervorgehoben sei der Beitrag zum Schächtverbot von 1893 und der Analyse der jahrelangen Kampagne in seinem Vorfeld. Er gewährt Einblicke in strukturbedingte regionale Unterschiede der Kampagne, sowohl hinsichtlich der Verläufe, als auch ihres Erfolgs (*Beatrix Mesmer*).

Auch sonst wird der Leser wenigstens fallweise mit der Bedeutung regionaler und lokaler Spezifika für Gestalt und Funktion von Antisemitismus in der Schweiz unter wechselnden Bedingungen vertraut gemacht. Besonders genannt seien die Studie zu den aargauischen „Judendörfern" Lengnau und Oberendingen sowie die Konflikte um die Gewährung des Ortbürgerrechts 1860-1862 (*Mattioli*). Mit Luzern (*Heidi Bossard-Borner*) und der Zentralschweiz (*Lang*) wird die Funktion von Judenfeindschaft in ausgeprägt konservativ-katholischen Landschaften ohne (nennenswerten) jüdischen Bevölkerungsanteil betrachtet, mit Baselbiet dagegen ein gemischtkonfessionelles stadt- und grenznahes Gebiet (*Leuenberger).*

Daß manches im lokalen Schweizer Kontext Entdeckte aus dem Studium von anderen europäischer Regionen her vertraut klingt, etwa die Erschei-

nung des bürgerlichen Unterhaltungsromans als die gepflegte Form der Judenhetze, darf an sich schon als Ergebnis gelten (*Albert M. Debrunner*): Die Schweiz und ihre kulturellen Ausdrucksformen erreichten auch mit ihrer Judenfeindschaft (leider) europäisches Format – gleichwohl gerade hier die Beschränkung der Analyse auf die deutschschweizerische Literatur unverständlich bleibt. Im Tessin und in Graubünden hat es anscheinend keinen Antisemitismus gegeben, und die Literaten am Genfer See wußten, was sich (nicht) gehört – oder? Immerhin werden die Einwirkungen deutscher und französischer Tendenzen und mancherlei Vernetzungen (und Verstrickungen: *Urs Aeschbacher*) in eigenen, sehr ertragreichen Fallstudien betrachtet (*Holger Böning, Alain Clavien, Jacques Picard*).

Im Vergleich zu diesem etwas disparaten, aber unvermeidbar unvollständigen Sammelband müßte sich ***Urs Altermatt*** mit seiner Studie zum katholischen Antisemitismus in der Schweiz einem überschaubaren Thema gegenübergesehen haben. Dem hat der Autor aber, wie schon die heterogenen Stichworte des langen Titels andeuten, eine Vielfalt des methodischen Zugriffs entgegengesetzt. Da folgen nicht nur kritische Kirchengeschichte und Sozial- oder Mentalitätsgeschichte, sondern auch volkskundliche Blicke auf Liturgie und Brauchtum sowie Begriffs- und Systemdiskussionen. Fast scheint es, als wolle das dicke Buch über die Katholiken in der kleinen Schweiz keine gegenwärtig aktuelle Fragestellung bis hin zum „schwierigen Umgang mit der Shoah" (I) auslassen und im Unterschied zu Olaf Blaschkes Makroblick auf den doppelbödigen „Katholischen Antisemitismus im deutschen Kaiserreich" (vgl. S. 210 f. i. d. H.) nun möglichst viele Perspektiven öffnen; nur wird keine davon erschöpfend behandelt.

Im Zentrum der Darstellung stehen die „langen Schatten des christlichen Antijudaismus" (III), die weitgehend an ihrer äußeren Erscheinung (Bräuche) nachgezeichnet werden, dann „das ambivalente Koordinatensystem des katholischen Antisemitismus" (IV) und die „Paradigmen im öffentlichen Diskurs" (V). Diese Abschnitte dienen der Konturierung des katholischen Antisemitismus in der Schweiz. Der Abschnitt „Stimmen zum Zeitgeschehen" (VI) schildert entsprechend die Reaktionen auf die Vorgänge in Deutschland und Europa 1933-1945, wobei die schweizerischen Positionierungen nach „Schlüsseljahren" (1933/1938/1942/1944) gegliedert und dann in ihrer Entwicklung insgesamt betrachtet werden.

Zweifellos bietet die Lektüre von Altermatts Studie eine Fülle von Einzelbeobachtungen, und manchen, wie den später als weitsichtigen Konzilsberichterstatter gerühmten Mario von Galli SJ, holen hier die Schatten ihrer

publizistischen Anfänge ein (236-242). Biographische Zugänge, wie Altermatt sie vorführt, unterstreichen, daß das Jahr 1945 für den Schweizer Antisemitismus keinen nachhaltigen Einschnitt bedeutete und bestätigen die bis 1960 reichende Perspektivenwahl in Mattiolis Sammelband. Insgesamt schöpft Altermatt aber nicht annähernd das Potential seines Thema aus, und sein theoretisches Gerüst bis hin zu den Schlußfolgerungen hinterläßt einen ausgesprochen ambivalenten Eindruck.

Was nicht recht deutlich wird, sind Spezifika des schweizerischen katholischen Antisemitismus. Als neben den üblichen antimodernistischen Implementen eigentlich helvetische Erscheinungen werden die ausgrenzende Idee vom „Schweizertum" und eine besondere, negative Aufmerksamkeit für den Zionismus ausgemacht (IV, 5-6) – nur mag solches wohl spezifisch schweizerisch, aber kaum eigentümlich katholisch gewesen sein. Erstaunlich wenig werden agrartypische Argumentationsmuster referiert, und wenn diese in der Schweiz keine Rolle spielten, so wäre ihr Fehlen eine eigene Diskussion wert gewesen. Überhaupt verwundert es, wie wenig zergliedert Altermatts katholische Schweiz wirkt, so als hätten sich die Katholiken im Aargau nicht von den Städtern in Luzern oder ihren Brüdern in der Basler, Zürcher und Berner Diaspora unterschieden.

Beide Bücher unterstreichen die Langlebigkeit traditioneller Stereotypen und ihre Kompatibilität mit Motiven aus dem Reservoir nicht-religiöser Diskriminierungsstrategien, darunter auch, aber eher als Randphänomen, rassische Argumentationsmuster. Das ergibt insgesamt kein Gesamtbild des Antisemitismus in der Schweiz, aber immerhin einen Überblick über dessen vielfältige Erscheinungsformen und die Desiderata der Forschung – letzteres nicht, weil die Schweiz eine besonders antisemitische Geschichte aufwiese, sondern weil die sprachlich-kulturell, sozial und konfessionell so auffällig ausdifferenzierte Eidgenossenschaft ertragreiche Perspektiven zu seiner Untersuchung bietet.

Keiner der beiden Bände bietet ein abschließendes Bild: Mattioli zweifellos mehr Facetten, aber eben auch den Eindruck von verbliebenen Lücken im nicht-bürgerlichen und nicht-konfessionellen Spektrum. Beide lassen erkennen, daß Judenfeindschaft in der Schweiz in situativen und lokalen Zusammenhängen stets verfügbar war und fast selbstverständlich eingesetzt wurde, aber zu keinem Zeitpunkt eine den französischen oder deutschen Entwicklungen vergleichbare Bewegung begründeten. Judenfeindschaft spielte – soviel ist erkennbar – in der Schweiz keine eigenständige Rolle, sondern blieb stets eine Funktion der notorischen Selbstbezogenheit und

Fremdenangst, auch vor den übermächtigen und deshalb nur bedingt zum Vorbild taugenden Nachbarn im Westen und Norden. Beide Autoren scheuen allerdings in ihren innerschweizerischen Erkundungen den Weg über die hohen Berge, und selbst niedrigere Übergänge werden nur widerwillig beschritten. Dabei läßt etwa die Darstellung der Diskurse 1933-1945 bei Altermatt (VI) bemerkenswerte Differenzen zwischen den meist ungebremst judenfeindlichen deutsch-schweizerischen und manchen moderaten bis kritischen franko-schweizerischen Stellungnahmen erkennen, die als Ausdruck unterschiedlicher theologischer und politisch-publizistischer Kulturen in hierüber zu unterschiedenen schweizerischen Katholizismen sein können. Johannes Heil, Berlin

Jakob J. Petuchowski, **Das große Buch der rabbinischen Weisheit**. Geschichten der Meister. Herausgegeben von Elizabeth Petuchowski. Herder, Freiburg 2001. 221 Seiten.

Jakob J. Petuchowski (1925-1991), Professor am Hebrew Union College und mehrfach mit dem Ehrendoktorat ausgezeichnet, war ein großer Gelehrter und Meister der rabbinischen Literatur. Er ist einer der wichtigen Vertreter des gelehrten deutschen Judentums des 20. Jahrhunderts. Petuchowski hat sich zeitlebens mit rabbinischer Literatur, jüdischer Identität und Theologie beschäftigt und sich für den Dialog mit Christen und Christinnen engagiert. Viele Früchte dieser Arbeit hat er für ein breites Publikum in verständlicher Sprache publiziert. Darunter sind mehrere Anthologien, die die Gedankenwelt der Rabbinen auch einem Publikum näherbringen, das mit dem Judentum wenig bewandert ist. Seit Petuchowskis Tod, aber auch schon zuvor, hat sich seine Frau Elizabeth Petuchowski die Herausgabe weiterer Bücher aus dem reichen Lebenswerk ihres Ehemannes zur Aufgabe gemacht. Der vorliegende Band ist ein weiteres Glied dieser Kette. Er enthält eine Zusammenstellung der Texte aus den unterdessen vergriffenen Bänden „Es lehrten unsere Meister“ und „Ferner lehrten unsere Meister“, neben Ergänzungen aus einigen anderen Büchern (25).
Der vorliegende Band ist nach Inhaltsverzeichnis (5-11) und ausführlichem Vorwort mit Erläuterungen zu jeder Rubrik und einigen allgemeinen Hinweisen zur rabbinischen Literatur und Terminologie (11-25) in 16 verschiedene Themenbereiche unterteilt (27-219), u. a.: Gott, Existentielles, Universalismus und Pluralismus, Nichtjuden, Auserwählung, Leben in der Welt,

Lohn, Güte und Gnade, ausgefallene Fragen, Wunderliches, kluge Frauen, Familiensachen, Wortspiele und Weisheitliches. Die einzelnen Erzählungen sind übersichtlich dargestellt und, falls nötig, mit einer kurzen Erklärung versehen. Sehr begrüßenswert ist die beigefügte Quellenangabe und gegebenenfalls Angabe der Edition, auch Hinweise auf neutestamentliche Parallelen und eine ausgewählte Bibliographie (20 f.) fehlen nicht.

Da alle gebotenen Erzählungen für sich sprechen, wäre es schade, sie hier zu zerreden. Als Kostprobe sei auf die Rubrik der klugen Frauen verwiesen (177-184). Die Frage um die Stellung und Wertschätzung der Frau im traditionellen Judentum gibt immer wieder Anlaß zu heftigen Kontroversen. Die herausgegriffenen Episoden, deren es in der rabbinischen Literatur noch viele andere gibt, zeigen anschaulich, daß die Rabbinen keine Angst vor Widersprüchen hatten. Mit andern Worten, talmudische Spitzfindigkeit läßt man gelegentlich auch aus dem Munde einer Frau gelten. Dabei werden die ausgeklügelten philologischen Kniffe nicht etwa nur den Frauen oder Töchtern der Rabbinen überlassen, nein, auch römische Frauen glänzen gelegentlich mit brillanten Lösungen. Da muß sich Rabbi Meir von Beruria, seiner Angetrauten, harsch über den Mund fahren lassen, als er mit Ps 104,35 im Hinterkopf für die Vernichtung seiner Feinde betet. Philologisch bewandert bringt sie ihn dazu, statt dessen für die Buße seiner Feinde zu beten (182). Kaiser Hadrian – unter den Juden verhaßt, da sie unter ihm viel zu leiden hatten –, ließ sich einst von drei Philosophen beraten, wie er zum Gott gemacht werden könnte. Begriffsstutzig (wie nur ein römischer Goi sein kann!) versteht der Kaiser die Hinweise seiner Philosophen nicht, bis ihn schließlich seine Frau mit Koh 8,8 in den Senkel stellt: Ein Mensch kann nicht Gott sein! (184). Ein anderer römischen Kaiser warf Rabbi Gamaliel vor, der jüdische Gott sei ein Dieb, weil er Adam eine Rippe entnahm. Diese Frage scheint so banal, daß sie der berühmte Rabbi sogar der Tochter des Kaisers überläßt, die mit einem geschickten Vergleich Eva als wertvolles Geschenk darstellt (181). Als seelsorgerlich nicht unerfahren erwies sich auch die Frau von Rabbi Meir (s. o.), die ihren Mann sehr vorsichtig mit dem Gleichnis von einem aufbewahrten Schatz auf den Tod seiner beiden Söhne vorbereitete (179).

Die vorliegenden Geschichten der rabbinischen Meister sind immer wieder lesenswert, da sie aus ihrem historischen Kontext heraus auf zeitungebundene Wahrheiten hinweisen.

Olivia Franz-Klauser, Zürich

50 Jahre Woche der Brüderlichkeit

Die Woche der Brüderlichkeit wird seit 1952 jährlich in allen Teilen Deutschlands von den Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit ausgerichtet. Seit 1968 wird im Rahmen der Zentralen Eröffnungsveranstaltung der Woche der Brüderlichkeit durch den Koordinierungsrat der Gesellschaften die Buber-Rosenzweig-Medaille verliehen.

Die Preisträger der Buber-Rosenzweig-Medaille 2002:
v. l. n. r.:
Prof. em. Dr. Johann Baptist Metz,
Dr. h. c. Edna Brocke,
Prof. em. Dr. Rolf Rendtorff.
Foto: Jörg Donecker.

Bundesweit sind z. Z. 79 Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit verzeichnet. Die Idee christlich-jüdischer Zusammenarbeit ist amerikanischen Ursprungs (National Conference of Christians and Jews & World Brotherhood [kurz: WB]). Ausgangspunkt waren eine Konferenz in Straßburg (1950) und die Hattenheimer „Konferenz internationaler Persönlichkeiten des religiösen Lebens" vom 3.-6. Juli 1951, an der jüdische, katholische und protestantische Theologen und religiös aktive Laien (privat) teilnahmen. Der Freiburger Rundbrief war durch Prof. Karl Thieme vertreten, der zugleich als „Berater in religiösen Angelegenheiten beim Deutschen Koordinierungsrat der Christen und Juden" berufen worden war. Allerdings betonten damals die amerikanischen Initiatoren, „daß sich die Arbeit nicht auf die Freundschaft zwischen Christen und Juden beschränken könne, da in vielen Ländern auch noch andere starke und gefährliche Gruppenspannungen bestünden, deren Überwindung in die Aufgabe der WB einbezogen werden müssen". Gertrud Luckner und Karl Thieme, die sich bereits seit 1948 mit der Erstveröffentlichung des Freiburger Rundbriefs dem Dialog zwischen Christen und Juden widmeten, distanzierten

sich wegen der „politischen Tendenz" von der Mitarbeit an der WB mit der Begründung, daß die Arbeit „nur durch ihre eindeutig religiös bestimmte Grundlegung wirksam sein kann und deren Kernproblem das christlich-jüdische Verhältnis bleibt" (FrRu IV[1952]Nr. 16, 26-27).

In der Präambel von 1994 wurde die Zielsetzung der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit neu formuliert:

„Die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit sind in der Bundesrepublik Deutschland nach der Befreiung vom nationalsozialistischen Unrechtsstaat entstanden. Sie wissen von der historischen Schuld und stellen sich der bleibenden Verantwortung angesichts der in Deutschland und Europa von Deutschen und in deutschem Namen betriebenen Vernichtung jüdischen Lebens.

Begründet in der biblischen Tradition, folgen sie der Überzeugung, daß im politischen und religiösen Leben eine Orientierung nötig ist, die Ernst macht mit der Verwirklichung der Rechte aller Menschen auf Leben und Freiheit ohne Unterschied des Glaubens, der Herkunft oder des Geschlechts.

Die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit setzen sich ein für

- Verständigung und Zusammenarbeit zwischen Christen und Juden bei gegenseitiger Achtung aller Unterschiede;
- Erinnerung an die Ursprünge und Zusammenhänge von Judentum und Christentum;
- Selbstbesinnung in den christlichen Kirchen hinsichtlich der in ihnen theologisch begründeten und geschichtlich verbreiteten Judenverachtung und Judenfeindschaft;
- Bewahrung der noch erhaltenen vielfältigen Zeugnisse jüdischer Geschichte;
- Entfaltung freien, ungehinderten jüdischen Lebens in Deutschland;
- Achtung der Eigenständigkeit ethnischer Minderheiten;
- Solidarität mit dem Staat Israel als jüdischer Heimstätte.

Sie wenden sich deshalb entschieden gegen

- alle Formen der Judenfeindschaft: religiösen Antijudaismus, rassistischen und politischen Antisemitismus sowie Antizionismus;
- Rechtsextremismus und seine Menschenverachtung;
- Diskriminierung von Einzelnen und Gruppen aus religiösen, weltanschaulichen, politischen, sozialen und ethnischen Gründen;
- Intoleranz und Fanatismus."

Stellungnahme des Präsidiums des Deutschen Koordinierungsrates zum Nahostkonflikt

„Angesichts des sich täglich verschärfenden Konflikts im Nahen Osten wenden wir uns an die allgemeine Öffentlichkeit sowie an die politisch und gesellschaftlich Verantwortlichen unseres Landes: unsere Solidarität gilt dem Staat Israel als jüdischer Heimstätte; gleichzeitig haben wir Verständnis für den Anspruch des palästinensischen Volkes auf einen eigenen Staat. Die jeden Tag zu uns gelangenden Bilder und Berichte über Selbstmordattentate palästinensischer Terroristen und die extensiven militärischen Gegenmaßnahmen der israelischen Regierung lösen unter uns Betroffenheit und Empörung aus. Die politische Perspektivlosigkeit beiderseits macht uns ratlos, ja fast sprachlos, dennoch dürfen wir nicht schweigen.

Wir verurteilen die palästinensischen Terroranschläge gegen Kinder, Frauen und Männer aufs schärfste. Die hier gelegten blutigen Spuren verhindern jeden Ansatz einer Verständigung. Sie sind keine Grundlage für ein gerechtes, friedensbereites Staatswesen. Sie verfolgen offenkundig das Ziel, jüdisches Leben um jeden Preis auszulöschen, und stellen letztlich das Existenzrecht Israels grundsätzlich in Frage. Die von Israel ausgehenden Gegenmaßnahmen verstehen wir als Mittel der Abwehr und des Selbstschutzes. Soweit dabei Menschenrechte der palästinensischen Zivilbevölkerung verletzt werden, verurteilen wir auch diese gleichermaßen und rufen Israel auf, sich an seinen erklärten moralischen Werten zu orientieren.

Unsere Sorge und unser Mitgefühl gelten den Opfern unter der zivilen Bevölkerung und dem Bestand einer zivilen Gesinnung auf beiden Seiten. Wir fordern alle diejenigen auf, die in irgendeiner Weise Einfluß geltend machen können, ihre Möglichkeiten zur Beilegung des Konflikts zu nutzen.

An dieser Stelle sind vor allem auch die Presse- und Bildmedien gefragt. Wir stellen fest, daß die Berichterstattung in Bild und Wort an vielen Stellen einseitig erfolgt: Die israelische Seite wird in erster Linie als brutaler Täter dargestellt, die palästinensische überwiegend als bloßes Opfer. Auf diese Weise macht sich unter der Hand, z. T. aber wohl auch bewußt geschürt, antiisraelische Stimmung breit. Daß diese Stimmung von antisemitischen Kreisen instrumentalisiert werden kann und wird, liegt auch auf der Hand. Unsere Befürchtung ist, daß dieser Konflikt sich auch gesteigert gegen die jüdische Gemeinschaft in Deutschland auswirkt.

Die Lage im Nahen Osten können wir wenig beeinflussen, aber hier in unserem Land ist es an uns, sich an die Seite der jüdischen Gemeinschaft zu

stellen, dem als Antizionismus getarnten Antisemitismus entgegenzutreten, pauschalierende Verurteilungen Israels zurückzuweisen und einseitigen Schuldzuweisungen zu begegnen sowie für eine friedfertige Lösung des Konflikts zu werben."

Ephraim Kishon – „Der unbequeme Immigrant"

Ferenc Hoffmann, geboren 1924 in Budapest, ist unbekannt; aber Ephraim Kishon, der größte Satiriker Israels, ist weltweit bekannt. Mit über 50 Büchern in 37 Sprachen, darunter sogar Chinesisch, ist er seit den sechziger Jahren ein bissiger, aber liebevoller und farbenfroher Schilderer des Alltagslebens in Israel. Seine Filme „Sallach Shabati, oder Wie kaufe ich eine Frau" (mit Chaim Topol) und „Der Blaumilchkanal", eine Satire auf die aschkenasische Bürokratie, waren in den siebziger Jahren auch in Deutschland sehr beliebt. Am 17. April 2002 hat er nun endlich mit 16 weiteren Preisträgern den begehrten *Israelpreis* erhalten. Dazu sein freundlich-bissiger Kommentar beim Empfang bei Staatspräsident Mosche Kazav: „Ich bekomme den Preis, obwohl ich pro-Israel eingestellt bin." Mit seinen Essays und Serien in den israelischen Tageszeitungen, mit seinen Bühnenstücken und Musicals hatte er zwar Erfolg im eigenen Lande, aber die Geschichten reizen in Israel kaum so sehr zum Lachen, weil man sie täglich allzu hautnah erlebt.

Hoffmann/Kishon hat ein bewegtes Leben hinter sich. 1944 wurde er in Ungarn zum „Arbeitsdienst" in einer kleinen slowakischen Stadt eingezogen – mit Endstation KZ Sobibor. Schachspielen rettete ihm das Leben, weil der Lagerkommandant schachsüchtig war und ihn darum in der Schreibstube haben wollte. Da er sich ohne gelbe Binde bewegen durfte, gelang es ihm, sich und zwei Freunde, als slowakische Arbeiter verkleidet, aus dem Lager zu schmuggeln. Im Zug saßen sie ausgerechnet zwei Mitarbeitern aus der Schreibstube gegenüber, die sie aber nicht anzeigten! Zurück in Budapest, in der Hausruine eines Nachbarn namens Josef Gabrowitz, der Hoffmanns Familie versteckt hatte, „weil er einfach nicht wollte, daß man ihm seine Nachbarn wegnahm und umbrachte wie Wanzen", lebte er von Tomatensaft und schrieb, bis die Russen kamen.

1949 kam Hoffmann/Kishon „ohne zionistische Begeisterung" nach Israel. Im Auffanglager Shaar HaAliya sammelte er Erfahrungen für seine Bücher und wurde schließlich WC-Mann im ungarischen Kibbuz Kfar Choresch.

Diese Tätigkeit ließ ihm viel Zeit, Hebräisch zu lernen. Danach arbeitete er 32 Jahre für die Zeitung *Maariv* und für die *Jerusalem Post*. 1967 passierten zwei Dinge: „Israel gewann den Krieg und Kishon wurde reich." Zahlreiche Filmpreise folgten, u. a. der *Golden Globe* und *Oscars*. 1993 erhielt er den *Israel Academy Award for Life Achievement*, 1998 den *Bialik Literaturpreis* und Ehrendoktorate von den Universitäten Tel Aviv (1990) und Ben Gurion in Beer Sheva (2001).
Seit dem Tod seiner Frau, „der besten Ehefrau von allen", hat Kishon sich aus der Öffentlichkeit zurückgezogen. „Das Leben hat mich mit Glück verwöhnt. Wie hätte ich sonst den Nazis fünfmal entkommen [...] und dann Hebräisch so gut lernen können [...] Ich denke, daß mein Humor sich so gut übersetzen läßt, weil ich nicht in meiner Muttersprache schreibe. Wenn man in seiner eigenen Sprache schreibt, dann sind da Nuancen, sehr subtile Modulationen, die einfach nicht ‚rüberkommen'. Beim Schreiben auf Hebräisch vermeide ich das!"

Rolf-Christian Goethert

Fragen eines jüdischen Mädchens an das Neue Testament

Die Episode liegt achtunddreißig Jahre zurück. Sie hätte wohl weiter in mir geschlummert, wenn mich nicht katholische Religionslehrer zu ihrer Niederschrift gedrängt hätten. Meine damals dreizehnjährige Tochter Orna überraschte mich eines Tages, daß sie vor ihrer Klasse über das Christentum referieren wolle, und bat mich um Lektüre. Die wenigen Seiten über Jesus und die Anfänge des Christentums im Schulbuch für Geschichte waren ihr zu dürftig. Ich gab ihr das Matthäusevangelium zu lesen. Nach einem Monat sagte sie mir, sie hätte alles gelesen, aber nichts verstanden. „Was verstehst du nicht?" „Ich habe drei Fragen", war die prompte Antwort. „*Erste Frage*: Jesus tritt als Reformator auf. Er stürzt beispielsweise die Tische der Geldwechsler im Vorhof des Tempels um. Andererseits sagt Jesus, daß sein Reich nicht von dieser Welt sei. Das ist doch ein Widerspruch. Entweder glaubt Jesus, daß der Mensch im Grunde gut sei und trägt seinen Teil dazu bei, oder er verzweifelt an ihm. *Zweite Frage*: Jesus sagt: ‚Die Alten sagen euch so und so – ich aber sage euch so und so.' Und er sagt, was Hillel und Schammai und ihre Schüler vor ihm gelehrt haben. Er sagt es vielleicht schöner, doch er sagt nichts Neues. Wie verträgt sich das mit der Wahrheit?

Dritte Frage: In der Bergpredigt mag Jesus über Hillel und Schammai hinausgehen. Doch die Befolgung seiner Forderungen kann nur ein Mönch oder eine Nonne erfüllen. Diese leben jedoch am Rande der menschlichen Gesellschaft. Ein guter Familienvater, ein treuer Sohn, kann seine Pflicht nur dann erfüllen, wenn er mit beiden Füßen auf der Erde steht. Dann kann er jedoch den Forderungen der Bergpredigt nicht nachkommen, das heißt, er wird in seinen eigenen Augen immer unvollkommen, ein Sünder, sein. Wo bleibt dann aber die frohe Botschaft des Christentums?"
Ich erzählte Orna über die Messiaserwartungen der Makkabäerkriege, über den endzeitlichen Kampf des Führers des Lichtes über die Mächte der Finsternis und über den Isis-Kult. Orna hielt dann in ihrer Klasse einen einstündigen Vortrag über das Christentum. Heute ist sie Klavierlehrerin und Musikkritikerin.

Herbert Rosenkranz

Ad multos annos

Helga Croner: Publizistin des jüdisch-christlichen Dialogs

Helga Croner wurde am 8. Mai 1914 in Berlin in der jüdischen Familie Brode geboren. Um den antijüdischen Gewalttaten der Nazis zu entfliehen, wanderte sie 1937 nach England aus. Dort heiratete sie im Jahr darauf *Ulrich Horst Eduard Croner*, einen jüdischen Flüchtling, dessen Eltern kurz danach dem Holocaust zum Opfer fielen. Ab 1948 arbeitete sie sowohl in New York als auch in London. Unter dem Einfluß von Prälat *Johannes Oesterreicher* und ihres Cousins, des Benediktinerpaters *Paulus Gordan* (vgl. FrRu 6[1999]145 f.), konvertierte Helga Croner 1962 zum katholischen Glauben. Nach dem Tod ihres Mannes (1968) wurde sie leitende Direktorin der *Croner Publications Ltd.* Während des II. Vatikanischen Konzils (1962-1965) hielt sie sich längere Zeiten in Rom als Konzilsbeobachterin auf. Da wurde es ihr immer klarer, daß sie etwas tun müßte, um jüdisch-christliche Verständigung und Versöhnung zu fördern. Sie erkannte, daß der Antisemitismus sowohl eine Gefahr für das jüdische Volk ist als auch die christliche Identität in Verruf bringt.

Seither widmet sie sich unermüdlich der Veröffentlichung jüdisch-christlicher Werke, um im Geiste der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils Nostra aetate Nr. 4 christliche Kreise zu neuem Denken und Tun anzuspornen. Zusammen mit den Verantwortlichen der Paulist Press (Kevin A. Lynch, Lawrence Boadt) und mit Rabbiner Leon Klenicki gründete sie 1978 die Stiftung *Stimulus Books*. In der Reihe *Studies in Judaism and Christianity* sind inzwischen 24 Bände erschienen. Helga Croner übersetzt und korrigiert selbst alle Bände und trägt weitgehend die Kosten der Veröffentlichungen. Es ist ihr gelungen, viele christliche und jüdische Autoren zur Mitarbeit zu gewinnen. 1977 gab sie die Vatikanischen Konzilsdokumente über *Die christliche Haltung zu den Juden* sowie verwandte Erklärungen der US-Bischofskonferenz und europäischer katholischer und evangelischer Kirchengemeinschaften heraus. 1983 ergänzte sie dieses Werk durch eine Sammlung kirchlicher Dokumente, die zwischen 1975-1983 von christlichen Konfessionen herausgegeben worden waren. Mit großer Kompetenz übersetzte sie verschiedene Werke vom Deutschen ins Englische, u. a. mein Buch *Christliche Theologie des Judentums (A Christian Theology of Judaism*, 1980). Einige der von ihr publizierten Titel: *A Dictionary of the Jewish-Christian Dialogue* (1984); *Christian Mission – Jewish Mission* (1982); *Jewish Perspectives on Covenant, Mission, Witness* (1979); *Spirituality and Prayer, Jewish and Christian Understandings* (1983); *Parable and Story in Judaism and Christianity* (1989); *Jesus and the Metaphors of God* (1993); *Catholics, Jews and the State of Israel* (1993); *Judaism as a Source of Christian Self-Understanding* (2000).
Frau Croner ist auch eine aufmerksame Leserin des Freiburger Rundbriefs. Anläßlich ihres 88. Geburtstags am 8. Mai 2002 danken wir ihr für ihren Einsatz im Dienste jüdisch-christlicher Klarstellungen. Clemens Thoma

In memoriam

Bargil Pixner (1921-2002)

Pater Bargil Pixner wurde am 23. März 1921 in Untermais bei Meran geboren. 1940 begann er mit dem Theologiestudium in Brixen. Ein Jahr später trat er bei den Josefsmissionaren von Mill Hill (London) ein. 1944 wurde er wegen Verweigerung des Eides auf Hitler an die Ostfront strafversetzt. Im

Mai 1945 gelang ihm die Flucht von Schlesien zurück nach Südtirol. 1946 erhielt er in Brixen die Priesterweihe. Nach dem Krieg führte ihn seine Arbeit in ein Aussätzigendorf auf den Philippinen, später nach Norditalien, nach Amerika und wieder zurück nach Rom. Im Mai 1969 kam er nach Israel und war mitbeteiligt an der Gründung des Friedensdorfes *„Neve Shalom"*. 1972 schloß er sich den Benediktinern von Hagia Maria Sion (Dormitioabtei) in Jerusalem an.

Wenn man mit Pixner um den Zionsberg ging, gewann man den Eindruck, er kenne jeden Meter dieser Gegend: archäologisch, topographisch, exegetisch, geschichtlich und theologisch. Seine Kenntnisse wurden besonders von zwei Seiten her gespeist: von seinen Ausgrabungen und von seiner Kenntnis biblischer, frühchristlicher und frührabbinischer Traditionen. In den 70er Jahren des 20. Jh. hat Pixner zusammen mit einer multinationalen Forschergruppe Teile des Essenerviertels am Berg Zion freigelegt. Außerdem hat er sich intensiv mit israelischen Qumranforschern (z. B. Yigael Yadin) und den Erforschern der Uranfänge und der Urmentalität der christlichen Erstgemeinden aus dem Judentum (z. B. mit David Flusser, Schmuel Safrai) auseinandergesetzt. Pixner gewann aus dem Schrifttum der Essener und aus den archäologischen Funden neue Einsichten. Aus den Kalenderstreitigkeiten der Qumran-Essener, der Pharisäer, Rabbinen und frühen Kirchenväter versuchte er, historisch-exakte Daten für das öffentliche Wirken und für die Todeszeit Jesu zu rekonstruieren. Im allgemeinen stimmen ihm die Bibelwissenschaftler zu. Wichtig für die Erforschung des Beginns des Christentums in Jerusalem war für Bargil Pixner auch die Gestalt des Jakobus, der – so Pixner – als erster Bischof von Jerusalem schon in der Zeit Jesu mit der essenischen Gruppe auf dem Berg Zion in Verbindung gestanden haben soll. Laut Pixner waren die Jerusalemer Essener „weniger extrem als die Essener von Qumran". Sie glaubten jedenfalls „nicht so stark an die Prädestination wie die Qumraner". Pixner vermutete auch, daß verschiedene Qumran-essenische Bücher in Jerusalem verfaßt worden sind.

Bargil Pixner war ein origineller, geschickt schlußfolgernder Denker. Bekannt wurde er vor allem auch durch drei Bücher: *Wege des Messias und Stätten der Urkirche. Jesus und das Judenchristentum im Lichte archäologischer Erkenntnisse*, Gießen 1991; *Mit Jesus durch Galiläa nach dem Fünften Evangelium*, Rosch Pina 1994; *Mit Jesus in Jerusalem*, Rosch Pina 1996. Er war aber auch ein Mann der Jerusalemer Ökumene und ein aufrichtiger Partner des jüdisch-christlichen Dialogs.

Clemens Thoma

Notizen

Der Gesprächskreis „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) hat – zum erstenmal in Zusammenarbeit von Juden und Christen – eine **Broschüre über Auschwitz** herausgegeben (Kath. Bibelwerk Stuttgart). Intendiert ist das Buch vor allem als Begleitband für Auschwitzbesucher, aber auch als Arbeitsbuch in Schule und Gemeinde.

Auf Initiative des ehemaligen Nationalrates François Loeb lancierte der Vorstand der Gesellschaft Schweiz-Israel, Sektion Bern, unter dem Namen „Pax Mamma" einen **Tisch der Mütter**. Es sei endlich Zeit, daß die Mütter das Heft in die Hand nehmen und weiteres Blutvergießen in Israel und Palästina verhindert werde. Als Vorlage diente das Beispiel von Müttern in Rußland, Argentinien und im Kosovo, die für eine friedliche Zukunft gekämpft haben. Zur Mitarbeit aufgerufen wurden alle dem Frieden und den Menschenrechten verpflichteten Organisationen sowie Frauenorganisationen und Kirchengemeinden. „*Zünden wir gemeinsam in dunkler Sturmesnacht Kerzen an – eine wird brennen bleiben und andere zum Hoffnungslicht-Entzünden ermuntern!*"

In Polen haben der Polnische Rat für Christen und Juden sowie der Rat von Katholiken und Muslimen einen gemeinsamen **„Aufruf zur Mitverantwortung"** für das Heilige Land veröffentlicht (11. April 2002). Im Vorwort heißt es: „Wir – polnische Christen, Juden und Muslime, die am interreligiösen Dialog teilnehmen – sind von den Entwicklungen des Konfliktes im Heiligen Land erschüttert. Uns schmerzt das Leid von jedem Attentatsopfer, von jedem Opfer militärischer Aktionen, von jedem Juden und Palästinenser, Christen und Moslem, der in Angst und Ungewißheit der Zukunft lebt." Mit Bezug auf den in der Erklärung von Alexandria festgelegten Gewaltverzicht schließt die polnische Erklärung: „Wir unterstützen diesen Aufruf als [...] Bewohner eines Landes, in dem sich Auschwitz befindet, ein Ort, der zeigt, zu welch Bösem wir Menschen fähig sind, ein Ort, der schreit: ‚Laßt den Haß nicht wachsen!'"

In Zusammenhang mit den zahlreichen pro-palästinensischen Demonstrationen in Deutschland veröffentlichten Vertreter der in Deutschland lebenden Palästinenser einen **„Aufruf an unsere jüdischen Mitbürger"**. Darin wird betont, daß sie den Kampf in Palästina unterstützen, der Kampf aber nicht gegen die in Deutschland lebenden Juden gerichtet sei. „Setzen Sie unsere Solidarität mit unserem Volk nicht gleich mit Antisemitismus und einem Angriff gegen Juden in Deutschland. Wir, die in Deutschland lebenden Palästinenser, wissen sehr wohl um das unaussprechliche, beispiellose Leid der Juden in der

deutschen Geschichte. Wir kämpfen auch gegen den Antisemitismus. Auch wir sind Semiten. Wir sind gegen Angriffe auf religiöse Einrichtungen wie z. B. religiöse Einrichtungen in Frankreich. Wir werden unserseits alles unternehmen, daß es nicht zu solch schändlichen Vorfällen in Deutschland kommt."

Zu den zahlreichen **humanitären Hilfseinsätzen**, von denen die Öffentlichkeit keine Notiz nimmt, zählt die Ermöglichung der **Knochenmarkstransplantation im Hadassah-Krankenhaus in Jerusalem** an dem siebenjährigen Palästinenser Mahmoud Atya aus Ramallah. Nachdem weder der Vater noch die Mutter als Spender in Frage kamen, arrangierte Yael Bossem-Levy, Sprecherin der Hadassah Medical Organization, zusammen mit der israelischen Armee den Transport des 13jährigen Bruders Omar in das israelische Krankenhaus.

Der **„German Jewish History Award 2002"** wurde am 27. Januar 2002, dem Gedenktag für die Opfer des Nationalsozialismus, im Berliner Abgeordnetenhaus an sechs Personen verliehen, die „in ihren Lebenskreisen die Erinnerung an die jüdischen Menschen wach halten". Sie alle haben „wichtige und bewegende Beiträge dazu geleistet, jüdische Geschichte und Geschicke dem drohenden Vergessen zu entreißen". Einer der Preisträger, *Günter Boll* aus Neuenburg, war im Elsaß rein zufällig Zeuge, als wertvolle rituelle Gebrauchsgegenstände „entsorgt" werden sollten. Seither hat er sich intensiv mit der Geschichte jüdischen Lebens am Oberrhein befaßt mit dem Ziel, daß die jüdisch-christliche Vergangenheit als eine gemeinsame von Christen und Juden verstanden wird. Die weiteren Preisträger sind: *Olaf Dietzel*, Vacha; *Monica Kingreen*, Windecken; *Josef Motschmann*, Staffelstein; *Heinrich Schreiner*, Mainz; *Gisela Bunge*, Gardelegen.

Am 30. Januar 2002 wurden – nach sechs Jahren Verhandlungen – in Wilna, Litauen, an Rabbiner Michael Melchior und den Oberrabbiner Israel Lau aus Jerusalem unter anderem **31 vollständige Torarollen und 70 Teilrollen zurückerstattet**. Insgesamt wurden 309 Teilstücke überreicht, die die Nationalsozialisten konfisziert hatten. Die Bestände waren seit 50 Jahren in der St. Georg Kirche gelagert. Manche der Rollen sind über zweihundert Jahre alt. Die Rückgabe wurde erst durch ein Gesetz (2001) ermöglicht, das die Torarollen von weiteren geraubten jüdischen Wertgegenständen trennt.

In der dreiteiligen **Sendereihe „Raubzug gegen die Juden"** berichtet das Hessische Fernsehen über die systematische Ausplünderung der Juden in Hessen. Ermöglicht wurde die Dokumentation durch die Öffnung der Finanzakten der Wirtschaft. Die Autoren, *Henning Burk* und *Dietrich Wagner*, zeigen das perfide Zusammenspiel zwischen den offiziellen Stellen und der Bevölkerung während der NS-Zeit. Allein aus Frankfurt

sind 10000 Versteigerungsprotokolle erhalten. Gezeigt wird die Serie anläßlich der Ausstellung „Legalisierter Raub – Der Fiskus und die Ausplünderung der Juden in Hessen 1933-1945" des Fritz Bauer Instituts und des Hessischen Rundfunks im Frankfurter Funkhaus (28. Mai bis 28. Juni 2002).

Im Zentrum von Würzburg wurde am 25. April 2002 eine **Gedenktafel in Erinnerung an den israelischen Lyriker Jehuda Amichai** (1924-2000) enthüllt (vgl. FrRu 8[2002]76 f.). An der Stelle seines Geburtshauses befindet sich jetzt das Städtische Amtsgebäude (Augustinerstraße 9). 1981 ehrte ihn seine Geburtsstadt mit dem Kulturpreis der Stadt Würzburg. Die Gedenktafel geht auf eine von der Stadt Würzburg unterstützte Initiative der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Würzburg und Unterfranken e. V. zurück. Die rund 400 Mitglieder der Gesellschaft gehören auch zu den maßgeblichen Förderern von *Shalom Europa*, dem Neuen Jüdischen Gemeinde- und Kulturzentrum in Würzburg (vgl. FrRu 8[2001]194-197).
Amichai wurde der weltweit bekannteste Lyriker Israels. Mit der prägenden Kraft seiner Sprache hat er einen bedeutenden Beitrag zum Selbstverständnis der neuen hebräischen Nationalliteratur geleistet. Aber auch die Erinnerung an Würzburg ist in seinem Werk immer wieder angeklungen.

Überlebende erzählen **das Schicksal der Juden der Tschechoslowakei** in einer Reihe weiterer Veröffentlichungen im Hartung-Gorre Verlag Konstanz: Harold Saunders, *Zeugnis geben*, Jüdische Schicksale in der Slowakei 1938-1945; Peter Erben, *Auf eigenen Spuren*, Jüdische Schicksale aus der Tschechoslowakei; Helena Srubar, *Eine schreckliche Zeit*, Tschechisch-jüdische Überlebensgeschichten 1939-1945; Rachel Bernheim-Friedmann, *Ohrringe im Keller*, Von Transkarpatien durch Auschwitz-Birkenau nach Israel.

Leser-Echo

Prof. Dr. Lothar Ruppert, Fulda, Autor des Beitrags „Das jüdische Volk und seine Heiligen Schriften in der christlichen Bibel" (FrRu 8[2002]19-29), bittet um folgenden Hinweis:

Während der Drucklegung des genannten Beitrags ist der Vf. im Zuge der turnusmäßigen Erneuerung der Päpstlichen Bibelkommission aus dieser Kommission ausgeschieden. An seiner Stelle wurde auf Vorschlag der Deutschen Bischofskonferenz Prof. Dr. Christoph Dohmen, Alttestamentler an der Theologischen Fakultät der Universität Regensburg, in die Kommission berufen. Gleichfalls ausgeschieden ist der bisherige wissenschaftliche Sekretär, P. Albert Vanhoye, SJ, der in dem neuberufenen Neutestamentler P. Klemens Stock, SJ, gleichfalls Päpstliches Bibelinstitut Rom, einen Nachfolger gefunden hat. Damit bekleidet nach den bisherigen

drei frankophonen wissenschaftlichen Sekretären erstmals ein Deutscher dieses verantwortungsvolle Amt.

Karl-Heinz Minz, Düsseldorf, bringt zu dem gleichen Beitrag eine Ergänzung ein:

Vielen Dank für das neue Heft des Freiburger Rundbriefs. Wie immer: gute Impulse und wegweisende Perspektiven. Zu S. 95 ist jedoch eine Ergänzung erforderlich. Der in Anm. 1 genannte Neutestamentler Helmut Merklein hat Israel immer wieder als „Unheilskollektiv" abqualifiziert.

Franz Kühnel, Waltrop, kommentiert den Beitrag „Die Juden – unsere älteren Geschwister im Bunde Gottes" (FrRu 9[2002]95-105):

Den Beitrag habe ich mit großer Freude und mit Interesse gelesen. Die Bezeichnung der Juden als unsere „älteren Brüder" hat mich sehr beeindruckt und ein tiefes Gefühl der Verbundenheit mit ihnen ausgelöst. Die inhaltlichen Aussagen des Artikels lassen mich das Verhältnis von Juden und Christen in einem neuen Licht sehen. In diesem Sinne erfüllt auch Ihre Zeitschrift das gesetzte Ziel, ein Medium christlich-jüdischer Begegnung zu sein, und ich freue mich, sie schon seit vielen Jahren zu lesen. So darf ich Ihnen auch einmal an dieser Stelle meinen Dank für Ihre Arbeit herzlichst aussprechen.

Benny Artmann, Petach Tikva, schreibt:

Da ich seit fast einem Jahr ein arbeitsloser Reiseleiter bin, kann ich nun den Freiburger Rundbrief gründlicher lesen und finde, daß er sehr interessant ist mit den weitreichenden Informationen über die Evangelische oder die Katholische Kirche und über die Beziehungen zwischen dem Judentum und den Kirchen.

OStR. i. R. Conrad Wilhelm Mayer, Breisach, fügt seinem Leserbrief in FrRu 9(2002)159 ergänzend hinzu:

Es fällt dem Betrachter heute schwer, sich über die Situation im Vorderen Orient ein objektives Bild zu machen. Denn allzuleicht und allzu billig ist es, dem einen oder dem andern jeweils zu Lasten des anderen Recht zu geben. Indes erscheint es umso notwendiger, sich in der Angelegenheit um Gerechtigkeit zu bemühen. Denn nur über sie ist letztlich Aussöhnung und Frieden zu erlangen. Der Schlüssel zum Frieden liegt im Bereich der Gerechtigkeit und des Rechts, an denen sich beide Seiten orientieren können. Nicht die Machtgebärde, sehr wohl aber einfühlendes Verhalten von Seiten Israels könnten es bewirken, daß sich die mäßigenden Kräfte auf seiten der Palästinenser mehr und mehr durchsetzen und sich die heißen Emotionen zu effektiver Toleranz abkühlen.

Prof. Dr. Herbert Rosenkranz, Jerusalem, sandte uns mit seinen Ostergrüßen folgende kleine Episode:

Ein orthodoxer Rabbiner, in seinen Gebetsmantel gehüllt, ging in Frankfurt am Morgen von Pessah in die Synagoge. Ein Kind grüßte ihn mit dem österlichen Gruß: „Christus ist erstanden!" „In Ewigkeit, Amen!", antwortete der Rabbiner. Auf die erstaunte Frage seines Begleiters antwortete er: „Ich konnte doch das Kind nicht enttäuschen."

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; 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 20,– Euro, 40,– sFr, Einzelheft 7,60 Euro, 15,– sFr.

Der Freiburger Rundbrief e.V. ist gemäß dem Freistellungsbescheid des Finanzamtes Freiburg vom 16. 4. 1999 als Körperschaft berechtigt, „entsprechende Zuwendungsbestätigungen für steuerliche Zwecke auszustellen". Für Spenden bis 100,– Euro 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
Vorarlberger Volksbank, Bregenz, BLZ 45710, Konto-Nr. 12016343-8

Geschäftsstelle: Freiburger Rundbrief, Postfach 5703, 79025 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

Zu diesem Heft

Dieser Band des Freiburger Rundbriefs hat christliche Reformbemühungen gegen den Antisemitismus und jüdische Verständnisbemühungen um das Christentum als Hauptinhalt. – Albert und Evelyn Friedlander, London, entwerfen christentumsfreundliche Denkweisen, die sie der jüdischen Tradition entnehmen. – Theologen der Universität Tübingen versuchen mit viel Kenntnis in Theologie und Geschichte, die christliche Theologie und die damit zusammenhängende Pastoral angesichts der Schoa aufzuarbeiten. – Kardinal Walter Kaspers Vortrag zur „Woche der Brüderlichkeit" 2002 in Wiesbaden hebt die gemeinsame Verantwortung von Christen und Juden für die Zukunft der Welt hervor. – Immer mehr wird die Franz-Rosenzweig-Forschung in Europa und in Amerika wegweisend für das praktische und theoretische Verhältnis zwischen Christen und Juden. Deshalb bringen wir einen Bericht über die internationale Franz-Rosenzweig-Tagung in den USA (2002) und eine Abhandlung über Franz Rosenzweigs Verständnis von Erlösung. – Auch anhand der Werke von Stefan Heym wird die theologische und literarische Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden aufgegriffen. – Ein gutes historisches Beispiel von zivilem Einsatz gegen grassierenden Antisemitismus bildet der Aufsatz über die Gründung des Vereins zur Abwehr des Antisemitismus besonders in Berlin (1890) und Marburg (1891/1892). – Ernst Ludwig Ehrlich würdigt seinen verstorbenen christlichen Freund Friedrich-Wilhelm Marquardt, der – wie wir –, gegen Antisemitismus und gegen christlich-theologische Mißbildungen zu kämpfen versuchte. – In einem Kurzbericht erzählt Ernst Simons, wie Prälat Meinertz in der Pogromnacht in Köln eine Torarolle rettete.

> Die dramatische Nachricht des Attentats, das gestern [18. Juni 2002] in Jerusalem Terror und Tod verbreitet hat, muß bei allen Menschen stärkste Mißbilligung hervorrufen. Noch einmal wiederhole ich gegenüber denen, die solch barbarische Aktionen anzetteln und planen, daß sie vor Gott dafür werden Rechenschaft ablegen müssen. Den trauernden Familien und den Verletzten möchte ich meine aufrichtige menschliche und geistige Solidarität aussprechen. Zugleich lade ich alle ein, mit mir zum Herrn zu beten, daß er die verhärteten Herzen verwandle und allen Menschen, die in dieser von uns so sehr geliebten Gegend leben, Gedanken des Friedens und der gegenseitigen Vergebung eingebe.
>
> (Johannes Paul II. am 19. Juni 2002)

Pluralismus ist der Wille Gottes

Ist im jüdischen Denken Platz für das Christentum?

Albert H. und Evelyn Friedlander*

Der Beitrag ist aus der Tagung „Das Christliche im Zeichen des Pluralismus der Religionen" der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen hervorgegangen (2002). Das Zitat „Pluralismus ist der Wille Gottes" hat Emil Fackenheim als eine mündliche Äußerung von Abraham J. Heschel überliefert.

Nach Auschwitz können wir nicht mehr alles glauben, was wir früher aus unserem Gebetbuch rezitierten: z. B., daß Gott die Guten durch das Leid prüft und läutert oder daß die Bösen der Welt durch großes Leid bestraft werden. Eine Million Kinder starben in den Todeslagern! Mußten sie geläutert werden? Waren Folter und Tod eine gerechte Strafe? Judentum und Christentum müssen neue Antworten finden.

Es gibt verschiedene Wahrheiten in der Welt. Evelyn hat an die Existenzwahrheiten erinnert. Es ist jetzt meine Aufgabe, diese durch theologische „Beweise" zu ergänzen.

Jede Religion versucht, den Willen Gottes zu erkennen und zu verkünden. Aber wir leben als Juden und Christen miteinander. Das Judentum hat nie behauptet, daß es die einzige Offenbarung besitzt. Natürlich gibt es viele Juden, die genau dies behaupten und sogar anderen Juden die Erkenntnis und Kenntnis der wahren Offenbarung absprechen. Aber dies bedeutet, daß sie ihre eigene Tradition nicht verstehen. Die authentische Tradition des Judentums kennt auf jeden Fall den Pluralismus; und diesen muß man auch auf das Christentum anwenden.

* Dr. Albert H. Friedlander, London, war Schüler bei Leo Baeck am Hebrew Union College in Cincinnati/USA, und dann jahrzehntelang Rabbiner der Westminster Synagogue sowie Dekan und Professor am Leo Baeck College in London. Er hatte zahlreiche Gastprofessuren an amerikanischen und europäischen Universitäten inne und wirkt regelmäßig bei deutschen Kirchen- und Katholikentagen mit.

Evelyn Friedlander, gründete 1988 die Hidden Legacy Foundation, die v. a. der Erforschung der Geschichte der deutschen Landjuden dient. Autorin von *Ich will nach Hause, aber ich war noch nie da.* Eine jüdische Frau sucht ihr verborgenes Erbe, Freiburg 1996.

Bei den Bekenntnissen zur Reinigung des Gedächtnisses der katholischen Kirche im Jubiläumsjahr 2000 hörten wir Aussagen, denen zufolge die Kirche selbst eine Offenbarung Gottes ist und daher selbst also niemals sündigen kann. Sündigen können nur die Mitglieder der Kirche – ihre Söhne und Töchter. Dagegen ist schwer anzukämpfen, denn nach jüdischer Tradition sind auch Talmud (das *mündliche Gesetz*) und Tora (das *schriftliche Gesetz*) göttliche Offenbarung. Beide, Christentum und Judentum, beziehen sich auf die Heilige Schrift als göttliche Offenbarung, und in dieser Schrift finden wir den Pluralismus als einen Teil der göttlichen Schöpfung.

Gottes Bund mit den Völkern

Die Schöpfungsgeschichte im ersten Kapitel von Genesis beginnt mit der Tatsache, daß alle Menschen nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind und Verantwortung für sich selbst und für die Welt tragen. Es gibt *einen Bund* für die Menschheit, aber *verschiedene Wege*, die darin beschlossene Lebensaufgabe zu erfüllen. Dies ist ein wichtiger Anfang für uns, aber es ist nur der Anfang. Man kann behaupten, daß der Noachidische Bund mit seinen ethischen Geboten für alle Menschen gilt. Mit dem Bund Abrahams wurde jedoch eine besondere Aufgabe für ein besonderes Volk geschaffen. Wenn wir als Juden nach dem Verständnis des erlebten Pluralismus der Abrahamsreligionen befragt werden, antworten wir mit der Erkenntnis verschiedener Wege, die sich immer ergänzen, jedoch nicht voll bestätigen.
Der Abrahambund – am Sinai bestätigt und vollendet – bleibt eine existentielle Realität für uns. Er ist jedoch ein Anfang und nicht das Ende. Das biblische Denken ist eine Bestätigung des ethischen Monotheismus und ein Kampf gegen die Heiden. Dennoch erlaubt es andere Wege zu Gott. Jithro, der Priester von Midian, wurde geehrt, und sein Gebet wurde anerkannt. So konnte er auch Moses beraten. Daß Propheten außerhalb Israels in Verbindung mit Gott standen, wurde nie geleugnet, aber andere Religionen wurden als Gegner betrachtet. Dennoch versteht das Judentum seit langem, daß Gott ein Bündnis auch mit anderen Völkern hat. Mit Franz Rosenzweig gelangten wir am Anfang des 20. Jh. zum Abschluß einer langen Kette in der Bestätigung anderer Religionen. Seine Auffassung von den zwei Bünden ist ein Zeichen, daß die an uns gerichtete Frage positiv beantwortet werden kann. Aber es war ein langer Weg durch die Jahrhunderte, ehe wir zu dieser Erkenntnis kamen.

Judentum in der Auseinandersetzung mit dem Christentum

Die Begegnung des Judentums mit dem frühen Christentum gleicht einem Familienstreit. In einem frühen – inzwischen überholten – Aufsatz schrieb Leo Baeck: „Der grundsätzliche Unterschied zwischen Judentum und Christentum, wie er von der paulinischen Theologie herkommt, hat seinen entscheidenden Ausgangspunkt in der Lehre vom Menschen [...], von der menschlichen Freiheit: ‚Siehe, ich habe heute vor dich hingelegt das Leben und das Gute, den Tod und das Böse'" (5 Mose 30,15).[1]

Damit weist er auf die verschiedenen Akzente der Religionen hin, bei denen „gegen die menschliche Freiheit und Verantwortung für das eigene Leben eine Lehre steht, die im Menschenleben nur das Gewordene und Vorherbestimmte sehen will, ausschließlich das Kreatürliche in ihm".[2] Es ist nicht die vollständige Verneinung des Christentums, aber eine Erkenntnis der Unterschiede, die er bekämpfen will: „(Bei Paulus) kann ihn [den Menschen] das Gebot nicht innerlich befreien, er kann nur durch das Gnadenwunder erlöst werden. Durch das Sakrament vollzieht sich dieses Wunder in ihm, und damit es in seiner absoluten Beziehung dastehe, muß die völlige Gefangenschaft des Menschen, die Ursünde, die ihn umfaßt, aufgezeigt werden [...] Die völlige Erlösung [...] das Wesen der Religion [...] wird durch Christus verbürgt, der demnach für die Menschheit zu Gott hintritt. Es ist ein geschlossenes System des Glaubens, in ihm ist der Unterschied zwischen Judentum und Christentum enthalten."[3]

Baecks spätere Schriften zeigen ein anderes Verständnis; aber es ist wichtig, ohne Verneinung der anderen Wege die Verschiedenheiten zu erkennen. „Am Ende sind wir überzeugt, daß *eine* Wahrheit zwischen uns besteht" (Eugene Borowitz). Dies ist eine Erkenntnis der Polaritäten, die uns verbinden.

Jüdische Anerkennung des Christentums

Für die Anerkennung des Weges eines Christen gibt ein Zitat aus dem Talmud, welches sich wohl auf Gal 3,28 bezieht, Aufschluß: „Ich rufe Himmel und Erde als Zeugen auf, daß, ob Jude oder Nichtjude, Mann oder Frau,

1) Vgl. Leo Baeck, *Abweichungen der christlichen Religionen vom Judentum in den Grundgedanken*, in: Die Lehren des Judentums nach den Quellen, V. Teil, *Judentum und Umwelt*, Leipzig 1929, 76.
2) Leo Baeck, 76.
3) Leo Baeck, 69.

Diener oder Dienerin, jeder durch sein Handeln vom Heiligen Geist besucht wird."[4] Der Christ als Mensch ist vom Judentum anerkannt. Wie steht aber das Christentum zu der Frage: „Gibt es einen Platz für das Christentum im jüdischen Denken?" Wir wissen von den frühen Schriftgelehrten, daß der Eid eines Christen akzeptiert wird, weil das Christentum zu dem einen, wahren Gott betet. Diese Anerkennung wird klar ausgearbeitet. So finden wir bei *Raschi* (1040-1105) trotz des Problems der Trinitätslehre für die jüdischen Denker des Mittelalters[5] die Anerkennung der christlichen Offenbarung. *Bachja ibn Pequda* (11. Jh.) bezeichnet in *Chovot Ha-Levavot* („Verpflichtungen des Herzens") christliche Lehrer als *chassidim* („Fromme").

Maimonides (1135-1204), der größte unserer Lehrer, gibt dem Christentum einen Platz im Judentum, und dies trotz der Verfolgung, die er selbst erfahren mußte: „Alle diese Ereignisse in bezug auf Jesus und sogar die späteren in bezug auf den, der folgte [Mohammed], waren nur ein Weg, um die Welt für den König Messias vorzubereiten. All dies würde die Welt verbessern, so daß die ganze Welt zusammen zu Gott beten wird" (Yad Hachazakah, Melachim IX,3-4).

Die Aufgabe des Christentums, die Welt für den Messiaskönig vorzubereiten, wird auch von traditionellen Denkern anerkannt. *Jakob Emden* (1707-1776) schrieb z. B.: „Der Gründer des Christentums brachte einen zweifachen Segen in die Welt. Auf der einen Seite verstärkte er die Tora von Moses und legte besonderen Nachdruck auf die ewigen Pflichten, die in der Tora stehen. Auf der anderen Seite war er günstig zu den Heiden, indem er sie von der Götzenanbetung rettete und ihnen mehr und strengere moralische Pflichten gab, als sie in der Tora von Moses stehen. Es gibt so viele Christen höherer Qualität und mit einer ausgezeichneten Ethik. Mögen nur alle Christen mit diesen Vorzügen leben! Sie sind nicht gezwungen, wie die Israeliten, der Tora des Moses zu folgen, und sie sündigen nicht, wenn sie mit anderen zusammenkommen, um den dreifachen Gott anzubeten. Sie werden alle von Gott belohnt werden, da sie den Glauben an Gott dort in der Welt verbreiten, wo niemand Seinen Namen gehört hat; denn Gott betrachtet das Herz."[6]

4) Tanna debey Eliyahu (Seder Eliyahu Rabba), Kapitel 10. Vgl. dazu Gal 3,28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer' in Christus Jesus."

5) Vgl. Louis Jacobs, *A Jewish Theology*, London 1973, 285.

6) Jakob Emden, zitiert nach: Louis Jacobs (Anm. 5), 286 ff.

Pluralismus und Dialog

Mystische Mühle.
Erklärung nach Abt Suger von Saint-Denis (12. Jh.): Mose schüttet das Korn (AT) in die Mühle (Christus). Das Mehl (NT) wird von Paulus aufgefangen.
Basilique de la Sainte Madelaine, Vézelay, Burgund, 12. Jh.
Aus: Herbert Jochum (Hg.), Ecclesia und Synagoga. Ausstellungskatalog (1993).

In seinem Dialog mit Eugen Rosenstock-Huessy (1888-1973) bezeugte Franz Rosenzweig den zweifachen Bund, der Juden *und* Christen ihre Aufgaben zuteilt und beide durch die Zeit begleitet: das Judentum, das schon bei Gott ist, außerhalb der Geschichte steht und die vielen Sorgen und Qualen des Gottesdieners besitzt; das Christentum auf dem Weg durch die Welt, um sich und die Welt am Ende zu Gott zu führen. In einem Buch, das einen langjährigen Dialog zwischen Christen und Juden beschreibt, begegneten sich jüdische und christliche Autoren in ihrer Unterschiedlichkeit sowie in gegenseitiger Anerkennung.[7] Die jüdischen Partner anerkannten – mit einer Ausnahme – die christliche Offenbarung und waren bereit, vom Nachbarn zu lernen. Vor dreißig Jahren traf ich bei einer Tagung in Los Angeles zum ersten Mal *Raimundo Pannikar*, den großen Kenner der Religionen, der mich über viele Dimensionen des Dialogs belehrte. Wir wurden Freunde und begegneten uns durch die Jahrzehnte bei vielen Tagungen. Rabbiner Bayfield zitiert Raimundo Pannikar zur Methode des Dialogs: „Wenn ein interner Dialog stattfindet und wir Teilnehmer intrareligiöser Betrachtungen werden, sind wir für etwas bereit, was ich die ‚imperative' Methode nenne. Man versucht, von anderen zu lernen, und befindet sich in einer Haltung, in der die eigenen Überzeugungen von den Einsichten der anderen befruchtet werden. Schließlich ist eine komparative Religion nicht möglich, denn es gibt kein neutrales Gebiet außerhalb jeder Tradition, wo man echte Vergleiche machen kann.

7) Tony Bayfield/Marcus Braybrook (Hg.), *Dialogue with a Difference*, London 1992.

Wo kann es ein ‚Niemandsland' im Land der Menschen geben? Im Gebiet der Partikularitäten ist so etwas sicher möglich, aber nicht wo es um das absolute Fundament des menschlichen Lebens geht. Man kann nicht ‚vergleichen' (*comparare*). Die einzige Möglichkeit ist *imparare*, von dem anderen lernen. So öffnen wir uns selbst, kommen von unserer eigenen Position zu einem wirklich zweiseitigen Dialog. Hier kämpft man nicht um einen Sieg oder darum, den anderen zu überzeugen. Wir sind auf einer gemeinsamen Suche und kommen von verschiedenen Richtungen."[8]

Wenn wir dies bei unserer Begegnung akzeptieren, so erübrigt sich beinahe die Frage, ob es im Judentum einen Platz für das Christentum gibt. Wir stehen nicht außerhalb unserer Religion, in einem neutralen Gebiet, sondern auf dem festen Boden des Glaubens. Ich bezweifle ohnehin, ob ein solch neutrales Gebiet existiert. In einem dialogischen Gespräch brauchen darum Christen nicht zaghaft zu fragen, „ob im Christentum auch etwas für Juden Annehmbares ist".

Schöpfungsglaube und Religiosität

Die Pluralität der Religionen in unserer Welt ist von unserem Glauben an die göttliche Schöpfung her zu verstehen. Diese große Symphonie des Universums ist nicht eintönig. Ein komplexes Zusammenkommen von unendlichen Teilen breitet sich vor uns aus. Einsteins ‚kosmischer Gott' komponiert die Schöpfung, und hinter dem Gesang der Schöpfung erkennen wir den Einen, Allmächtigen Gott. Niemand besitzt ein Monopol der Verbindung zu diesem Gott. Wie kann ich dann sagen, daß die Offenbarung der anderen nicht von Gott kommen kann? Ich fühle mich glücklich und zufrieden in meinem Glauben, in unserer Offenbarung, im Bund. Glaube ich deshalb, daß ich andere zum Judentum bekehren muß, daß dies der einzige Weg zu Gott ist? Dies wäre blinder Fanatismus. Mit Buber, Rosenzweig, Baeck und Lévinas erkenne ich den Weg, der durch die Mitmenschen zu Gott führt. Mein Judentum und des anderen Christentum sind Teil des Gespräches zwischen Mitmenschen, das ohne diese Unterschiede unvollkommen wäre.

Ich habe die Erfahrung gemacht, daß ich ohne die Christen keine Zukunft in der Welt sehe. Ethik und Friedensarbeit brauchen die christliche Partnerschaft.

8) Raimundo Pannikar, *The Invisible Harmony*, in: Leonard Swidler (Ed.), *Towards a Universal Theology*, Orbis Books, Maryknoll 1988, 140.

Die Vision eines Paul Tillich, die soziale Ethik von Karl Paul R. Niebuhr, aber auch das Denken von Dorothee Sölle und Kardinal Basil Hume haben mir in schwerer Zeit Unterstützung gegeben. Auch Hans Hermann Henrix, Aachen, muß ich hier Dank sagen. Er steht im Mittelpunkt meiner Katholikentagserfahrungen genauso wie Eberhard Bethge und Berthold Klappert, die mir ihren christlichen Glauben als Stütze in schwerer Zeit mitgaben.
Die Bewunderung der Schöpfung bringt mich sogar zu Karl Barth und seiner Dogmatik. Sein Exkurs über das Nichtige (Bd. 3), aber auch sein Nachdenken über Mozart haben mein Denken bereichert. Meine Frau Evelyn stellt daher mit Recht den „Pluralismus als Wille Gottes“[9] in das tägliche Leben und in die persönliche Erfahrung. Schon Platon entdeckte, daß man aus dem hellen Licht der Wahrheit in die dunkle Höhle des Alltags zurückkommt, wo wir gefesselt und gefangen sind, und nur voneinander Kraft schöpfen können. Wir wissen nicht genug, wir leiden zuviel, aber nur die menschliche Gesellschaft ermöglicht uns, auch nach Auschwitz und nach dem 11. September 2001, weiterzuleben. Auch in der Behandlung des Themas vom ‚leidenden Gott‘ erkenne ich den christlichen Einfluß auf mein jüdisches Denken.
Samuel Sandmel schrieb in seinem Buch *We Jews and You Christians* mit großer Überzeugung von der Verbindung zwischen Juden und Christen als einer Familie mit einem Glauben, der sich gegenseitig ergänzt. Er betont, daß uns nicht das Abstrakte, sondern das Konkrete zusammenführt: „Die Synagoge betrachtet die Christen als ihre Kinder.“ Dies bleibt eine gemeinsame Wahrheit, die uns führt durch Zeit und Welt. Ohne die christliche Offenbarung zu vereinnahmen, zeigte Leo Baeck in seinem Buch über das Evangelium, daß es als ein jüdisches Schicksalsbuch gelesen werden muß, das uns vereint.
Auch die neue christliche Bibelwissenschaft kommt zur Wurzel zurück. Je mehr wir uns gegenseitig nähern, um so mehr kommt die Anerkennung für die andere Offenbarung zu Wort. Weil wir beide in der biblischen Offenbarung stehen, kommen wir zusammen. Es gibt noch viel zu klären. Unsere Midraschim und eure christlichen Kommentare können aus demselben Zitat unterschiedliche Folgerungen ableiten. Im Laufe der Zeit haben uns in Kirche und Synagoge Riten und Zeremonien auf verschiedene Weise ins Gespräch mit Gott gebracht. Viele der christlichen Mythen ehre ich, kann sie aber nicht annehmen. Bei einer Vorbereitungsrunde für den Ökumeni-

9) Gleichnamiges Referat von Evelyn Friedlander an der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen (2002).

schen Kirchentag 2003 in Berlin wurde ich jüngst mit der Frage konfrontiert: „Können Juden und Christen zusammen beten – *unter dem Kreuz?*" Ich halte es für möglich, daß Juden und Christen zusammen *unter dem Kreuz* beten können.

Anhaltspunkte für die christlich-jüdische Begegnung

Es gibt viele Vorurteile im Judentum wie auch im Christentum. Vieles in der christlichen Religion ist für mich nicht annehmbar, besonders die veralteten Vorurteile in der Theologie, die den Antijudaismus in vielen christlichen Gemeinden noch immer unterstützen. Wir *müssen* Fortschritte machen. Doch dies kann nur in einer offenen, pluralistischen Gesellschaft geschehen und in einer Zeit, in der wir keine Mauern mehr bauen, hinter denen wir uns voreinander verstecken. Wir *müssen* unsere verschiedenen Dimensionen anerkennen, im Leben und im Denken. Vor zehn Jahren faßte ich dies in folgenden richtungweisenden Punkten zusammen:

1. David Flusser mahnt, „daß nach jüdischer Auffassung nicht eine Religion erwählt wurde, sondern eine Menschengruppe, nicht die jüdische Religion, sondern Israel [...] Zum Volk Israel gehört auch sein Land."[10]
2. Wir sind das Volk der hebräischen Bibel. Eine Mißdeutung dieses Textes durch Christen beschädigt dessen Authentizität. Das Neue Testament wird verständlicher, wenn die hebräischen Dimensionen darin erkannt werden.
3. Wir anerkennen einander als *homo religiosus*. Die christliche Offenbarung zeigt sich uns in der Begegnung mit Christen, aber ich respektiere auch die christlichen Texte.
4. Der Bund, den wir anerkennen, ist eine Liebeserklärung, ja fast eine Hochzeit. Die Tatsache der zwei Bünde bringt uns durch den einzelnen Menschen auch zu dem Zeugnis eines gemeinsamen ethischen Handelns.
5. Ich kann und will neben den Christen und mit den Christen beten. Ich lehne einige der christlichen Texte ab, kann also nicht in die ganze Liturgie eintreten.

Am Ende besteht der gemeinsame Bund der Schöpfung. So dachte ich vor zehn Jahren. Heute verlange ich mehr: Ich verlange, daß die Christen in der Authentizität ihres eigenen Glaubens leben. Aber auch von mir selbst verlange ich heute mehr.

10) Vgl. Vorwort von David Flusser zu: Clemens Thoma, *Christliche Theologie des Judentums*, Aschaffenburg 1978, 17.

Juden und Christen – Schulter an Schulter

Kardinal Walter Kasper*

Die „Woche der Brüderlichkeit“[1] wurde vor einem halben Jahrhundert eingeführt, als uns Deutschen schmerzlich bewußt wurde, daß wir uns mehrheitlich nicht brüderlich verhalten haben, als jüdische Mitbürger zuerst stigmatisiert, dann deportiert wurden und schließlich kaltblütig geplantem und industriemäßig durchgeführtem millionenfachem Massenmord zum Opfer fielen. Die meisten haben damals weggeschaut und geschwiegen. Gewiß, es hat auch die „Schindlers“ gegeben, aufrichtige, tapfere Männer und Frauen, die ihr eigenes Leben aufs Spiel setzten: Josef Metzger, Dietrich Bonhoeffer, Bernhard Lichtenberg, Gertrud Luckner und andere. Sie waren in den dunkelsten Stunden deutscher Geschichte Zeugen der Brüderlichkeit.

Die Pflicht der Gewissenserforschung

Feierstunden zur „Woche der Brüderlichkeit“ müssen vor allem Stunden der Gewissenserforschung sein. Als Präsident der „Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum“ spreche ich bewußt zuerst von der Gewissenserforschung von uns Christen. Grundsätzlich hat die Kirche immer am Alten Testament und damit an ihrer jüdischen Grundlage festgehalten, denn man kann das Christentum gar nicht definieren, ohne auf das Judentum Bezug zu nehmen. Doch praktisch haben die Christen diese im religionsgeschichtlichen Vergleich einmalige Brüderlichkeit mit den Juden oft vergessen. Es gab einen jahrhundertealten christlichen Antijudaismus, der ursprünglich religiös und theologisch begründet war, dann aber neben anderen Ursachen zu erschreckenden Auswüchsen, zu schlimmen Vorwürfen, zu Diskriminierung, Verfolgung und Vertreibung Anlaß gegeben hat. Am Ende blieben Entfremdung, Gefühllosigkeit und Gleichgültig-

* Kardinal Walter Kasper ist Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und Präsident der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum.

1) Referat beim Festakt zur Woche der Brüderlichkeit am 10. März 2002 im Hessischen Landtag in Wiesbaden. Wir danken Werner Kaltefleiter, ZDF, Redaktion Kirche und Leben (kath.), für die Vermittlung des Textes, den wir hier leicht gekürzt wiedergeben.

keit. Die beiden Figuren an der Fassade des Straßburger Münsters – die blinde Synagoge und die triumphierende Kirche – bringen die Entfremdung klassisch zum Ausdruck.
Diese Entfremdung bildete das Umfeld, daß Christen gegen den neuheidnischen Antisemitismus des Nationalsozialismus nicht den Widerstand leisteten, den man von Christen hätte erwarten können. Das war mehr als das Versagen einzelner. Das waren eingefahrene und eingefleischte Vorurteile und Mentalitäten, Strukturen der Sünde, wie dies im theologischen Sprachgebrauch heißt. Die Schoa hat eine innere Schwäche der Christen bloßgelegt, welche in der Entfremdung von der jüdischen Wurzel begründet war, aus der die Kirche nach Paulus Kraft zieht. So mußte die Schoa nach 1945 allen Kirchen Anlaß zur Umkehr und zur Besinnung werden.
Die Schoa ist auch Anlaß für eine Gewissenserforschung der europäischen Kultur. Zu ihr haben jüdische Mitbürger Entscheidendes beigetragen. Was wäre die europäische Kultur ohne den Gottes- und Schöpfungsglauben, ohne das Menschenbild der Bibel, ohne die Psalmen, ohne die jüdischen Grundelemente der christlichen Liturgie, ohne die jüdischen Denker, Wissenschaftler und Künstler. Die Juden sind auch kulturell Fleisch von unserem Fleisch, sie sind – in den Worten von Papst Johannes Paul II. – unsere Brüder.
„Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit", das Motto der Französischen Revolution, war gleichsam die Zusammenfassung neuzeitlicher Aufklärung. Aber wo ist die Freiheit, wo die Gleichheit, und wo ist vollends die Brüderlichkeit geblieben? Was besagten damals all die hohen Worte abendländischer Philosophie, des Humanismus und des Idealismus? Was ist vom Fortschrittsglauben, was von den Utopien, die das 20. Jh. geprägt haben, übrig geblieben? Moderne Wissenschaft und Technik – zu Beginn des 20. Jh. als großer Fortschritt mit heute kaum mehr nachvollziehbaren Erwartungen gepriesen – haben diesen grauenhaften Massenmord doch erst möglich gemacht. Die Schoa konfrontiert uns mit der Ambivalenz der Moderne. Unsere postmoderne Skepsis, der postmoderne Nihilismus und der postmoderne Werteverfall sind auch eine Konsequenz der Schoa, des Zunichtemachens, des *Nichtens*.
Doch Skepsis und Nihilismus dürfen um des Menschen willen und um des Überlebens der Menschheit in Menschlichkeit willen nicht das letzte Wort haben. Den Glauben an den Menschen, an Menschenwürde und Menschenrechte aufzugeben, wäre neues Unrecht an den Opfern. Damit hätte die Barbarei der Nazi-Schergen posthum endgültig gesiegt.

So hat das Entsetzen über das Geschehene nach 1945 zu einem Umdenken und Neubedenken der Menschenwürde und Menschenrechte geführt. Die Erklärungen der Vereinten Nationen über die allgemeinen Menschenrechte (1948), die deutschen Nachkriegsverfassungen, allen voran das Bonner Grundgesetz, geben Zeugnis davon. Rassismus und damit der Antisemitismus sind eine Verletzung der Würde und der grundlegenden Rechte des Menschen.
Jüdische Denker wie Martin Buber und Emmanuel Lévinas haben, mit Bezug auf die Bibel, darauf hingewiesen, daß nicht nur der *erste* Mensch, sondern *der Mensch* nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen ist, so daß uns in jedem, der Menschenantlitz trägt, Unverfügbares, Heiliges, begegnet. Die Wiederentdeckung des Heiligen ist nicht nur eine kirchliche Aufgabe. Sie ist Aufgabe aller Menschen. An ihr hängt das Überleben der Menschheit in Menschlichkeit. Wenn nichts mehr heilig ist, entsteht die Barbarei der Nazis neu.

Kirchliche Umkehr

Die christlichen Kirchen haben nach 1945 einen neuen Anfang gesetzt. Leo Baeck, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Schalom Ben-Chorin, Jules Isaac, David Flusser, Jakob Petuchowski, Zwi Werblowsky, Ernst Ludwig Ehrlich u. a. bahnten von jüdischer Seite den Weg. Auf christlicher Seite sollen Dietrich Bonhoeffer, Karl Barth, Jacques Maritain, Augustin Bea, Johannes Oesterreicher, Clemens Thoma und viele andere nicht vergessen werden.
Der Ökumenische Rat der Kirchen meldete sich bereits im Jahr 1948 zu Wort. In der katholischen Kirche waren es zuerst Worte einzelner Bischofskonferenzen. Dann hat Papst Johannes XXIII. mit der Änderung der Karfreitagsliturgie einen aufsehenerregenden Anfang gemacht, der auf dem II. Vatikanischen Konzil mit der historischen Erklärung *Nostra aetate* (1965) zu einem epochalen Durchbruch führte. Aus jüngster Zeit ist ein von Kardinal Josef Ratzinger eingeleitetes Dokument der Päpstlichen Bibelkommission zu nennen: *„Le peuple juif et ses Saintes écritures dans la Bible chrétienne"* (Anm. d. Red.: vgl. FrRu 9[2002]19-29).
In besonderer Weise muß auch an die Worte und Symbolhandlungen des gegenwärtigen Papstes erinnert werden: in Auschwitz-Birkenau (1979) und Mainz (1980), in der Großen Synagoge in Rom (1986), in Jerusalem in der Gedenkstätte Yad Vashem und an der Klagemauer (2000), und schließlich in Babi Yar in der Ukraine (2001). In der Erklärung *Dabru emet* (2001) haben

170 angesehene amerikanische Rabbiner den dramatischen Wandel in den jüdisch-christlichen Beziehungen dankbar anerkannt und ihrerseits Dialogbereitschaft bekundet.
Die Schoa hatte eine bisher kaum dagewesene Revision der Kirchengeschichte zur Folge. In diesem Sinn kann man von einer „Theologie nach Auschwitz" sprechen. Die bis in das 2. Jh. zurückgehende Theorie der Substitution, wonach das jüdische Volk von Gott verworfen und das Christentum als das neue Israel an seine Stelle getreten sei, wurde aufgegeben. An die Stelle der Disputationen trat der jüdisch-christliche Dialog. Es sind kleine, aber wichtige und einflußreiche Eliten, die sich darum in vorbildlicher Weise kümmern: In Deutschland der *Freiburger Rundbrief*, der *Jüdisch-christliche Arbeitskreis* beim Zentralkomitee der deutscher Katholiken, die *Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen* beim Deutschen Evangelischen Kirchentag und die Studienkommission *Juden und Christen* der EKD, international das *International Jewish Committee on Interreligious Consultations* (IJCIC) und das *International Council of Christians and Jews* (ICCJ) mit seinem deutschen Sitz im Martin-Buber-Haus in Heppenheim. Es gibt außerdem viele dem jüdisch-christlichen Dialog gewidmete akademische Initiativen und Studienzentren, etwa an meiner Tübinger Heimatuniversität und an vielen Universitäten in den USA. An der Hebräischen Universität in Jerusalem untersuchen Studentinnen und Studenten nicht in erster Linie die dunklen Epochen der jüdisch-christlichen Beziehungen, sondern die Beispiele positiver konstruktiver Begegnung. Das nenne ich Aussaat für eine bessere gemeinsame brüderliche Zukunft.

Erinnerung

Drei Grundbegriffe sind wesentliche Elemente dieser Begegnung: Erinnerung, messianisches Bewußtsein und Dialog. Erinnerung (*sikkaron/anamnesis/memoria*) ist ein Grundbegriff des Alten wie des Neuen Testaments. Judentum und Christentum leben von einer Erzähltradition, in der Vergangenes erzählend immer wieder neu gegenwärtig wirksam und mächtig wird. Was wäre zentraler für das Judentum als die Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten? Was ist Christentum anderes als *memoria passionis et resurrectionis*?
Für das heutige Judentum ist die Erinnerung an die Schoa zu einem neuen identitätsstiftenden Bezugspunkt geworden. Es geht nicht darum, Auschwitz zu mystifizieren, wie es die Gefahr mancher Nach-Auschwitz-Theo-

logien ist. Aber Juden wie Christen, ja alle Menschen guten Willens, müssen Auschwitz im Gedächtnis bewahren. Das darauf bezogene vatikanische Dokument *We Remember* (1998) bedeutet: *Wir können und wir dürfen nicht vergessen.* Heute und in Zukunft, da die unmittelbaren Zeitzeugen immer weniger werden, stellt sich hier eine wichtige pädagogische Aufgabe, das Wissen um die geschichtlichen Vorgänge an die junge Generation weiterzugeben.

Widerstand gegen das Vergessen bedeutet nicht, ständig im Büßerhemd herumzulaufen. *Memoria* ist „Remembering for the Future", wie Yehuda Bauer dies in seinem Opus magnum zur Schoa nannte. Erinnerung ist als *memoria futuri* Aufarbeitung der Vergangenheit, aber auch Reinigung des Gedächtnisses als Warnung für die nachfolgenden Generationen und als Eröffnung einer neuen, gemeinsamen Zukunft. Johann Baptist Metz hat zu Recht von der Notwendigkeit einer neuen Erinnerungskultur gesprochen, die es der gegenwärtigen Kultur der Erinnerungs- und Geschichtslosigkeit entgegenzustellen gilt. Dazu gehört auch die lückenlose historische Aufarbeitung der Geschichte. Die Kirche hat keine Angst, sich der geschichtlichen Wahrheit zu stellen. Deshalb werden die Archive des Heiligen Stuhls nunmehr Zug um Zug der historischen Forschung zugänglich gemacht.

Doch Erinnerung ist mehr als Historie. Gedächtnisfeiern und Holocaust-Gedenkstätten haben ihre unbestreitbare Bedeutung. Sie können aber auch die Funktion haben, das Vergangene zu speichern, es abzulegen und einzuschachteln, um es wie ein wertvolles Familienerinnerungsstück bei feierlichen Anlässen gelegentlich hervorzuholen. Speichern von Informationen ist nicht erinnern. Erinnerung geschieht dort, wo etwas unserer Seele eingebrannt wird. Nur wo es weh tut, kann Erinnerung einen Prozeß der Heilung einleiten.

Messianisches Bewußtsein

Judentum und Christentum sind Religionen, in denen aus der Vergangenheit Verheißung für die Zukunft erwächst. Sie sind Religionen der Hoffnung, Religionen, in denen die Welt nach vorne offen ist für das Reich des Lebens, der Freiheit und des Friedens. Aus dieser Hoffnung lassen sich nicht innerweltliche Zukunftsutopien ableiten. Aus bitterer Erfahrung wissen wir inzwischen: Wer den Himmel auf der Erde bewerkstelligen will, der macht die Erde zur Hölle. Die Wiederentdeckung des Messianischen meint etwas anderes. Es geht nicht um allgemeine vage Weltverbesserungspläne.

Rabbinische Überlieferung hat das Gemeinte in dem Satz ausgedrückt: „Wer einen Menschen rettet, der rettet die Welt."
Die Wiederentdeckung des Messianischen meint das Bewußtwerden unserer geschichtlichen Weltverantwortung aus der Perspektive der Hoffnung. Darin sollten Juden und Christen, die so lange einander gegnerisch oder gleichgültig gegenüberstanden, Alliierte werden. Sie haben ein großes gemeinsames Erbe zu verwalten: ihr gemeinsames Bild vom Menschen, von seiner je einmaligen Würde und seiner Verantwortung vor Gott, das Verständnis der Welt als Schöpfung, die Idee der Gerechtigkeit und des Friedens, der Wert der Familie, die Hoffnung auf endgültige Erlösung und Vollendung.
Das sind Grundlagen unserer europäischen Kultur. Heute drohen sie in Vergessenheit und Mißachtung zu geraten. Gemeinsam sind wir, Juden und Christen, herausgefordert. Gemeinsam sind wir dafür verantwortlich, daß Europa, daß die Welt nach der Katastrophe der Schoa nicht ihre Seele verliert. Denn wenn dies geschähe, dann würde die Schoa ein zweites Mal – und dann endgültig – stattfinden.

Dialog

Die Bibel versteht den Menschen als dialogisches Wesen gegenüber Gott und gegenüber den Mitmenschen. Nicht umsonst waren es jüdische Denker wie Martin Buber und Emmanuel Lévinas, die gezeigt haben, daß wir „im Antlitz des Anderen", im Andersseins „des Anderen", uns erst selbst entdecken. Wir führen nicht nur Dialog, wir sind Dialog.
Inzwischen ist „Dialog" zu einem Modewort geworden, der oft nicht über artige Freundlichkeiten hinausgeht. Das ist immerhin besser als gewalttätige Auseinandersetzung. Aber droht dabei nicht die Gefahr der Verharmlosung, der Relativierung, der Gleichgültigkeit, einer Patchwork-Identität? Juden und Christen sind und bleiben trotz aller Gemeinsamkeiten

Disputation zwischen Mose und Petrus. Priesterseminar in Brügge, Mitte 13. Jh.
Aus: Herbert Jochum (Hg.), Ecclesia und Synagoga. Ausstellungskatalog (1993).

in Grundauffassungen, welche für ihre jeweilige Identität konstitutiv sind, verschieden. Jüdisch-christlicher Dialog kann dieses Anderssein nicht harmlos überspielen. Wir können und müssen das Anderssein in dialogischem Austausch zwar tiefer zu verstehen suchen und dabei antisemitische wie antichristliche Vorurteile abbauen. Aber wir müssen das so tun, daß wir einander solidarisch helfen, unsere je eigene Identität zu bewahren. Dies kann physisch, wenn es ums nackte Überleben geht, wie auch geistlich gefordert sein. Wir müssen unsere Andersheit aushalten; wir müssen *uns* aushalten. Nur so können wir voneinander lernen.

An jüdisch-christliche Brüderlichkeit darf man darum nicht mit naiven Harmonie-Erwartungen herangehen. Es ist ein schwieriger Dialog – nicht nur in Deutschland –, und wir werden uns gegenseitige kritische Fragen nicht ersparen können. Das Verhältnis von Juden und Christen läßt sich nicht auf eine einfache Formel bringen und schon gar nicht in einer höheren Synthese aufheben. Franz Rosenzweig und andere haben von einer *gegenseitigen Ergänzung* gesprochen. Rabbiner Michael Signer (Chicago) hat wohl Recht, wenn er meint, daß ihr spannungsreiches Verhältnis nur in Bildern und Symbolen Ausdruck finden kann.

Eines dieser Bilder findet sich in der rabbinischen Auslegung des Propheten Sacharja. Der Prophet schaut in die messianische Zukunft, in der die Völker in den Bund mit Israel hineingenommen werden. „An jenem Tag wird der Herr Einer sein und sein Name Einer" (Sach 14,9). Nach rabbinischer Auslegung werden alle, die Juden und die Völker, als Eingottgläubige Schulter an Schulter stehen. Erst am Ende der Zeiten wird das geschichtlich nicht auflösbare Verhältnis von Israel und der Kirche seine Auflösung finden. Bis dahin werden sich beide zwar nicht vereint in den Armen liegen, aber sie dürfen auch nicht mit dem Rücken zueinander stehen. Als Partner sollen sie Schulter an Schulter stehen und in einer Welt, in der das Flämmchen der Hoffnung schwach geworden ist, gemeinsam das Licht der Hoffnung – ohne die kein Mensch und kein Volk leben kann – zum Leuchten bringen. Vor allem junge Menschen brauchen dieses gemeinsame Zeugnis der Hoffnung auf Frieden in Gerechtigkeit und Solidarität. Nie wieder Verachtung, Haß, Unterdrückung und Verfolgung zwischen Rassen, Kulturen und Religionen!

Juden und Christen können diese Hoffnung gemeinsam wachhalten, denn sie können nach den bitteren und schmerzhaften Lehren aus der Geschichte bezeugen, daß trotz Andersheit und Fremdheit, trotz geschichtlicher Schuld Umkehr, Versöhnung, Frieden und Freundschaft möglich sind.

Internationale Franz-Rosenzweig-Forschertagung

Clemens Thoma

Vom 12.-15. April 2002 fand an der Staatlichen Universität Arizona in Phoenix/Tempe (USA) eine internationale und interreligiöse Tagung statt über Franz Rosenzweig (1889-1929), den bedeutendsten jüdischen Deuter von Judentum und Christentum. Die Tagung war eine Fortsetzung des im Februar/März 2001 im Institut für Jüdisch-Christliche Forschung an der Universität Luzern durchgeführten Symposions *Franz Rosenzweig: Deuter von Philosophie, Geschichte und Religion*.[1]

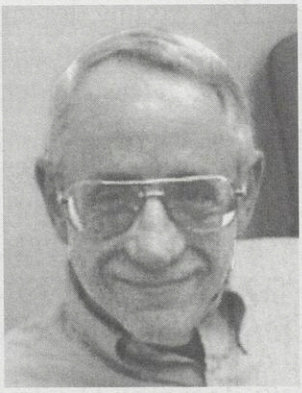
Die Tagung in Tempe offenbarte, wie stark Franz Rosenzweig auf jüdischer wie auf christlicher Seite inzwischen philosophisch, historisch und theologisch rezipiert wird. *Der Stern der Erlösung*, Rosenzweigs Hauptwerk, liegt bereits in mehreren Auflagen auch auf englisch vor. Der wichtigste Übersetzer, *William W. Hallo*, Sohn des Rosenzweig-Freundes *Rudolf Hallo*, nahm ebenfalls an der Tagung teil. Auch wichtige Briefe und Artikel Franz Rosenzweigs sind bereits übersetzt (z. B. von *Barbara Galli*, Toronto). Die Tagung war von einigen Spannungen begleitet, weil kurz zuvor aus Rosenzweigs Korrespondenz mehr als 1000 der sogenannten *„Gritli"-Briefe* veröffentlicht worden sind.[2] Diese Briefe werden die Rosenzweig-Forschung der nächsten Jahre stark prägen. Auseinandersetzungen gab es auch über angedeutete kurze Auslassungen in den besagten Briefen, auf die der scharfsinnige Journalist Michael Gormann-Thelen (Hannover) kritisch aufmerksam gemacht hatte. Im ganzen aber wurde diese neue Rosenzweigsche Primärliteratur inhaltlich und editionsmäßig mit Zustimmung aufgenommen.

Die von hervorragenden Fachleuten geprägte Tagung hat gezeigt, daß sich Rosenzweigs Ideen über Judentum und Christentum immer mehr als leitende Vorstellungen über das sinnvolle Zusammenleben von Juden mit ihrer christlichen Umgebung erweisen. Das derzeit große Interesse an Rosenzweig seitens des amerikanischen und europäischen Judentums hängt hauptsächlich zusammen mit dessen Deutung der jüdischen Exilsexistenz

1) Vgl. FrRu NF 8(2001)197-200.

2) Franz Rosenzweig, Die *„Gritli"-Briefe*. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy. Hg. von Inken Rühle und Reinhold Mayer. Bilam Verlag, Tübingen 2002. Vgl. S. 286 f. i. d. Heft.

(Galut) und mit seiner Sicht des Christentums. Letzteres trägt nach Rosenzweig sowohl ein zentrales jüdisches Erbe in sich als auch götzendienerische Tendenzen. Es hat die Funktion, das Heidentum in die Übereinstimmung mit dem jüdisch-religiösen Erbe zu bringen und so das universale Endheil der Menschheit im Sinne des jüdischen Glaubens und der jüdischen Hoffnungen vorzubereiten. In der jetzigen jüdischen und christlichen Situation sind aber immer noch getrennte Lebensweisen nötig, damit später – nach vielen Läuterungen – eine reine Gottesverehrung möglich sein wird.



Die Tagungsleiter:
Norbert Samuelson, Professor für jüdische Philosophie an der Arizona State University.

Martin Brasser, Dozent für Philosophie, Leiter der Abteilung Judaistik der Bibliothek der Universität Luzern.

Leora Batnitzki (Kanada) ging es in ihrem Referat *Franz Rosenzweig's Philosophical Legacy: Lévinas or Strauss?* um die Abhängigkeit beider Philosophen von Rosenzweig und um gedankliche Weiterführungen. *Myriam Bienenstock* (Paris) sprach in *Recalling the Past in Rosenzweig's Star of Redemption* über Rosenzweigs Geschichtsverständnis. *Wolfdietrich Schmied-Kowarzik* (Kassel) trug das Thema *Idealistische Philosophie und das ‚neue Denken' unseres Daseins* vor. Er zeigte vor allem philosophische Verbindungslinien zum deutschen Idealismus des 19. Jh. und zur Existenzphilosophie des 20. Jh. auf. Rosenzweig steht an deren geistigen Schnittstelle.
Der israelische Rosenzweig-Spezialist *Yehoyada Amir* sprach über *Religion and Religions in the Star of Redemption*. Rosenzweig hatte nach Amirs Deutung die Gabe, die Zusammenhänge der jüdischen und der christlichen Religion und deren religiöse Tendenzen von ihren historischen Vorausset-

zungen und Zielen her zusammen zu sehen und daraus heilsgeschichtliche Wege und gemeinsame sowie getrennte Zukunftsaussichten von Völkern und Religionen abzuleiten. Er untersuchte den *Stern der Erlösung* auf seine Stringenz hin. Wichtig sind Amirs Beobachtungen der Bruchstellen in den Wertungen von Heidentum, Judentum, Christentum und Islam.

Ich selbst legte mit dem Referat *The Jewish-Christian Dialogue – Perspectives Drawn from Rosenzweig* dar, daß dieser große religiöse Geistesmann das Neue Testament und die christliche Geschichte gründlich und detailliert studiert hat und daraus Konsequenzen für mögliche israelitische und christliche Sonder- und Gemeinsamkeitswege gezogen hat. Beim Nachspüren von Rosenzweigs einfühlenden Studien über das Neue Testament – besonders über das Johannesevangelium – ist mir klar geworden, wie sehr er die echte religiöse „Jüdischheit" Jesu hervorgehoben hat. Ganz im Sinne Rosenzweigs folgerte daraus der jüdische Erforscher des Neuen Testaments David Flusser (1917-2000) kurz vor seinem Tod: *Jesus, der ist kristallklares Judentum! Das Christentum ist eine Manifestierung des Judentums.*

Weitere ergänzende und vertiefende Kurzreferate wurden von erwiesenen Fachleuten vorgetragen. Der holländische Professor für Theologie *Luc Anckaert* referierte über die den religiösen Frieden konstituierenden Inhalte der Aussagen Franz Rosenzweigs. Er verdeutlichte, daß es eine deutliche Spur gibt von den religiösen Friedens- und Versöhnungsvorstellungen Rosenzweigs zurück zum großen christlichen Denker Nikolaus von Kues (1401-1464).

Josef Turner (Jerusalem) hatte kurz vor der Tagung in Israel ein Buch über Rosenzweigs philosophische Theologie veröffentlicht, anhand dessen er verschiedene Aussagen der Referenten und Referentinnen zu relativieren vermochte. Seine Grundaussage war, daß Franz Rosenzweig Philosophie und Theologie mit Hilfe der Sprache zusammenbringen konnte.

Die beiden Inspiratoren und Leiter der Franz-Rosenzweig-Tagungen in Luzern und in Phoenix/Tempe, *Norbert Samuelson* und *Martin Brasser,* schlugen die Gründung einer internationalen Franz-Rosenzweig-Gesellschaft vor. Der Beschluß wurde auf das Jahr 2004 verschoben. Im Gedenken an das 75. Todesjahr von Franz Rosenzweig soll dann im Rahmen einer weiteren Tagung in Rosenzweigs Geburtsort Kassel die Franz-Rosenzweig-Gesellschaft gegründet werden. Brasser und Samuelson erhielten den Auftrag, die Gründung der Gesellschaft durch Kontaktaufnahmen mit verschiedenen führenden Rosenzweigforschern strukturell und organisatorisch vorzubereiten.

Der Begriff Erlösung bei Franz Rosenzweig

Josef Blaha*

Nach Gershom Scholem ist in Rosenzweigs *Stern der Erlösung*[1] „die ganze jüdische Welt gewissermaßen eingefaltet in ein Buch". Das Werk endet mit den Worten: „Und dies Letzte ist nichts Letztes, sondern ein allezeit Nahes, das Nächste; nicht das Letzte also, sondern das Erste. Wie schwer ist solch Erstes! Wie schwer ist aller Anfang! Recht tun und von Herzen gut sein – das sieht noch aus wie ein Ziel. Vor jedem Ziel kann der Wille noch erst ein wenig verschnaufen zu müssen behaupten. Aber einfältig wandeln mit deinem Gott – das ist kein Ziel mehr, das ist so unbedingt, so frei von jeder Bedingung, von jedem Erstnoch und Übermorgen, so ganz Heute und also ganz ewig wie Leben und Weg, und damit so unmittelbar der ewigen Wahrheit teilhaft wie Leben und Weg. Einfältig wandeln mit deinem Gott – nichts weiter wird da gefordert als ein ganz gegenwärtiges Vertrauen. Aber Vertrauen ist ein großes Wort. Es ist der Same, daraus Glaube, Hoffnung und Liebe wachsen, und die Frucht, die aus ihnen reift. Es ist das Allereinfachste und grade darum das Schwerste. Es wagt jeden Augenblick zur Wahrheit Wahrlich zu sagen. Einfältig wandeln mit deinem Gott – die Worte stehen über dem Tor, dem Tor, das aus dem geheimnisvoll-wunderbaren Leuchten des göttlichen Heiligtums, darin kein Mensch leben bleiben kann, herausführt. Wohinaus aber öffnen sich die Flügel des Tors? Du weißt es nicht? Ins Leben (471 f.)."

Franz Rosenzweig (1886-1929) stammte aus einer reichen assimilierten jüdischen Familie in Kassel. Er studierte erst Medizin, wandte sich dann aber der Philosophie zu. Seine Dissertation „Hegel und Staat" (1912) war so gut, daß ihm von der angesehenen Marburger Universität eine Stelle als Dozent angeboten wurde. Unter dem Einfluß von Sören Kierkegaard wurde er der

* Josef Blaha SJ, Prag, Promotion 2001 an der Katholischen Fakultät der Universität Olmütz zum Thema *Tora und moderne jüdische Philosophie*; Promovend der Theologie an der Karls-Universität in Prag über den Propheten Jeremia.

1) Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1996. Die Seitenangaben sind im Text in Klammern gesetzt. Diese Ausgabe ist identisch mit der vierten Auflage von 1976.

erste jüdische Existentialist. Das religiöse Judentum war ihm fremd. Auf Drängen seiner christlichen Freunde und Verwandten entschloß er sich, zum Christentum überzutreten, fand aber dann doch während des Gebetes am Jom Kippur des Jahres 1913 in der Berliner Synagoge im Judentum seinen eigentlichen Lebenssinn. Er wurde Schüler von Hermann Cohen und übersetzte die Werke von Jehuda Halevi. Zusammen mit Martin Buber begann er die Hebräische Bibel ins Deutsche zu übersetzen.[2] 1926 erschien sein Buch *Zweistromland*. Den *Stern der Erlösung* (1921) verfaßte er während des Ersten Weltkrieges an der Balkanfront auf Postkarten. Seit 1922 war er gelähmt, hat aber weitergearbeitet bis zu seinem Tod im Jahre 1929.

Rosenzweigs Leben war ein Zeugnis für den Ewigen. Er versuchte, mit all seinen Kräften das neue Denken in den jüdischen Gemeinden in Deutschland einzupflanzen. Zusammen mit Martin Buber gründete er 1920 das Freie Jüdische Lehrhaus in Frankfurt.[3] Er konnte nicht ahnen, daß der Holocaust alles vernichten wird.

Im Stern der Erlösung vertritt Rosenzweig die Ansicht, daß diese Welt noch nicht endgültig von Gottes Barmherzigkeit berührt worden ist. Darauf gründet der messianische Glaube im Judentum. Nach Vollendung des biblischen Rachegerichtes (vgl. Ps 2,9.21-25 und Jes 11,4) „wird er [der Messias] ein heiliges Volk zusammenführen und ein Reich gründen, in dem kein Unrecht geschieht, und alle Menschen heilig sind".[4] Im Mittelalter hat Maimonides diese Idee im zwölften der dreizehn Glaubensartikel zusammengefaßt: „Ich glaube mit perfektem Glauben an das Kommen des Messias, und möge er sich auch verzögern, ich glaube jeden Tag, daß er kommt."

Die Einleitung zum dritten Teil (295-330) überschreibt Franz Rosenzweig mit dem Titel *Über die Möglichkeit, das Reich zu erbeten*. Er bedient sich dabei der traditionellen Vorstellungen vom Messias. „Daß man Gott versuchen könne, ist vielleicht die absurdeste der vielen absurden Behauptungen, die der Glaube in die Welt gesetzt hat. Gott, den Schöpfer, vor dem, nach dem, nach der Behauptung eben des Glaubens, Völker sind wie die Tropfen am Eimer, ihn sollte – wieder mit den Worten dieses Glaubens – der

2) *Die Schrift*, verdeutscht von Martin Buber und Franz Rosenzweig, Verlag Jakob Hegner, Köln/Olten 1954.

3) *Upon Opening the ‚Jüdisches Lehrhaus'*, in: Franz Rosenzweig, *On Jewish Learning*, edited and with introduction by Nahum N. Glatzer, Schocken Books, New York 1955, 95-103.

4) Messianische Erwartung im Judentum, in: Bibellexikon, St. Benno Verlag, Leipzig 1969, 1146.

Mensch, die Made, und der Menschensohn, der Wurm, versuchen können! Und wenn auch etwa nicht so sehr dabei an den allmächtigen Schöpfer gedacht wäre, sondern mehr an den Offenbarer, wie könnte auch von ihm, wenn anders er wirklich der Gott der Liebe ist, vorgestellt werden, daß der Mensch ihn versuchen könne; müßte dieser Gott da nicht in seiner Liebe beengt sein, und gebunden an das was der Mensch tut, und nicht wie es wieder doch der Glaube selbst meint, unbeschränkt frei und nur dem Drang der eigenen Liebe folgend? Oder endlich den Erlöser, sollte ihn der Mensch versuchen können? Ihn wohl noch am ehesten. Denn ihm gegenüber hat ja der Mensch nach der Vorstellung des Glaubens wirklich eine Freiheit, die er als Geschöpf und Kind Gottes nicht hat, die Freiheit zur Tat oder allermindestens doch die Freiheit zum Entschluß, das Gebet. Aber grade im Gebet nun wiederholen Jude und Christ ohne Unterlaß die Bitte: Führe uns nicht in Versuchung!" (295).

Rosenzweig verschreibt sich ganz der Idee der Erlösung. Er weigert sich, den Zustand der Unerlöstheit dieser Welt, in der so viel Schlechtes geschieht, zu akzeptieren. Deshalb glaubt er an das Kommen des „Sterns der Erlösung". Zum Christentum hat Rosenzweig eine positive Haltung. Christentum und Christenheit definiert er als eine *Gemeinschaft des ewigen Wegs* oder als *Gemeinschaft des ewigen Lebens* (378). Vom Judentum spricht er als dem *Volk der Ewigkeit* (365) oder dem *ewigen Volk* (334 ff.). Im Kapitel *Das Feuer oder Das Ewige Leben* (331-372) führt Rosenzweig dazu aus: „Gepriesen sei, der ewiges Leben gepflanzt hat mitten unter uns. Inmitten des Sterns brennt das Feuer. Erst aus dem Feuer des Kerns brechen die Strahlen hervor und fließen unwiderstehlich ins Außen. Das Kernfeuer muß brennen ohne Unterlaß. Seine Flamme muß sich ewig aus sich selbst nähren [...] Es muß seine eigene Zeit erzeugen. Es muß sich selbst ewig fortzeugen. Es muß sein Leben verewigen in der Folge der Geschlechter, deren jedes das nachkommende erzeugt, wie es selber hinwiederum von den Vorfahren zeugt. Das Bezeugen geschieht im Erzeugen. In diesem doppelsinnigen, tateinigen Zusammenhang des Zeugens verwirklicht sich das ewige Leben [...]

Es gibt nur eine Gemeinschaft, in der ein solcher Zusammenhang ewigen Lebens vom Großvater zum Enkel geht, nur eine, die das ‚Wir' ihrer Einheit nicht aussprechen kann, ohne dabei in ihrem Innern das ergänzende ‚sind ewig' mitzuvernehmen. Eine Gemeinschaft des Bluts muß es sein, denn nur das Blut gibt der Hoffnung auf die Zukunft eine Gewähr in der Gegenwart. Jede andre, jede nicht blutmäßig sich fortpflanzende Gemeinschaft kann,

wenn sie ihr Wir für die Ewigkeit festsetzen will, es nur so tun, daß sie ihm einen Platz in der Zukunft sichert; alle blutlose Ewigkeit gründet sich auf den Willen und die Hoffnung. Die Blutgemeinschaft allein spürt die Gewähr ihrer Ewigkeit schon heute warm durch die Adern rollen" (331 f.).

Das Alte Testament spricht von „Erlösung" am häufigsten im Hinblick auf den Auszug aus Ägypten. So wird im Schabbat-Kiddusch gebetet: „Denn dies ist der Tag der Preisung, die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten." In Ex 6,6-7 heißt es: „Ich bin Jahwe, ich führe euch aus dem Frondienst für die Ägypter heraus und rette euch aus der Sklaverei. Ich erlöse euch mit hoch erhobenem Arm und durch gewaltiges Strafgericht über sie. Ich nehme euch als mein Vok an und werde euer Gott sein. Und ihr sollt wissen, daß ich Jahwe bin, euer Gott, der euch aus dem Frondienst in Ägypten herausführt." Wegen des Bundes wird Israel zu einem „heiligen", dem Herrn geweihten Volk, zum „besonderen Volk" Gottes (Ex 19,5 f.)

Es gibt aber auch die messianische Erlösung. Die Propheten verwenden im Hinblick auf die Befreiung aus dem Exil (galut) bewußt dieselben Formeln, und der „Erlöser" wird dabei vor allem bei Deuterojesaia zu einem der mit Vorliebe gebrauchten Titel des Ewigen. „Denn beim Herrn ist die Huld, bei ihm ist Erlösung in Fülle. Ja, er wird Israel erlösen von allen seinen Sünden" (Ps 130,7-8). Für das Judentum ist wichtig, daß seine Erwählung eng mit dem Bund verbunden ist, denn es ist ein Bund auf ewige Zeiten, ein lebendiger Bund.[5]

Erwählung im Judentum geschieht aber nicht nur – wie im Christentum – dem Geiste nach, sondern auch dem Leibe nach. Deshalb ist es auch eine Gemeinschaft des Blutes. Rosenzweig sieht im jüdischen Volk, im „ewigen Volk", das ewige Leben schlechthin. Er sieht in ihm die Hoffnung auf die messianische Zeit, auf die kommende Welt. Das Judentum hat die Hoffnung auf eine bessere Welt nie aufgegeben. In der Mischna heißt es: „Alle Juden haben Anteil an der kommenden Welt" (mSan 10,5; vgl. Jes 60,21): „Und dein Volk besteht aus lauter Gerechten, für immer werden sie das Land in Besitz nehmen; es ist der Sproß meiner Pflanzung, das Werk meiner Hände zur Verherrlichung."

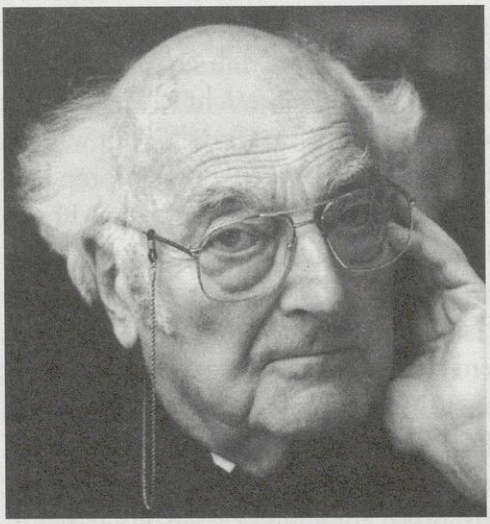
Rosenzweig war ein treuer Sohn Israels. Er war davon überzeugt, daß der Herr eines Tages den Stern der Erlösung erscheinen läßt.

5) Vgl. David Hartman, *A Living Covenant*. The Innovative Spirit in Traditional Judaism, Jewish Light Publishing, Woodstock, Vermont 1997.

Träumen von Himmel und Erde

Theologische Fragen an das Werk von Stefan Heym

Walter Beltz*



Am 16. Dezember 2001 starb Stefan Heym (1913-2001) in Israel.[1] Auf Wunsch der Familie habe ich bei seiner Beerdigung auf dem Jüdischen Friedhof in Berlin-Weißensee am 20. Dezember die Trauerrede gehalten. Das war der Anlaß, über unsere Zusammenarbeit nachzudenken und noch einmal die Fragen zusammenzufassen, die unsere mehr als 35jährige Freundschaft beherrschten.

Es war Heyms Entscheidung, mich bei mehreren Büchern zum Gesprächspartner zu wählen. Darunter fallen die Romane *Der König David Bericht* (1972), *Ahasver* (1981), *Schwarzenberg* (1984) und *Pargfrieder* (1998). Aber Stefan Heym verfolgte nicht nur literarische Interessen. Als exzellenter homo politicus war er auch am politischen Gegenwartsgeschehen sehr interessiert. Meine Funktion bestand im Wesentlichen darin, ihm die notwendige Sicherheit im Umgang mit den Sujets zu schaffen. Nur beim *Ahasver* habe ich auch anfänglich beim Stricken der Fabel assistiert, die er aber in einem genialen Schöpferstreich gegen meinen Einspruch einer Lösung zuführte, die ich nie für möglich gehalten hätte.

* Dr. Walter Beltz ist reformierter Theologe und war bis Sommer 2000 Professor für Allgemeine Religionswissenschaft und Religionsgeschichte des Orients am Institut für Orientalistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Er ist Mitglied des PEN-Clubs und mehrerer wissenschaftlicher Gesellschaften.

1) Stefan Heym hatte bei der Internationalen Heinrich Heine Konferenz in Jerusalem, gefördert von der Jerusalem Foundation in Zusammenarbeit u. a. mit dem Heinrich Heine Institut in Düsseldorf, den „krönenden Abschlußvortrag" gehalten. Wenige Tage später verstarb er während eines Aufenthalts am Toten Meer (vgl. FrRu 9[2002]158).

Stefan Heym war ein Schriftsteller, kein Historiker oder Theologe. Schriftsteller haben in der Regel eine Fabel – vergleichbar dem theologischen Kerygma in der biblischen Hermeneutik –, für die sie einen Stoff suchen, der die Fabel tragen kann. Der Stoff ist nie die Fabel selber. Das will ich unterstreichen, weil es auch Leute gibt, die biblische Stoffe selber zur Fabel machen, historische Romane schreiben wollen und dabei Mythen schaffen. In unseren Gesprächen war es deshalb meine eigentliche Funktion, darauf zu achten, daß der Stoff nicht die Fabel überlagerte bzw. unkenntlich machte.

Stefan Heyms Umgang mit biblischen und christlichen Stoffen

Stefan Heym hat nie biblische Themen zu Fabeln gemacht. Kritiker haben ihm vorgeworfen, wir hätten beim *König David Bericht* biblische Geschichte nicht genug berücksichtigt. Unberücksichtigt gelassen haben wir die Diskussion, ob der Oktoteuch vor- oder nachexilisch ist. Stefan Heym hat natürlich seine biblischen Passagen der englischen *King James Bible* entlehnt, die sich von der Luther-Bibel unterscheidet, weil er den Roman in Englisch geschrieben hat. Die ganze Geschichte erweist sich ja schon in der barock formulierten Titulatur des „Berichts über den Aufstieg etc." als Fiktion. Wichtig aber ist allein die Fabel. Die Wahrheit in der Geschichte ist nur im Gespräch mit Gott und den Menschen zu finden. Das ist genuin jüdische Denkweise. Ethan versucht, diese Wahrheit zur Sprache zu bringen, und wird deshalb aus der Stadt Jerusalem vertrieben. Aufklärung, so die Fabel, stößt immer auf den Widerstand von Tempel und Palast, von Kirche und Staat.

Ethan (Etan), als Verfasser von Ps 89 genannt und in 1 Kön 5,11 als „nur weniger weise denn König Salomo" charakterisiert, erhält im Roman – genauso wie David oder Salomo – eine erdichtete Biographie, auch wenn Heym dort biblische Texte paraphrasiert hat. Dieser Roman ist aber kein Schlüsselroman, der etwa die Historie zur Allegorie der Gegenwart gemacht hätte. Das hätte nahegelegen, weil zumindest in der DDR die aufmerksamen Leser zwischen den verschiedenen Auflagen der „Geschichte der KPdSU (B)" den jeweiligen politischen Standpunkt der sowjetischen Parteispitze und deren wechselhaften Interessen erkennen konnten, und weil, Vorrecht jedes Schriftstellers, Personen mit Charakterzügen auch lebender Personen ausgestattet werden können. Die Fabel ist aber, daß der Autor nur im Gespräch mit Gott und Menschen seine Weltsicht gewinnt,

die anders ist als die gängige des Zeitgeistes, und die ihm deshalb ermöglicht, die wirklich grausige Gegenwart nicht zu verfluchen. Über Jerusalem liegt der Glanz Gottes. Und natürlich ist Ethans Vita profiliert an den biblischen Prophetengestalten. Diese Männer des Glaubens waren Gesprächspartner Gottes und der Menschen. Es war deshalb wohl erlaubt, diese Fabel durch die Geschichte von der Entstehung des Königtums in Israel plausibel zu machen. Der Stoff war auch bei dem mehrheitlich areligiösen Leserpublikum in der DDR noch bekannt.

Stefan Heym war und blieb Jude. Das wird an seinem vielleicht religiösesten Buch sichtbar, dem *Ahasver*. Die Fabel ist durchsichtig. Es geht um die Befreiung des Menschen von Unterdrückung und Ausbeutung, einschließlich der geistigen Unterdrückung. Heym war ein geborener Kommunist.

Ahasver, die Person des *Ewigen Juden*, der als Strafe für seine Weigerung, Jesus bei seinem Leidensweg eine Erholungspause zu gönnen, verflucht wird, bis zu Jesu Wiederkehr zu leben, war seit dem 16. Jahrhundert eine literarisch wirksame Gestalt in Europa. Anders als die Legende verbindet Heym Ahasver mit dem apokryphen Engelsturz und macht ihn zu einem Genossen des aus dem Himmel gestürzten Engels Luzifer. Aber anders als Luzifer, der sich anschickt die Welt zu verderben, indem er sich mit der weltlichen Macht verbindet, versucht Ahasver als sein Gegenspieler die Menschen und die Welt aus der Knechtschaft zu befreien. In der Heymschen Umkehrung der mittelalterlichen Legende verbünden sich Jesus und Ahasver, um gemeinsam die Welt zu verbessern: Judentum und Christentum, der revolutionäre Ahasver und der liebende Jesus, eine Vereinigung, die den Luzifer zum Schweigen bringt.

Der Ewige Jude.
Gravüre von Jean-Charles Boulay (1820).

Diese Fabel wird in drei Handlungssträngen materialisiert. Die *transzendente Handlung* wird vom Miteinander Gottes, Jesu, der Engel, Ahasvers

und Luzifers bestimmt. In der *historischen Handlung* wird die Geschichte des schleswigschen Superintendenten Paul von Eitzen verwendet, der traditionell mit der Verbreitung der Legende von Ahasver verbunden ist. In einer dritten, in der Gegenwart spielenden *wissenschaftlichen Diskursebene* werden die gesamten wissenschaftlichen Ergebnisse zum Thema vorgeführt. Die Protagonisten dieser Ebene werden vom Teufel/Luzifer/Leuchtentrager ebenso geholt wie Paul von Eitzen in der zweiten Ebene. Die wissenschaftliche Ebene – darin zeigt sich der Witz des Buches – wird angesiedelt in Berlin mit einer Straße und einer Hausnummer, die es nur gibt, weil die Nummer 38 fehlt.
Sonst trüge diese Hausnummer die katholische Hedwigskathedrale. Unter der Adresse kann man auch das Büro für Urheberrechte der DDR lokalisieren. Die Äußerungen aus diesem Institut sind Zitate aus Publikationen eines Lehrstuhls für wissenschaftlichen Atheismus, den es tatsächlich an einer Universität der DDR gab. Im übrigen sind auch die Texte von Eitzen authentisch wie die von Luther. Verwendet werden für Eitzen Zitate aus dem Hutterus Redivivus und aus zeitgenössischen Akten aus der schleswigschen Kirchengeschichte und für die erste Ebene Teile der biblischen Apokryphen.
Es gehört zur Fabel, daß dort, wo sich das Christentum mit der staatlichen Macht verbündet, nicht eigentlich Jesus der Herr ist, sondern Luzifer, und daß die Wissenschaftler, die sich ihrer eigenen Freiheit begeben zugunsten einer Partnerschaft mit dem Staat, deshalb vom Teufel geholt werden wie Bischöfe oder Generalsuperintendenten.

Die Unsterblichkeit der Seele

Die Unsterblichkeit der Seele bzw. die Unsterblichkeit des Menschen bestimmt die Fabel des wohl witzigsten Buches von Stefan Heym, des Schelmenromans *Pargfrieder*. Er benennt das Thema im Roman bei der Einführung in die Gesellschaft, angesiedelt in den Salons der Ersten Wiener Freimaurerloge. Der Stoff ist amüsant und faszinierend.
Pargfrieder, ein zu großem Reichtum gekommener österreichischer Heereslieferant, möchte gerne bei Hofe zugelassen werden. Weil Kaiser und Hof ihn daran hindern, nötigt er den Kaiser, bei ihm einen Besuch zu machen. Er legt einen Ehrenhain, genannt Heldenberg, für österreichische Militärs an und läßt dort all jene Offiziere beisetzen, deren Schulden er bezahlt

hat. Dazu gehört auch Feldmarschall Radetzky, bei dessen Beisetzung der österreichische Kaiser nicht fehlen darf. Der Gang des Kaisers in diese Grabkammer ist der Preis für die Weigerung, ihn (Pargfrieder) bei Hofe zuzulassen. Die Erwartung dieses Besuches beherrscht die Handlung und das Motiv der Fabel: Gerechtigkeit siegt. Unsterblichkeit der Seele oder des Menschen – für Heym gleichbedeutend – ist das Bemühen um Gerechtigkeit auf Erden, zu dem auch Witz und Schelmentum gehören. Die Welt muß nolens volens den Gegensatz zwischen *Zeitgeist*, dargestellt in der höfischen Etikette, und *Gottesgeist*, Pargfrieders Eintreten für Gerechtigkeit, zur Kenntnis nehmen, wobei letzterer siegt.

Natürlich stellt sich die Frage, ob und wieweit bei Heym christliche Theorien, etwa von der Menschwerdung Gottes, reflektiert werden, bei der sich ja auch die Weltordnung umkehrte: Weil der Mensch nicht Gott werden kann, wird Gott Mensch. Aber diese Art von Gerechtigkeit, christlich-theologisch Heilsökonomie genannt, war Heym immer so fremd wie die christliche Deutung der Eschatologie. Er bevorzugte die Deutung von *eschatos* als *jüngst*, als *letzter*, als vom Anfang der Schöpfung gezählt, dem noch viele andere folgen können. Die vorherrschende christliche Deutung versteht *letzter* vom Ende her, wonach nichts mehr kommt.

Das hat gravierende Folgen. Es ist ein Unterschied, ob Jesus als *letzter* verstanden wird, gleichsam als jüngstes Glied einer Kette, der noch viele Glieder angefügt werden können, oder ob *letzter* exklusivistisch, als *ausschließlich* verstanden wird, d. h. nach ihm kann und darf dann niemand mehr kommen. Diese unterschiedliche Bewertung von *eschatos* gehört zu den Trennungsmerkzeichen zwischen Juden und Christen.

Im *Pargfrieder* wird Heyms Grundthema von der auf Erden zu verwirklichenden Gerechtigkeit sichtbar verbunden mit dem Prinzip bzw. der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele oder des Menschen. Unsterblichkeit kann ein Mensch erlangen durch Witz, List, Tüchtigkeit und Beharrlichkeit im Wirken für die Gerechtigkeit auf Erden. Eine eschatologische Endabrechnung war Heym zutiefst suspekt, das hatte er bei seinem Lieblingsautor Heine schon gelernt. Unsterblichkeit ist Erinnerung in der Nachzeit, der Nachwelt, wobei auch hier das *nach* nicht anders verstanden werden darf als definiert durch die reale Person des Helden, Held hier natürlich literarwissenschaftlich gemeint, nicht als Zitat aus Pargfrieders Heldenberg.

Aber natürlich ist es erlaubt, aus der Vorliebe des Autors für seinen Stoff auch gewisse autobiographische Schlüsse zu ziehen. Heym weist im Pargfrieder zweimal – ein Zeichen für den Leser, der es nicht überlesen soll – auf

die besondere Totenkleidung Pargfrieders hin. Er läßt sich standesgemäß, hatte er doch mit dem Gut auch die Baronie erworben, in einer Ritterrüstung beisetzen. Aber darunter trägt er einen rotseidenen Schlafrock, eine dazu passende Zipfelmütze und Pantoffeln: Heldenehrung ja, aber nicht ohne Menschlichkeit. Fremd blieb ihm immer, daß Christen das Dogma von der Menschwerdung Gottes so verstanden, als sei damit die Menschlichkeit von Gott getrennt und in Jesus Christus manifest geworden, während es ihm immer darum ging, daß Gott selber menschlich ist, und zwar der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.

Gerechtigkeit ist das eigentliche Zentralthema in Heyms Gesamtschaffen, Ziel seiner politischen und literarischen Träume. Darin war er seinen geistigen Verwandten, den biblischen Propheten, sehr nahe. Das Thema beherrscht schon die Werke *Der Fall Glasenapp* (1958), *Crusaders* (1948; dt. *Der bittere Lorbeer*, 1950), *Die Papiere des Andreas Lenz* (dt. 1963), *Collin* (1979) oder *Radek* (1995).

Heym war kein Utopist. Seine Stoffe waren real verankert. Er schuf keine Visionen, Theorien von einer zukünftigen realen Welt, die auch ein anderer Autor hätte schaffen können. Er war ein begabter Träumer, solange Träume die unverwechselbare Autorschaft eines Menschen tragen. Bei Visionen und Utopien sind ihre Urheber austauschbar, bei Träumen ist die Person des Träumers untrennbar mit ihnen verbunden. Träume sind, anders als Visionen und Utopien, unmittelbare Bilder, Abstraktionen, die Lösungen für belastende Gegenwartssituationen enthalten. Träume haben immer persönliche, konkrete Bezugspunkte, vornehmlich bei Dichtern und Schriftstellern, deren sprachgewordene Träume unsterblich sind, weil sie sprechbar und lesbar geworden sind. Stefan Heym träumte von einer Erde und einer Gesellschaft, die gerecht sein sollten.

Fragen eines Theologen an Stefan Heym werden so schnell zu Fragen, die Stefan Heym an die christliche Theologie stellt, wie sie es denn mit der Verbesserung der irdischen Mißstände hält. Unser Diskurs ist nun von anderer Qualität als vor Heyms Tod. Wir wollten die Diskussion fortsetzen mit der Erörterung von Johannes 11,25, wo Jesus die Spekulationen um Unsterblichkeit, Auferstehung der Toten und Jüngstes Gericht mit der Aussage beendet: Ich bin die Auferstehung.

Es sind also viele Fragen möglich und viele Antworten zu erwarten, die den Diskurs so schnell nicht abbrechen lassen. Im Gespräch zwischen Juden und Christen hat Stefan Heym eine Position bezogen, die man im zukünftigen Gespräch nicht unberücksichtigt lassen sollte.

Der Verein zur Abwehr des Antisemitismus

Seine Anfänge in Marburg 1891/1892

Gottfried Mehnert*

Ende 1890 gründeten in Berlin zwölf liberale Politiker, an ihrer Spitze *Heinrich Rickert* (1833-1902), *Rudolf von Gneist* (1816-1895) und *Theodor Barth* (1849-1909) den *„Verein zur Abwehr des Antisemitismus"*.[1] Veranlaßt war diese Vereinsgründung durch das Anwachsen der völkischen antisemitischen Bewegung vor allem in Hessen, Sachsen und Westfalen, wo sie in den achtziger Jahren des 19. Jh. unter der Landbevölkerung starke Zustimmung fand und in antisemitischen Parteien in Erscheinung trat, die bei der Reichstagswahl im Januar 1890 fünf Mandate gewannen. Als antisemitische Parteiführer traten vor allem *Liebermann von Sonnenberg*, *Hermann Ahlwardt* und, besonders in Hessen, *Otto Böckel* hervor.

Das Zentrum der antisemitischen Bewegung in Hessen war in jenen Jahren *Marburg* und sein Umland. Hier war seit 1883 der junge Bibliotheksassessor Dr. *Otto Böckel*[2] als antisemitischer Agitator und Publizist aufgetreten, der schon bald, begleitet von zahlreichen Anhängern, darunter auch Studenten aus Marburg und Gießen, über den unmittelbaren Bereich Marburgs hinaus im Umland wirkte, und der seit Januar 1887 mit seiner Wochenzeitung *„Reichsherold"* antisemitische Demagogie betrieb. Böckels antisemitische Bewegung in Hessen, die wegen ihres tumultartigen Auftretens als „Radau-Antisemitismus" bezeichnet wurde, fand in der Landbevölkerung eine so starke Resonanz, daß es Böckel gelang, in der Reichstagswahl 1887 den Wahlkreis Marburg-Kirchhain-Frankenberg-Vöhl zu gewinnen und als erster Abgeordneter einer antisemitischen Partei in den Reichstag einzuzie-

* Pastor em. Dr. theol. Gottfried Mehnert, Marburg, war von 1958-1990 lutherischer Pfarrer in Kiel und von 1972-1990 geschäftsführender Vorsitzender der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Schleswig-Holstein.

1) Barbara Suchy, *The Verein zur Abwehr des Antisemitismus*, in: Leo Baeck Institute, Teil I, Year Book 28(1983)205-239; Teil II, Year Book 30(1985)67-103.

2) Über Böckel und seine Agitation in Hessen: B. vom Brocke, *Marburg im Kaiserreich 1866-1918*, in: *Marburger Geschichte*. Rückblicke auf die Stadtgeschichte in Einzelbeiträgen. Marburg 1980, unveränderter Nachdruck mit ergänzendem Anhang 1982, 474-489.

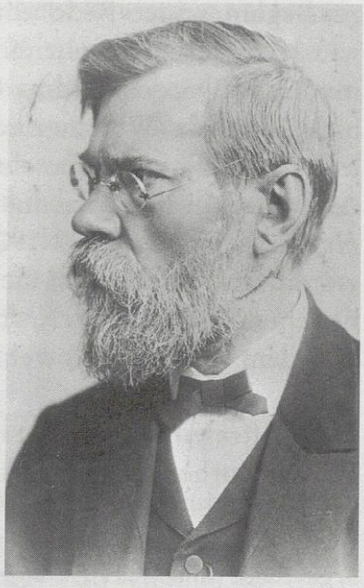
hen. „Die gesamte antisemitische Bewegung bekam durch seine Erfolge in Hessen neuen Aufschwung."[3] 1888 gründete Böckel eine eigene Partei, die „Antisemitische Volkspartei", die sich 1893 in „Deutsche Reformpartei" umbenannte.

Wie weit der Antisemitismus bereits in die Bevölkerung eingedrungen war, beleuchtet eine Notiz in der Oberhessischen Zeitung am 14. Oktober 1891 über eine Verfügung der preußischen Regierung wegen der öffentlichen Schmähungen jüdischer Erwachsener und Kinder durch christliche Schüler, denen den Ermittlungen zufolge einzelne Lehrer durch ihre Haltung Vorschub geleistet hätten. In der Verfügung werden die Kreisschulinspizienten angewiesen, den Lehrern zur Pflicht zu machen, solchem Treiben mit Entschiedenheit entgegenzutreten und „mit dem eigenen Beispiele christlicher Duldsamkeit gegen Andersglaubende der ihnen anvertrauten Schuljugend voran(zu)gehen".

Regionale Gegenbewegung - der Marburger Abwehrverein

Unter den 585 namhaften Politikern, Wissenschaftlern, Schriftstellern und Theologen, die Anfang Januar 1891 in Berlin den Gründungsaufruf des *Vereins zur Abwehr des Antisemitismus* unterschrieben haben, befanden sich auch einige prominente Marburger. In den liberal gesonnenen akademischen und bürgerlichen Kreisen Marburgs fand der Abwehrverein Zustimmung – immerhin gehörte fast die Hälfte der Marburger Professoren liberalen politischen Parteien an.[4]

Wortführer der Marburger Gruppe war Dr. *Edmund Stengel*, Professor für abendländische Sprachen und Literatur. Schon vor der Gründung des *Vereins zur Abwehr des Antisemitismus* war Prof. Stengel an Überlegungen beteiligt, wie in Hessen der antisemiti-



Prof. Dr. Edmund Stengel
Hessisches Staatsarchiv Marburg

3) Rüdiger Mack, *Otto Böckel und die antisemitische Bauernbewegung in Hessen 1887-1894*, in: *Wetterauer Geschichtsblätter* 16, 1967, 113-147, hier 130.
4) Vgl. Anm. 2, 461.

schen Bewegung entgegengetreten werden könnte. Für Stengel hatten die Bemühungen noch einen besonderen persönlichen Aspekt, weil *Otto Böckel*, der Gründer der „Antisemitischen Volkspartei", sein Schüler und Promovend war.

Bereits 10 Monate nach seiner Gründung trat der Verein an die Öffentlichkeit. Anzeigen in den Marburger Zeitungen luden zu einer öffentlichen Versammlung am 29. Oktober 1891 im Marburger „Saalbau" ein, in der der Schriftführer des neu gegründeten Vereins, Licentiat der Theologie Dr. *Graebner*[5] aus Berlin, einen Vortrag *Über den Antisemitismus* halten werde. Die seit Ende Oktober 1891 wöchentlich von Graebner herausgegebenen *„Mittheilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus"* berichteten ausführlich über die Veranstaltung.[6] Auch die Marburger Zeitungen veröffentlichten mehrspaltige Beiträge über diese teilweise turbulent verlaufene Versammlung. Dem Bericht der *Oberhessischen Zeitung* zufolge war der Marburger Saalbau „von ca. 1000 etwa zu zwei Drittteilen aus Antisemiten bestehenden Personen besetzt, welche [...] Dr. Böckel mit brausenden Hochs empfingen"[7]. Der *General-Anzeiger* berichtete, daß Graebner gleich zu Beginn seiner Rede „durch einen ungeheuren Lärm unterbrochen" wurde. Es gelang dem Leiter der Versammlung, Professor *Edmund Stengel*, nur mit Mühe, dem Redner Gehör zu verschaffen. Nach dessen Vortrag erhielt Böckel das Wort zu einer Erwiderung, die sich „weniger auf die Widerlegung von Tatsachen beschränkte, sondern vielmehr in persönliche, spitze Anzapfungen des Vorredners überging"[8]. Als Böckel sich über Professor *Hermann Cohen* (1838-1906) höhnisch äußerte, gab es „wüsten Lärm", woraufhin Prof. Stengel die Versammlung beendete. Die *„Mittheilungen"* berichteten schon in der nächsten Ausgabe[9], daß die Marburger Versammlung dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus neue Freunde eingebracht hatte.

Das Auftreten des Abwehrvereins in Marburg war angesichts der in weiten Kreisen vorherrschenden antisemitischen Stimmung ein mutiges Unterneh-

5) Graebner, ein liberaler Theologe, war Schriftführer des Abwehrvereins und Redakteur der „Mittheilungen" des Vereins, die seit Oktober 1891 erschienen. Anm. d. Red., zur Wochenzeitung „Mittheilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus" vgl. auch Clemens Thoma, Der Jude Jesus im Deutschen Reichstag, FrRu 5(1998)241-245, bes. 244-245.

6) Mittheilungen Nr. 2, 1. November 1891.

7) Oberhessische Zeitung Nr. 256, 31. Oktober 1891.

8) Marburger Tageblatt Nr. 256, 31. Oktober 1891.

9) Mittheilungen Nr. 3, 8. November 1891.

men. In der folgenden Zeit fand ein regelrechter Versammlungsstreit mit ungleichen Kampfmethoden statt. In den Versammlungen des Abwehrvereins suchte Böckels Anhängerschaft durch Radau und Tumult zu stören, während die liberalen Gegner der Antisemiten diesen mit rationalen Argumenten entgegentraten.

Die Bekämpfung des Antisemitismus fand auch die Unterstützung des Marburger Nationalliberalen Vereins, dessen Vorsitzender der Staatswissenschaftler Prof. Dr. *Hermann Paasche* war. Ein weiteres prominentes Mitglied war der als Politiker bedeutende Jurist Prof. Dr. *Ludwig Enneccerus*. Anfang Dezember 1891 lud der Verein mit auffälligen Anzeigen in den Marburger Zeitungen zu einer öffentlichen Versammlung ein, in der der (Schweizer) Major a. D. *Johann Pestalozzi* zum Thema *Warum ist der Antisemitismus zu bekämpfen?* sprach.

Wesentlichen Anteil an der Entfaltung des Abwehrvereins in Marburg hatte Dr. *Georg Winter*, der, wie auch Prof. Stengel, dem Berliner Vorstand des Abwehrvereins angehörte[10] und der in den *Mittheilungen* von Dezember 1891 bis September 1892 unter dem Titel *Der Antisemitismus in Kurhessen und seine Bekämpfung* in 18 Folgen die antisemitische Bewegung in Hessen beschrieb und analysierte. Am 24. Februar 1892 sprach er in einer Versammlung, für die mit Anzeigen in den Marburger Zeitungen[11] geworben wurde, über *Die Vorwürfe der Antisemiten gegen unsere jüdischen Mitbürger*. Der *General-Anzeiger* schrieb[12] über die Versammlung: „[...] wenn die Antisemiten [...] der Meinung sein mochten, daß man Argumente und Beweise am Besten durch Niederbrüllen widerlegen könne, so haben sie gestern Abend dieser Meinung tatkräftigsten Ausdruck gegeben, ihrer Sache aber den denkbar schlechtesten Dienst erwiesen [...]“

Ausbreitung des Vereins in das Marburger Umfeld

Wie Marburg seit Mitte der achtziger Jahre ein Agitationszentrum der antisemitischen Bewegung war, so wurde es Anfang der neunziger Jahre zu einem Zentrum der Abwehr des Antisemitismus, das bald schon in das Umland Marburgs hineinwirkte. So berichteten die *Mittheilungen*[13] Ende

10) Mittheilungen Nr. 1, 1. Januar 1893.
11) Marburger Tageblatt Nr. 44, 21. Februar 1892.
12) General-Anzeiger für Marburg und Umgegend Nr. 48, 26. Februar 1892.
13) Mittheilungen Nr. 10, 27. Dezember 1891.

Dezember 1891 von einer Versammlung mit Prof. Stengel und Dr. Winter in Ebsdorf, bei der 40 bis 50 Bauern teilnahmen, und zwei Monate später von einer weiteren Versammlung in Marburg. Anfang März 1892 wird berichtet: „Der Verein zur Abwehr des Antisemitismus hat in Marburg ein Bureau errichtet [...] Alle Mitglieder des Vereins werden gebeten, Mittheilungen aller Art, welche unserer Agitation dienen können, dort abzugeben [...] Die Mitglieder des Vereins erhalten daselbst Rath und Hülfe in allen landwirtschaftlichen und Rechtsangelegenheiten."[14] In den Marburger Zeitungen[15] wie auch im Kreisblatt für den Kreis Frankenberg veröffentlichte der Marburger Abwehrverein Anzeigen, die auf dieses „Bureau" hinwiesen. Damit sollte der Agitation von Böckels antisemitischem „Mittelhessischen Bauernverein" eine echte Hilfe für in Not geratene Bauern entgegengesetzt werden.

Die Marburger Filiale des Abwehrvereins dehnte ihre Tätigkeit immer weiter über das Marburger Umland hinaus aus. Am 24. April 1892 fand in Frankenberg eine Versammlung statt, bei der der Landrat und der Bürgermeister anwesend waren und in der als Redner Dr. *Winter* und der Schriftsteller und emeritierte Lehrer *F. W. Runze* auftraten.[16] Eine weitere Versammlung mit den Repräsentanten des Marburger Abwehrvereins fand im September in Frankenau statt. Prof. Stengel und Dr. Winter gingen sogar so weit, Böckel zu einer Versammlung nach Laasphe zu folgen. Die Zeitungsberichte über diese offensichtlich turbulente Versammlung in Laasphe differieren erheblich.

In der antisemitischen Demagogie Böckels spielte die Verunglimpfung des Talmuds eine bedeutende Rolle. Auch dagegen wandte sich der Marburger Abwehrverein mit einer öffentlichen Versammlung am 19. Mai 1892, in der der Marburger Rabbiner Dr. *Munk* über den Talmud sprach und zu dem sich „ein zahlreiches Publikum" eingefunden hatte.[17]

Die Umtriebe Böckels werden in den Mitteilungen des Abwehrvereins aufmerksam verfolgt. So verbreitete der Marburger Abwehrverein ein Flugblatt[18] gegen den Versuch Böckels, die hessischen Handwerker für sich zu gewinnen. Der Auseinandersetzung mit dem „politischen und wirtschaftli-

14) Mittheilungen Nr. 10, 6. März 1892.
15) Oberhessische Zeitung Nr. 50, 28. Februar 1892; Marburger Tageblatt Nr. 53, 3. März 1892; Kreisblatt für den Kreis Frankenberg Nr. 18, 1. März 1892.
16) General-Anzeiger Nr. 97, 26. April 1892.
17) General-Anzeiger Nr. 119, 21. Mai 1892.
18) Mittheilungen Nr. 35, 28. August 1892; beigelegt auch dem General-Anzeiger Nr. 198, 24. August 1892.

chen Programm der antisemitischen Volkspartei" Böckels war eine Vereinsversammlung in Marburg am 17. Juni 1892 gewidmet. Als Referenten dieser Versammlung traten Dr. Winter und der Schriftsteller Runze auf, sowie auch ein Journalist der Frankfurter Zeitung, Dr. *Quark*.[19] Der Schriftsteller und Lehrer em. *F. W. Runze* erwähnte ironisch – den Antisemitismus auf die Spitze treibend –, man könne „noch weiter gehen wie Herr Dr. Böckel und getrost in den Ruf ‚Juden weg' einstimmen, wenn man sich auf den Standpunkt einer Marburger Pfingstpredigt stelle, die es als ein bedenkliches Zeichen unseres lebendigen Christentums hinstellte, daß es in beinah 2000 Jahren das Judentum nicht gewonnen und überwunden habe".

Dem Werben Böckels unter den Handwerkern begegnete der Marburger Abwehrverein mit einer besonders an Gewerbetreibende gerichteten Einladung zu einer öffentlichen Versammlung am 11. August 1892 mit dem Redakteur der Frankfurter Zeitung Dr. Quark, der in Marburg bereits als Debattenredner in Versammlungen Böckels aufgetreten war.[20] Zur „Handwerkerfrage" fand auch eine Versammlung des Abwehrvereins am 2. Oktober 1892 mit Dr. Quark in Wetter statt.[21]

Die *Mittheilungen* des Vereins zur Abwehr des Antisemitismus Nr. 38 (18. Sept. 1892) enthalten einen Beitrag aus Marburg „Zur Charakteristik der politischen Anschauungen der Antisemiten", aus dem auch der General-Anzeiger einen Auszug veröffentlichte.[22] Der Verfasser ist offensichtlich Dr. Winter. Sein Kampf gegen den Antisemitismus in Marburg endete infolge seiner Versetzung als Archivar nach Magdeburg jedoch schon im Oktober 1892.[23] Als Mitglied des Berliner Vorstands in Magdeburg hat Dr. Winter den Kampf gegen den Antisemitismus fortgeführt.

Professor Stengel hat den Marburger Abwehrverein noch bis zu seiner Versetzung an die Universität Greifswald im Frühjahr 1895 geleitet. In den späteren Jahren, in denen die Antisemitenpartei Böckels an Bedeutung verlor, ging die Aktivität der Marburger Filiale des Abwehrvereins zurück, und in der Zeit von 1918 bis zum Ende des Abwehrvereins im Jahr 1933 enthalten die *Mittheilungen* keine Hinweise auf Marburg.

19) General-Anzeiger Nr. 137, 14. Juni 1892 (Anzeige), Nr. 143, 21. Juni 1892.
20) Bericht des General-Anzeigers Nr. 188, 12. August 1892.
21) General-Anzeiger Nr. 233, 4. Oktober 1892.
22) General-Anzeiger Nr. 215, 13. September 1892.
23) Mittheilungen Nr. 40, 2. Oktober 1892.

Nationalsozialismus und Schoa im Geschichts- und Religionsunterricht

Clemens Thoma

Es geht hier um eine ausführliche Kommentierung des Buches von Ottmar Fuchs, Reinhold Boschki, Britta Frede-Wenger (Hg.), ***Zugänge zur Erinnerung. Bedingungen anamnetischer Erfahrung. Studien zur subjektorientierten Erinnerungsarbeit.***[1] Die Autorinnen und Autoren (Ethiker, Pastoraltheologen, Fundamentaltheologen, Dogmatiker, Historiker, Didaktiker, Gegenwartsforscher, Erzieher) bringen Anliegen zur Sprache, auf die der Freiburger Rundbrief seit Jahren drängt, weil die nach neuesten Forschungen und in theologisch-pastoralen Zusammenhängen behandelten Themen für die inhaltliche Vermittlung im Unterricht dringend größerer Klarheit bedürfen. Dadurch soll eine Reform des Unterrichtswesens vor allem in bezug auf seine Inhalte über den Holocaust und den Nationalsozialismus gefördert werden.

Es geht um eine Neuorientierung von Religionspädagogik, Didaktik und Pastoral nach dem Holocaust und den Greueln des Zweiten Weltkrieges. Die von Theodor W. Adorno und anderen geforderte neue „Erziehung nach Auschwitz" wird in diesem Buch für möglichst alle Lehrpläne und Bildungsgruppen neu vorgeschlagen. Das Buch richtet sich vor allem an Lehrer, Seelsorger, Historiker und Psychotherapeuten.

1. Umschreibungen des Begriffs „Erinnerung"

Was ist mit Erinnerung und mit den „Zugängen" zu ihr gemeint? *Jürgen Manemann* faßt dies gut zusammen: „Judentum und Christentum sind Erzähl- und Erinnerungsgemeinschaften [...] In der Bibel taucht kein Gebot so häufig auf wie der Appell, sich zu erinnern. Es geht nicht um die Konservierung der Vergangenheit, sondern um ihre Einlösung – um die Realisierung gescheiterter Freiheit und Hoffnung" (174 f.). Manemann betont auch, daß Erinnerung sowohl aus einer rückwärts gewandten Solidarität entstammt als auch für die Zukunft da ist. Es gebe keinen „totengräberischen Umgang mit Geschichte" (175). Laut *Thomas Laubach* kann Erinnerung „auch als

1) Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, Lit Verlag, München 2001, 376 Seiten.

Funktion einer umfassenden Humanität gedeutet werden. Humanität ist aber nur möglich, wo es das Gedächtnis gibt [...] Erst die Erinnerung widerlegt nachhaltig das Tötungswerk der Nationalsozialisten und rettet die Idee der Humanität" (188). „Sittliches Sollen muß sich zwangsläufig auf Erinnerung beziehen" (193). *Reinhold Boschki* findet den Begriff „Sensibilisierung" noch sachgerechter oder mindestens ebenso gut wie den Begriff „Erinnerung" (367).

Britta Frede-Wenger interpretiert Emil Fackenheims Gebot, „Hitler keinen posthumen Sieg zukommen zu lassen". Jüdisch-traditionell gesehen handelt es sich dabei um das 614. Gebot Gottes, das mit diesen Worten endet: „In alten Zeiten war die undenkbare jüdische Sünde der Götzendienst. Heute ist es die, auf Hitler zu antworten, indem man sein Werk verrichtet" (202). „Gott war nicht der Urheber der Schoa. Die Schoa ist nicht in ‚traditionellen' Denkschemata von göttlicher Strafe zu denken. Trotzdem kann Gott in der Schoa nicht abwesend gewesen sein. Im Gegenteil, Gott war nicht nur im Holocaust präsent, im Holocaust liegt gleichzeitig die Quelle des Umgangs mit ihm, die eine neue Basis schafft für jüdische Existenz nach der Schoa" (201).

Prominente jüdische Denker sind sich einig, daß das Judentum wesentlich eine Erinnerungsgemeinschaft ist. Das jüdische Selbstverständnis lebt aus der Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten, an die Tempelzerstörungen, an die Vertreibung der Mehrheit aus dem Heiligen Land und an die vielen Judenverfolgungen und Judenmorde im Mittelalter und vor allem in der Nazizeit.

2. Die Subjekte der Erinnerung und ihre Kontexte

Im ersten Hauptteil (13-163) äußern sich Autoren mit stark soziologischen Interessen zu Befragungen deutscher Jugendlicher und ehemaliger Kriegsteilnehmer.

Bodo von Borries schreibt über das *„Geschichtsbewußtsein deutscher Jugendlicher im Blick auf die NS-Zeit und den Holocaust"* aufgrund von Befragungen in den 90er Jahren (13-30). Die empirische Forschung zeige, „daß es in den letzten 30 Jahren keineswegs gelungen ist, das Konzept eines reflektierenden Umgangs mit der Historie den Jugendlichen nahezubringen" (27). Wahrscheinlich aber sei es „unklug, den Holocaust und die anderen Massenverbrechen der Nazis nur als einmalig-unvergleichlich oder nur als strukturell-prototypisch wahrzunehmen" (29).

Der Aufsatz von *Konrad Brendler*, *„Identitätsformationen von Jugendlichen im Schatten der Schoa"* (31-56), ist das Ergebnis einer ausführlichen Befragung von 1150 Schülern und Studenten in Deutschland und in Israel. Ziel des deutsch-israelischen Forschungsprojektes war, „herauszufinden, welche Bedeutung der Holocaust im Selbstkonzept heutiger Jugendlicher hat, und welche aktuelle Relevanz für ihre Einstellungen zu politischen und sozialen Problemen er besitzt. Vor allem wollten wir wissen, wie erfolgreiche Aneignungsprozesse der Geschichte verlaufen können und welche Sozialisationsbedingungen in Familien und Schulen für eine günstige oder ungünstige Entwicklung der Geschichtsbewältigung maßgebend sind" (34 f.).
Frühere Untersuchungen hatten ergeben, daß mindestens zwei Drittel der 14-18jährigen Deutschen mit dem Begriff Holocaust nichts anfangen können. Bei den Hauptschülern seien es „sogar 87 %, die von der Schoa keine Ahnung haben, und Auschwitz, Dachau und Treblinka sind hierzulande für vier von zehn Jugendlichen Fremdwörter" (31). Diese Mängel sind aufgekommen, obwohl die NS-Zeit und die Schoa seit den 60er Jahren obligatorischer Inhalt der Schulcurricula sind. Die heutige Jugend wolle zwar nicht verdrängen und nicht vergessen. Aber sie wolle nicht mit einem schlechten Gewissen herumlaufen. Es gibt „nur eine Chance, die unselige Wirkungsdynamik [...] der Schoa durch pädagogische Bemühungen zu unterlaufen, nämlich durch Vergegenwärtigung und Durcharbeitung des Unerträglichen in aktiver Erinnerungsarbeit" (33). Brendler sieht sich darin mit Johann B. Metz einig, der „eine anamnetische Kultur" und damit auch eine anamnetische Religionspädagogik fordert.
In den Erhebungen ging es auch um den Stellenwert der Geschichte und um die „Wirkung der Erinnerung auf das Identitätsgefühl" heutiger Jugendlicher (47). Bei den Befragungen kamen auch „Strategien und Stereotypen des Verdrängungs- und Verleumdungsverhaltens" zur Sprache, sowie „Ausweichmanöver und Blockadetechniken" (39).
Ulrike Bechmann geht es in *„Was denken eigentlich die ‚Subjekte' der Erinnerungskultur?"* (57-91) hauptsächlich um die Beurteilung von Analysen der Aussagen Jugendlicher. Sie setzt sich gründlich mit der Studie von *Alfred Silbermann* und *Manfred Stoffers*[2] auseinander, in der 2197 Personen 23 Fragen zum Thema „Was bedeutet ‚Auschwitz' der zweiten und dritten Nachkriegsgeneration" beantworteten. Das Ergebnis zeigte eine „er-

2) Alfred Silbermann/Manfred Stoffers, *Auschwitz: Nie davon gehört?* Erinnern und Vergessen in Deutschland, Berlin 2000 (vgl. FrRu 7[2000]308 f.).

schreckende Wissenslücke" (61). Ulrike Bechmann analysiert und korrigiert teilweise die Schlußfolgerungen dieser Befragungen: „Rassismus und Antisemitismus gedeihen nicht auf dem Boden des Nichtwissens (wie Silbermann und Stoffers meinen), sondern auf dem Boden der Einstellung. Auschwitz-Kenntnis führt [...] vielleicht zur Abkehr von radikalen rechten Thesen, aber nicht unbedingt zur Abkehr von vielen Einstellungen, die dadurch geprägt sind [...] Es geht also nicht um Wissen oder Nichtwissen, es ist vielmehr eine bestimmte Einstellung, die zur rechten Gesinnung führt" (64).
Aus der von Konrad Brendler und Dan Bar-On interpretierten Studie *„Identitätsformation deutscher und israelischer Jugendlicher"* leitet sie folgende kritische Schlußfolgerung ab: „Einerseits erwiesen sich die deutschen Jugendlichen als im Verhältnis zu den Israelis weniger informiert und emotional weniger engagiert über die Schoa und über die Rolle, die ihre Großeltern darin spielten. Andererseits aber hatten sie eine sehr viel weniger nationalistische Einstellung, waren weniger rechts orientiert und hatten eine positivere Einstellung gegenüber Minderheiten" (71). Bechmanns Ratschlag im Zusammenhang mit der Brendler/Bar-On-Untersuchung: „Ich würde für die deutschen Jugendlichen die Forderung an die Pädagogik stellen, durch verstärkte Arbeit an aktuellen Problemen die Reflexivität zu stärken und dann in Beziehung zur Vergangenheit zu setzen" (72). „Die weit verbreitete These von dem allgemeinen Desinteresse der jüngeren Generation an der NS-Geschichte läßt sich so nicht halten. Ihr Verhältnis zur Vergangenheit ist differenzierter zu betrachten", als dies bisherige statistisch arbeitende Analytiker taten (76).
Ulrike Bechmann ist überzeugt: „Ohne Bezug zur Gegenwart und Lebenswelt der jetzigen Generationen wird das Wissen allein nicht helfen, die Erinnerung wachzuhalten" (69). Indirekt polemisiert sie auch gegen voreilige Urteile aufgrund von Statistiken bzw. Befragungen von Jugendlichen in den Entwicklungsphasen: „Persönliche Erinnerung und Rekonstruktion der Geschichte sind zweierlei. Wenn schon die offizielle Geschichte Re-Konstruktion ist, um wieviel mehr dann die persönliche Erinnerung?" Bechmann kritisiert auch die christlichen Kirchen: „Trotz ihres reichen Fundus an Riten und Ritualen" hätten sie keine „zivilreligiösen Rituale" bereitgestellt (84).
Doris Nauer ruft in *„Fakten zur Kinder-‚Euthanasie' und ihrer Aufarbeitung in der deutschen Kinder- und Jugendpsychiatrie"* eines der grausamsten Verbrechen der NS-Zeit in Erinnerung (92-117). Allein diese Lektüre müßte anspornen, Nationalsozialismus und Holocaust pastoraltheologisch

und anamnetisch zur Kenntnis zu bringen. Angesichts der über 10 000 ermordeten Kinder und der insgesamt über 300 000 „Gnadentod"-Opfer (90) will Nauer zu einer sachgerechten Aufklärungsarbeit beitragen. Erbkranke Kinder wurden zwangssterilisiert. Viele dienten als Testobjekte für angebliche psychiatrische Diagnosetechniken. Selbst nach dem Tode wurden die Kinder „auf wörtliche Art und Weise ausgeschlachtet. Wurde ein Kind nicht als sektionswürdig eingestuft, ist es zumeist verscharrt worden" (108 f.). Abschließend appelliert Nauer, „Kinder und Jugendliche nie wieder für therapeutische Experimente zu mißbrauchen [...] Das Lebensrecht und die Menschenwürde eines jeden noch so kranken und lebensunwert erscheinenden Kindes ist unter allen gesellschaftlichen und politischen Umständen zu schützen" (116 f.).

Johannes Schmidt deutet in *„Die Spielfilminszenierung des Holocaust in der Perspektive der Täter"* (118-133) „pogromische Dramaturgien" seit der Weimarer Republik bis hin zu den Auschwitz-Filmen. Dies ist wichtig, weil die Filme über diese Zeit für das Wiederaufleben der Erinnerung bei jungen Leuten eine große Rolle spielen. Intensiv setzt er sich mit dem 1940 entstandenen Film „Jud Süß" auseinander, aber auch mit verschiedenen Hitler-Filmen. Seine Schlußbemerkung: „Mit der Zerschlagung des Hitlerregimes scheint nicht nur antijüdischen Film-Inhalten, sondern auch allgemein den hetzpropagandistischen Dramaturgien der weltanschauliche Boden entzogen zu sein [...] Andererseits aber kommt das Kino bis heute nicht ohne Geschichten aus, die von guten und bösen Herrschaftssystemen und von der Vernichtung der tyrannischen Schurken erzählen" (131).

Auch *Susanne Eggert* stützt sich in ihrer Untersuchung *„Wie kann schwierige Geschichte an Kinder und Jugendliche vermittelt werden?"* (134-147) auf Umfragen. Von 350 zufällig ausgewählten Jugendlichen „können rund zwei Drittel der 14-18jährigen Deutschen mit dem Begriff ‚Holocaust' nichts anfangen" (134). Dann untersucht sie den Einfluß des Fernsehens. Jugendliche „wollen gesellschaftliche Zusammenhänge begreifen, um selbst mitdiskutieren und mitbestimmen zu können" (139). Es sei deshalb wichtig, das Thema Holocaust mit den Jugendlichen zu bearbeiten. Dadurch werden den Jugendlichen für ihr eigenes Engagement Möglichkeiten aufgezeigt, „wie und an welchen Stellen sie ihr Wissen in Handeln umsetzen können" (146).

Franz-Michael Konrad, ein außerordentlich guter Kenner der Etappen der Auseinandersetzungen über die Schoa in Deutschland und besonders in Israel, untersucht in *„Zu den Kontexten einer Pädagogik der Erinnerung in*

Deutschland und Israel von 1945 bis heute" (148-163), wie und weshalb der Holocaust in Israel zum Schulstoff geworden ist. Er vermittelt geschichtliche Überblicke über das politische Umdenken in Deutschland und Israel, über die Wirkung von Ereignissen (Eichmannprozeß, Synagogenbeschädigungen), sowie über die pädagogischen Aufarbeitungsbemühungen in beiden Ländern. Auch kontinuierliche Aktionen und Reaktionen umschreibt er sachgerecht. „In einer radikalen Umkehr der ursprünglichen Zustände ist die Schoa [...] tatsächlich zu einem Schlüsselthema der israelischen Identitätsdebatten geworden, zu einem Teil des kollektiven Gedächtnisses und der kulturellen Identität des jüdischen Teils der israelischen Gesellschaft" (153). Konrad macht auch auf problematische israelische Festlegungen aufmerksam. Mit Moshe Zimmermann stellt er fest, daß die Schoa für die israelische Gesellschaft zu einer „civilian religion" geworden sei. Aus einem historischen Geschehen sei sie zu einem „Mythos transformiert worden" (161). Die mörderische Judenfeindschaft der Nationalsozialisten, neue antisemitische Anschläge in Europa und die Gefahr ideologisch-mythologischer Mißdeutungen haben denHolocaust in Israel zum Schulstoff gemacht.

3. Die Schoa – Zeitpunkt und Zeitenwende für die Theologie

Der Ausgangspunkt der von *Jürgen Manemann* verfaßten *„Theologischen Reflexionen über Geschichte im Zeitalter der Posttraditionalität"* (167-182) ist die Überzeugung, daß eine „anamnetische Religionspädagogik" heute notwendig sei, weil in der Gesellschaft „der Abschied von Traditionen und Religionen als conditio sine qua non eines zukünftigen Zusammenlebens eingefordert wird". Es sei festzustellen, daß heute „kaum noch eine traditionsdefinierte Sittlichkeit existiert und daß die avancierten Gesellschaften schon damit begonnen haben, die kulturellen Bedingungen ihrer Existenz selbst zu erfinden".

In der heutigen Gesellschaft sind „nicht nur Geschichte und Geschichten bedroht, sondern mit ihnen einhergehend immer auch Religionen, wenigstens biblische Religionen, die ohne Geschichten nicht denkbar sind". Die biblischen Geschichten offenbaren „die Dimension des Religiösen. Deshalb sind Geschichten der Motor der biblischen Religionen" (167). Geschichten sind die Voraussetzung, „im Zeitalter der Globalisierung mit Ungewißheit umgehen zu können" (168). Manemann wehrt sich auch gegen die heutige *„nachtraditionale Gesellschaft"*, die die Vergangenheit wegwischen will.

„Eine enttraditionalisierte Gesellschaft ist viel ideologieanfälliger und zugleich manipulierbarer [...] Traditionen sind [...] Garant der Zukunft" (172). Die biblischen Traditionen sind für nachtraditionale Gesellschaften von großer Bedeutung. Sie fordern „Offensein für Neues" und rufen eine Zukunft in Erinnerung, die losgelöst von den Toten nicht denkbar ist. „Die Frage nach dem Leben der Toten zu vergessen und zu verdrängen, ist zutiefst inhuman, bedeutet es doch, die vergangenen Leiden zu vergessen und zu verdrängen und sich der Sinnlosigkeit dieser Leiden widerspruchslos zu ergeben" (177).

Im Geiste von Emmanuel Lévinas deutet Manemann die Erinnerung an die Leidenden als „Ausdruck radikaler Verantwortung. In Anbetracht der Toten von Auschwitz ist das Gedächtnis, das wir ihnen geben, das letzte, was wir für sie tun können" (178). „Vielleicht stünde die Bibel bei den Jugendlichen nicht mehr auf dem ‚Index', wenn die Religionspädagogik dezidierter ihre narrativ-memorative Grundstruktur herausarbeitete, denn die Kinder und Jugendlichen würden die Erfahrung machen, daß ihre Geschichten immer auch Geschichten über Geschichten sind" (181).

Thomas Laubach macht auf geforderte *„Ethische Zugänge zur Erinnerung"* (183-197) aufmerksam. Er weist darauf hin, daß „Jugendliche Neonazis werden, weil sie von der Bewältigung der Vergangenheit genug haben", so die Aussage eines Jugendlichen (184).[3] Erinnerung gehört für Laubach zur gelingenden Identität. Dann geht er auf religiöses Erinnerungsgedenken in der jüdischen und der christlichen Glaubenstradition ein. Das Gebot des Sich-Erinnerns umreißt im Judentum „eine ganze Erinnerungskultur, die vor allem am Pesachabend ganz handfest wird. Hier erzählen sich die Juden die Geschichte vom Auszug aus Ägypten als gegenwärtige Geschichte, denn ‚in jeder Generation müssen wir uns als Menschen betrachten, die aus der Sklaverei errettet wurden' [...] Christlicherseits wurde vor allem die Liturgie mit dem Gedenken verknüpft: ‚Tut dies zu meinem Gedächtnis' [...] Erinnerungen sind mit Akten der Vergegenwärtigung verbunden, die ihrerseits appellative und handlungsleitende Funktionen haben" (191 f.). Daraus folgert Laubach: „Sittliches Urteilen wie Handeln selbst ist ohne Erinnerung nicht möglich" (193). Der Mensch lebt „im Vergangenen, im Gegenwärtigen und [in] der Zukunft [...] Die Religion hat sogar noch eine vierte [Stelle] hinzugefügt, die – Ewigkeit" (196).[4]

3) Vgl. Bernhard Schlink, *Die Beschneidung*, in; ders.: *Liebesfluten*, Zürich 2000, 226.
4) Vgl. Georg Christoph Lichtenberg, *Sudelbücher*, Frankfurt/M. 1994, 483.

Thomas Freyer untersucht die *„Theologische Anthropologie im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs"* und ihren Bezug zur Schoa (222-245). Er weist darauf hin, daß es bei der Aufarbeitung der Schoa auch um „ein spezifisches Verständnis der Welt als Schöpfung" Gottes geht. „Die Schöpfung als ganze ist zutiefst bestimmt vom Versagen des Menschen, vom Widerstand gegen die Zerstörung und von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt" (222). Die theologische Anthropologie müsse in diesem Zusammenhang „dem schon recht früh verdrängten und paralysierten jüdischen Wurzelgrund christlicher Theologie die ihm zukommende Geltung verschaffen".
In einer „Zwischenreflexion" bedauert Freyer die Nichtbeachtung jüdisch-anthropologischer Denktraditionen seitens mancher christlicher Theologen. Auschwitz müsse „als erkenntnistheoretische Leitperspektive dienen" (229). Dies ist auch deshalb notwendig, weil „der moderne Mensch in seine Bedürfnisse hinein verstrickt ist" (232). Freyer befaßt sich auch intensiv mit Franz Rosenzweig, Abraham Joshua Heschel und Emmanuel Lévinas (230-242). Rosenzweig betonte, daß der Mensch „auf den Boden der Tatsächlichkeit des Alltags gestellt werden muß". Nach Heschel steht „der Grad unserer Menschlichkeit direkt proportional zu unserer Fürsorge und Anteilnahme für andere". Lévinas betont, daß „die Einzigkeit des Menschen sich der (nicht-intentionalen) Nähe des Anderen" verdankt (244). Freyer kommt auch mehrmals in dominanter Akzentuierung auf christliches Zeit- und Leidensdenken zu sprechen. „Christliches Zeitdenken ist bestimmt von einer spezifischen Leidenserfahrung. Diese nimmt Maß am Leiden des anderen Menschen, in dem Gott selbst dem Ich so begegnet, daß er dessen conatus essendi zuvorkommt und ihn zum selbstlosen Dienst am Anderen befreit" (244).

4. Religionspädagogik und Pastoraltheologie

Welche Schwerpunkte der NS-Zeit und der Schoa sind für die Lenkung Jugendlicher besonders dringlich? Wie muß der historische, philosophische und theologische Bildungsbereich gestaltet werden? Der Artikel von *Mark Webber* und *Michael Brown* über das Unterrichtsfach *Holocaust und Antirassismus* in Kanada (249-269) kann auch die Lehrpläne anderer Länder inspirieren. Die Schüler sollen lernen, daß es nicht nur *eine* Form von Rassismus, Antisemitismus und Fremdenhaß gegeben hat und gibt. Staatsinterne Fragen werden daher zusammen mit dem Holocaust behandelt (249 f.).

Albert Biesinger erläutert das Forschungsprojekt *„Lernprozeß Christen Juden"* (269-290) der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg in Zusammenarbeit mit Günter Biemer, Peter Fiedler, Ernst Ludwig Ehrlich u. a. Das Freiburger Forschungsprojekt erwies sich im deutschen Sprachraum bis heute als das maßgeblichste Grundlagenwerk für Religionslehrer. Inzwischen konnten acht Bände publiziert werden, die das Verhältnis von Christentum und Judentum im (katholischen) Religionsunterricht pädagogisch und inhaltlich unmißverständlich wiedergeben.
Biesinger gibt praktische Beispiele für den Religionsunterricht. Für viele Begriffe aus dem biblischen und nachbiblischen Judentum, zu Jesu Judesein und zum Verhältnis (Ur-)Christentum-Judentum werden „sachgemäße" Erklärungen angeboten. Auf falsche oder einseitige Aussagen sowie auf fälschliche christliche Antithesen wird hingewiesen. Analysen von Unterrichtsinhalten werden erklärt und korrigiert und mit Vorschlägen für eine korrekte Darstellung im Unterricht verbunden. Hervorragend sind auch Gegenüberstellungen von Glaubensaussagen wie etwa: Welcher Gottesbegriff ist jüdisch, welcher christlich? Was bedeutet „Bund" im Judentum, was im Christentum? Jüdische und christliche Feste und Bräuche sowie vorurteilsbeladene Begriffe werden im christlich-jüdischen Kontext ausführlich erläutert. Auch die Frage der Christologie nach Auschwitz und die Notwendigkeit christlicher und jüdischer Erinnerung wird behandelt.
Gabriele H. Mayer, eine in der Jugendarbeit tätige evangelische Theologin, legt einen *„Werkstattbericht"* (291-308) über Reaktionen junger Frauen vor, die mit den Greueln des Nationalsozialismus konfrontiert wurden. Sie stellt „eine Sprachlosigkeit im Blick auf die eigene religiöse Identität wie auch im Blick auf theologische Fragestellungen über die Schoa" fest (296). Es stellen sich Fragen nach der Unmenschlichkeit von Menschen und Fragen nach Gott, der das alles zugelassen hat. Mayer versucht anhand von Bibelstellen und mit Erlebniserzählungen Licht in die psychisch-seelischen Verwirrungen der Frauen zu bringen. Man müsse „das Vermächtnis der Täterinnen und Täter des Holocausts reflektiert annehmen und es in das eigene Selbstverständnis [...] hinein integrieren" (304). Dann könne die „Sprachlosigkeit im Blick auf die eigene Identität und auch im Blick auf theologische Fragestellungen der Schoa sichtbar werden" (296).
Ottmar Fuchs fragt nach den Elementen einer *Pastoraltheologie nach Auschwitz* (309-345). Fuchs will die „Praktische Theologie" als Basiskonzept in den Dienst sowohl des Auflebens der kollektiven Erinnerung als auch der Wegweisung für die Zukunft stellen. In der „inneraktiven Beziehung zum

auferstandenen Jesus Christus", dem theologischen Zentrum des Christentums, sieht er den „generativen Charakter" des Christseins. „Denn nach 1 Kor 15 bezieht sich auch die Auferstehung nicht nur auf Jesus Christus, sondern auf alle Verstorbenen [...] Aus der Perspektive des eschatologischen Gerichts den auferstandenen Menschen gegenüber kommt generell jene inhaltliche Dimension zum Zug, die Christus als den Richter ernst nimmt, der auf der Seite der Leidenden steht und die Täter zur Rechenschaft zieht" (313).
Weil es bei jedem Menschen aus der Vergangenheit heraus um die Verantwortung für Gegenwart und Zukunft geht, ist eine Begegnungskultur mit der Vergangenheit zu schaffen, in der nicht alles auf die eigene Egozentrierung zuläuft. Angesichts der Schuld ist „Trauerarbeit zu leisten" (318). Geschichtliche Erinnerung allein genügt nicht. Es muß auch ein „affektives Bewußtsein" da sein, „das eigene Leben eher auf Gerechtigkeit und Solidarität als auf Gewalt und Vernichtung auszurichten" (320). Fuchs fordert eine „normative Gestaltung der Erinnerung" (325). In diesem Zusammenhang zitiert er Elie Wiesel: „Nur die genaue Erinnerung stoppt den Wahnsinn" (328). Fuchs legt auch dar, daß solide christliche Moralität neu bedacht und eingeübt werden muß, damit Judenhaß und Fremdenhaß verbannt werden und Wege zur gegenseitigen Achtung und Unterstützung gefunden werden: Solidarität, Barmherzigkeit, Diakonie, compassio (Anteilnahme am Leiden) und memoria passionis (Erinnerung an das Leiden). Die memoria passionis ist „in Dienst zu nehmen für gegenwärtige Steigerung von Menschlichkeit" (343). Die Abhandlung von Ottmar Fuchs zeigt deutlich die pastoralen Aufgaben auf, die wir heute vor allem im Zusammenhang mit der Schoa auf uns nehmen müssen.

5. Schlußbemerkung

Ein Thema fehlt leider fast gänzlich. Obwohl die meisten Autoren und Autorinnen der katholisch-theologischen Fakultät Tübingen angehören, werden die Bemühungen von Papst Johannes Paul II., des Vatikanischen Einheitssekretariates sowie der europäischen und amerikanischen Bischofskonferenzen um das Bedenken und die Aufarbeitung der Schoa nicht erwähnt. Vom Vatikan und von anderen kirchlichen Stellen sind deutliche Stellungnahmen zu Rassismus und Nationalsozialismus sowie Warnungen vor deren erneutem Wiederaufleben gekommen.
Ein Personen- und Sachwortverzeichnis hätte allerdings auch eingefügt werden müssen.

Das besondere Buch

Franz Rosenzweig, **Die „Gritli"-Briefe**. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy. Hg. von Inken Rühle und Reinhold Mayer. Mit einem Vorwort von Rafael Rosenzweig. Bilam-Verlag, Tübingen 2002. VI und 860 Seiten.

Die soeben erschienene Ausgabe der Briefe von Franz Rosenzweig an Margrit Rosenstock-Huessy stellt zweifellos eine Sensation dar, wenngleich die Briefe von Margrit Rosenstock an Franz Rosenzweig von dessen Ehefrau Edith, geborene Hahn, vernichtet worden sind. Die Briefe an die Freundin datieren von 1917 bis 1926. Wesentlich daran ist jene Korrespondenz, in der Rosenzweig sich mit dem *„Stern der Erlösung"* beschäftigt und über dessen Inhalt Margrit berichtet. Daneben finden sich auch Briefe an den Ehemann von Margrit, Eugen Rosenstock, der sich bekanntlich hat taufen lassen und mit dem der berühmte Briefwechsel über Judentum und Christentum existiert, und an dem durch diese Briefe manches ergänzt wird.
Rosenzweigs Einsichten über das Christentum, die er gegenüber Margrit äußert, sind manchmal aphoristisch. So schreibt er: „Kirche und Christentum ist eben immer wieder zweierlei: Als Christin kannst Du jenseits von beiden Kirchen wohnen, mußt es sogar." Weiter heißt es: „Die Ewigkeit umrauscht uns in jedem Augenblick; es brauchen uns bloß die Ohren aufgetan zu werden, im Leben und im Tode; sie war, ehe die Welt geschaffen wurde. Aber das Reich Gottes wird. Gott läßt sich leicht lieben, der Nächste sehr schwer (weil sich Gott schenkt, aber der Nächste nicht)" (59).
Überhaupt ist das Buch voller tiefer Einsichten. Erwähnt sei hier ein Brief vom 15. September 1920, wo er über den Sabbat schreibt: „Ein zerstörter Sabbat ist keiner. Man kriegt die Formen nicht geschenkt, – sie wollen gepflegt sein. Also man kann nicht verhetzt im letzten Augenblick hineinplatzen, man darf nicht während des Essens telefonieren müssen, wo man morgen sein will, nicht nach dem Essen schleunigst fortmüssen oder einen Fremden herbestellen damit er ‚mich kennen lernt'. Der Sabbat ist nicht (wie auch Eugen neulich noch meinte) eine Art Jour fixe, sondern eher ein allwöchentlicher – Geburtstag. Nämlich ein Familienfest, bei dem die Familie unter sich ist mit den Gästen, die als Hausgenossen bei ihr sind, und mit solchen, die sie sich ausdrücklich zu dem Tag eingeladen hat" (658).

Über Personen schreibt Rosenzweig oft sehr treffende Urteile. So erkennt er in dem jungen Studenten Ernst Simon bereits den begabten Menschen und dessen später sich erweisende bedeutende Persönlichkeit. Über Scholem heißt es: „Ein ganz doller Kerl. Ein jüdischer Mönch. Einer, der sein Leben geopfert hat, um zu lernen. Ganz unvorstellbare Gesichter, (nicht ein Gesicht). Er kann ganz aussehn wie ein Ostjude, und dann wieder wachsbleich und entzündet wie ein Engel. Dazwischen wie ein dummer Junge. Als er sich angemeldet hat, dacht ich, ich müßte ihn lehren. Als er da war, meinte ich, ich müßte mich an ihm ärgern. Und ein paar Stunden später merkte ich, ich müßte nur von ihm lernen" (744 f.). Die Briefe geben auch einen lebendigen Eindruck über Rosenzweigs Tätigkeit und die Gründung des Lehrhauses in Frankfurt sowie über den Beginn seiner Ehe mit Edith Hahn, die leider im Namenregister vergessen wurde und weder unter Edith Rosenzweig noch unter ihrem Mädchennamen Edith Hahn zu finden ist. Über seine Beziehung zu Margrit schreibt Rosenzweig etwa am 25. Dezember 1919 (56 ff.), wobei wesentlich ist, daß der Brief an Margrit *und* Eugen Rosenstock geht.

Die privaten Aspekte dieser Briefe scheinen eher sekundär zu sein, etwa Rosenzweigs kritisches Verhältnis zu seiner Mutter, die nicht unproblematische Ehe mit Edith Hahn zumindest in den Jahren des intensiven Briefwechsels mit Margrit Rosenstock-Huessy oder die Haltung Eugen Rosenstocks zu dieser Beziehung. Trotzdem bleibt die Tatsache, daß er Margrit Wesentliches über sein geistiges Werden mitteilt.

Diese Briefausgabe ist gelegentlich auch kritisiert worden, etwa in der F.A.Z. vom 3. Juni 2002. So wird bemerkt, daß die genaue Anzahl der vorhandenen Briefe nicht angegeben wurde und die Rede von „mehr als tausend Briefen" ist. Offensichtlich gibt es also noch einige mehr. Außerdem finden sich Auslassungen, die zwar gekennzeichnet sind, aber ob es sich dabei immer nur um wiederholte Floskeln handelt, bleibt unklar. Man wird im übrigen diese Briefe besser verstehen, wenn man die beiden früher veröffentlichten Briefbände aus dem Jahre 1979 daneben konsultiert. Gemeinsam jedoch geben sie ein volles Bild von Leben und Werk Franz Rosenzweigs aus jenen Jahren. Aufs Ganze gesehen kann man den Herausgebern Inken Rühle und Reinhold Mayer dankbar sein. Im Vorwort (Nov. 2001) betont Rafael Rosenzweig (1922-2001) zu Recht, daß von Franz Rosenzweig noch keine umfassende Biographie existiert. Um so wichtiger seien die jetzt vorgelegten Briefe. Rafael Rosenzweig verstarb am 2. Dez. 2001.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Bücherschau

Schalom Ben-Chorin, **Ein Leben für den Dialog**. Walter Homolka (Hg.), Gütersloher Verlagshaus 1995. 51 Seiten.
Ders., **Jugend an der Isar**. Verena Lenzen (Hg.), SBW Bd. 1. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001. 141 Seiten.

Walter Homolka, Rabbiner und Schüler Ben-Chorins, ist mit diesem kleinen Buch eine wunderbare Hommage an den faszinierenden Menschen, der im wahrsten Sinn des Wortes „ein Leben für den Dialog" gelebt hat, gelungen. Ben-Chorin (1913-1999), als Fritz Rosenthal in München geboren, ist zum aktiven Dialogiker des christlich-jüdischen Gesprächs geworden. Hölderlins Worten, „unser Gesprochenwerden ist unser Dasein", wurde er sein Leben lang gerecht. Für jene, die mit Ben-Chorins umfangreicher und vielseitiger Literatur nicht oder nur wenig vertraut sind, ist dieses kleine Buch ein wahrer Fundus. In Texten und Bildern wird das Anliegen seiner lebenslangen Bemühungen deutlich: Mittler und Vermittler zwischen Judentum und Christentum zu sein. Ich hatte ein Mal das Glück, in Jerusalem kurz mit ihm zu reden. Geblieben sind Faszination und Staunen über sein Charisma. Als Vordenker des liberalen Judentums und Leiter des Gründungskomitees der ersten jüdischen Reformgemeinde Israels in Jerusalem hat er sich auch in das innerjüdische Gespräch eingebracht. Walter Homolkas kleines Buch will das Andenken an diesen großen Menschen lebendig erhalten.
Für den jungen Fritz Rosenthal war es sehr schwer, 1935 sein geliebtes München zu verlassen. Das wird auf jeder Seite seiner Erinnerungen in ***Jugend an der Isar*** deutlich. „Ein Land kann man verlassen", schrieb er, „mit dem Volk die Beziehung abbrechen, aber die Sprache ist so sehr Teil unserer Existenz, daß es keine Trennung geben kann. Und das Glück der Sprache kann durch kein Leid vernichtet werden." Deutschland, sein Land, war für ihn „ein gelobtes und vernichtetes Land". In eine assimilierte Familie geboren, lernte er katholische Frömmigkeit kennen, noch ehe er seine jüdische Glaubenswelt entdeckt hatte. Seine Beziehung zum Judentum war auf die „Hohen Feiertage" beschränkt, an denen er mit seinem Vater in die Synagoge ging. Als Fünfzehnjähriger jedoch verließ er sein Elternhaus, um sich einer streng orthodoxen Lebensweise und der zionistischen Jugendbewegung zuzuwenden. Schalom Ben-Chorin war ein „Wanderer zwischen

den Welten", zwischen Literatur, Journalistik und Theologie. Durch seine brillante Redegewandtheit und sein großes Wissen begann er Juden und Christen einander näher zu bringen. Der Schriftsteller Max Brod (1884-1968) schrieb in einer Widmung, „daß es Fritz Rosenthal war, der ihm half, das wahre Gesicht des Jesus von Nazareth zu erkennen". Schon kurz nach 1945, als einer Verständigung noch sehr viel Hindernisse entgegenstanden, begann er sich schon als Brückenbauer für eine deutsch-jüdische Verständigung einzusetzen.
Das von *Verena Lenzen*, Professorin für theologische Ethik und Judaistik, herausgegebene Buch *Jugend an der Isar* ist der erste Band der vom Gütersloher Verlagshaus geplanten Schalom Ben-Chorin Werkausgabe (SBW). Zum Verständnis Ben-Chorins ist *Jugend an der Isar* wegweisend. Es macht deutlich, was sein Leben – zwischen Isar und Jerusalem – geprägt hat. Es ist „ein Baustein im Fundament der jüdisch-christlichen Begegnung der Gegenwart". Maria Stiefl-Cermak, Freiburg

James H. Charlesworth u. a. (Hg.), **The Dead Sea Scrolls**. Hebrew, Aramaic, and Greek Text with English Translations. Volume 2. Damascus Document, War Scroll, and Related Documents. The Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project. Mohr Siebeck, Tübingen/Louisville 1995. XIX und 229 Seiten.

Der vorliegende Band bietet Einführung, kritischen Text, englische Übersetzung und Kommentare zu den nichtbiblischen Schriften, die in Qumran gefunden wurden. Das Editionsprojekt orientiert sich nach Auskunft der allgemeinen Einleitung an formalen Kriterien: die Schriften werden nach ihren Gattungen geordnet, wobei dies in Anbetracht des fragmentarischen Zustandes vieler Texte nicht in jedem Fall möglich ist. Wer ein bestimmtes Dokument sucht, findet dieses problemlos im Anhang „Dead Sea Scrolls", wo die Dokumente, aufgeschlüsselt nach Inventarnummer (etwa 4Q 266) bzw. nach geläufigem Namen (Damascus Document Fragments) erfaßt sind. Dieses Editionsprinzip ist damit übersichtlicher als die *Discoveries in the Judean Desert*, die die *editiones principes* der jeweiligen Texte enthalten und sich vor allem auf die textlichen Probleme der Fragmente konzentrieren. Außerdem bietet der Band auch hilfreiche Hinweise zu inhaltlichen Fragen der Texte, zu ihrem Verhältnis zu den biblischen Schriften und zu ihrer Verortung in der Zeit des Zweiten Tempels.

Mit der *Damaskusschrift* (CD) aus der Kairoer Geniza, hg. von *Joseph M. Baumgarten* und *Daniel R. Schwartz* und der *Kriegsrolle* aus der ersten Höhle von Qumran (1QM), herausgegeben von *Jean Duhaime*, liegen nun zwei der zentralen Texte der Qumrangemeinde vor. Daneben finden sich Fragmente der Damaskusschrift aus den Höhlen 4, 5 und 6, deren Edition, Übersetzung und Kommentierung ebenfalls *Joseph M. Baumgarten* geleistet hat, sowie verschiedene kleinere Fragmente (4Q 180-181, herausgegeben von *Jimmy J. M. Roberts*; 1Q 51; 2Q 25; 2Q 28, herausgegeben von *James H. Charlesworth*), die aber in keinem erkennbaren Zusammenhang mit den beiden hier behandelten großen Schriften stehen. Eher verwirrend ist die Anfügung der Fragmente 4Q 266, 4Q 269, 4Q 272 und 4Q 273 aus der Damaskusschrift zu den Hautkrankheiten (vgl. Lev 13-15), da der größte Teil der Fragmente aus 4Q 266-273 in Band 3 (*Damascus Document Fragments, More Precepts of the Torah, and Related Documents*) aufgenommen wurde. Vorbildlich und leserfreundlich ist die Anordnung von Texten, Übersetzungen und Anmerkungen, mit dem hebräischen Originaltext samt textkritischem Apparat und Übersetzung mit Anmerkungen auf gegenüberliegenden Seiten. Diese Anordnung ermöglicht auch ohne perfekte Hebräisch- oder Aramäischkenntnisse, bestimmte Wörter oder Passagen im Original leicht zu finden.

Die Damaskusschrift und die Kriegsrolle geben einen guten Einblick in die Geschichte und das Denken der Gemeinde von Qumran. Die Damaskusschrift, deren ursprünglicher Titel „Die letzte Erforschung der Tora" gelautet hatte, besteht aus zwei Teilen: den weisheitlich geprägten Ermahnungen (CD 1-8; 19-20) und einer Gemeinderegel (9-16). Die Einleitung gibt Auskunft über Textgrundlagen, Inhalt und Struktur, über frühere Editionen sowie über die Herkunft der Schrift. Allerdings fehlen Angaben zur Diskussion um die Datierung sowie ein Verweis auf die literarischen Probleme des Textes. Die Herausgeber beschränken sich auf die Diskussion des Verhältnisses von Gemeinderegel und Damaskusschrift. Sie kommen zum Schluß, daß der Text ein Produkt der gleichen umfassenden Bewegung gewesen sein mußte, die auch die Gemeinderegel hervorgebracht hatte, daß sie aber von einem Leben zeugt, das nicht so radikal von der Mitwelt und dem Tempel getrennt war, wie das die Gemeinderegel (1QS) vorschreibt. Ein längerer Abschnitt befaßt sich mit dem Verhältnis zwischen den mittelalterlichen Kairoer Manuskripten und den Funden aus der vierten Höhle. Hier wird deutlich, daß Passagen, die in Kairo und Qumran erhalten sind, sich weitgehend decken. Allerdings existiert in Qumran wesentlich mehr Material als in

Kairo. Der größte Teil dieses Überhanges ist rechtlich-halachischer Art und gehörte zum Regel-Teil, der in den qumranischen Fassungen wesentlich umfangreicher gewesen sein mußte als in der mittelalterlich überlieferten.
Die Kriegsrolle beschreibt den endzeitlichen Krieg der Söhne des Lichts unter Gottes Führung gegen die Söhne der Finsternis unter Belial. Von dieser Schrift existiert eine weitgehend erhaltene Rolle aus der ersten Höhle von Qumran (1QM) sowie Fragmente von vier weiteren Kopien aus der vierten Höhle (4Q 492.494.495.496). 4Q 491 und 4Q 493 stellen Teile einer anderen Rezension dar und 4Q 497 stammt aus einer anderen Schrift, die aber Ähnlichkeiten mit der Kriegsrolle hat. Jean Duhaime hat die Texte mit einer ausführlichen Einleitung versehen, die auch einen Einblick in die Diskussion in der Forschung bis 1990 gibt. Die Forschungen aus der ersten Hälfte der neunziger Jahre bleibt unberücksichtigt. Wie bei der Damaskusschrift wird auch hier deutlich, daß antike jüdische religiöse Texte nicht als feste Größe betrachtet werden können, sondern einer steten Veränderung unterworfen waren. Dies zeigt ein Vergleich der Fragmente aus der vierten Höhle mit dem weitgehend erhaltenen Text aus Höhle 1. Hier ist es besonders hilfreich, daß Duhaime im kritischen Apparat zum hebräischen Text jene Anmerkungen heraushebt, die relevante textliche Informationen liefern. Der Anmerkungsapparat zur englischen Übersetzung liefert wichtige Verständnishilfen zur Erleichterung der Lektüre und erlaubt einen Einblick in die Forschungslage zu bestimmten Einzeltexten. Insgesamt bildet die vorliegende Ausgabe für Forscher wie für Interessierte aus anderen Fachgebieten vor allem durch den kritischen Text und durch seine Einleitungen und die Kommentare ein sehr nützliches Instrument zur Arbeit mit den Texten vom Toten Meer.

Hans A. Rapp, Luzern

Michael Degen, **Nicht alle waren Mörder**. Eine Kindheit in Berlin. Econ Verlag, München ^{3}1999. 334 Seiten.
Elieser L. Edelstein/Ingrid und Christian Mitterecker, **Yoram schlägt sich durch**. Eine Jugend in der Nazizeit. Czernin Verlag, Wien 2001. 136 Seiten.

Eine der stärksten Szenen in dieser Autobiographie des Schauspielers Michael Degen ist die Schilderung, wie er und seine Mutter von einem russischen Offizier in ihrem letzten Versteck entdeckt werden. Der Offizier unterzog sie einem strengen Verhör. Gerade den Nationalsozialisten entkommen, waren es jetzt die Russen, die sie mit dem Tod bedrohten. Die beiden

hatten Glück. Degens Mutter konnte aufgrund ihrer tschechischen Herkunft sehr gut russisch und er selbst hat als Kind noch die jüdischen Grundgebete auswendig lernen müssen. Und genau danach fragte ihn der Russe: „Weißt du, was du als Jude tun mußt, wenn dein Vater gestorben ist?" Und Michael Degen „ratterte das Kaddischgebet in rasender Geschwindigkeit herunter". „Sag mir das Gebet, das der Jude spricht, bevor er stirbt." „Ich rasselte auch das ‚Schemah Jisrael' herunter." Von da an standen die beiden unter dem Schutz des russischen Offiziers, der sich selbst als Jude entpuppte. Michael Degen, am 31. Januar 1932 in Chemnitz geboren, ist Schauspieler und hatte Engagements auf allen großen Bühnen in Deutschland und Österreich. Auch in zahlreichen Fernsehfilmen trat er auf. Im Film „Geheime Reichsache" spielte er die Rolle Adolf Hitlers. Aus der Beschreibung seiner Kindheit im Berliner Untergrund wird deutlich, was für das Überleben entscheidend war: Freunde, Geld, Mut und sehr viel Glück. Seine Kindheitsbiographie liest sich wie ein Spießrutenlauf zwischen diesen Elementen. Degens Hauptaugenmerk liegt dabei auf den Freunden, die ihnen halfen, auch auf die Gefahr hin, selbst getötet zu werden: die Adelige aus Rußland, die illegalen Kommunisten, ja selbst stadtbekannte Nazis, die nach außen hin immer noch der Partei angehörten, im Inneren aber längst ihren Fehler eingesehen und mit ihrer Hilfe Wiedergutmachung leisten wollten. Daher antwortet er auch auf die Frage, ob er jemals vergessen könne, was man ihm angetan hat: „Nein, das konnte ich weiß Gott nicht. Aber konnte ich jemals die Hotzes vergessen? Lona, Redlich, die Niehoffs und Martchen? Selbst die Dimitrieff und die Teubers hatten allerhand riskiert. Aus welchen Motiven auch immer."

Degens Buch ist eher deutsche als jüdische Geschichte. Er erzählt vom kommunistischen Widerstand ebenso wie von den zahlreichen Bombenangriffen über Berlin. Antisemitismus und die Auseinandersetzung mit dem Judentum sind nur latent gegenwärtig. Der religiöse Aspekt spielte für ihr Leben oder Überleben keine große Rolle. Sie wurden als Juden verfolgt, ob sie nun ihren Glauben praktizierten oder nicht.

Mit einem der ersten Transporte emigriert Michael Degen nach Israel, nicht, weil für ihn ein Leben in Deutschland unvorstellbar ist, sondern um seinen älteren Bruder zu suchen, der noch vor Kriegsausbruch mit einem Kindertransport aus Deutschland fliehen konnte. Degens Buch ist ein weiterer Beitrag gegen das Vergessen der Greuel, aber auch gegen das Vergessen jener, ohne deren Hilfe ein Überleben nicht möglich gewesen wäre, denn – darum geht es Degen – nicht alle waren Mörder.

Ingrid und Christian Mitterecker, die das Wiener *Amal Theater* mit Schwerpunkt Kinder- und Jugendtheater leiten, haben in ***Yoram schlägt sich durch*** die Geschichte Elieser Edelsteins, 1922 in Wien geboren, jugendgerecht zu Papier gebracht. Es ist die Geschichte eines Jugendlichen, zunächst unbeschwert, dann immer mehr gekennzeichnet von Antisemitismus und Verfolgung. Aufgrund seiner Zugehörigkeit zur sozialistisch-zionistischen Jugendbewegung *Haschomer Hazair* gelingt es ihm, nach dem Anschluß Österreichs 1938 nach Israel auszuwandern, wo er während des Zweiten Weltkrieges in einem Kibbuz lebt und arbeitet. Kurz gefaßt, für Jugendliche verständlich geschrieben und mit Fotos dokumentiert, wird jüdische und österreichische Geschichte des 20. Jh. festgehalten: antisemitische Übergriffe, Zionismus und der Aufbau des Staates Israel. Eine ausführliche Zeittafel am Ende des Buches stellt die persönlichen Erfahrungen Edelsteins zum besseren Verständnis in den größeren historischen und politischen Zusammenhang. „Es ist kein Geheimnis", so Edelstein, der heute als Psychiater in Jerusalem und Wien arbeitet, „schon wieder sind in Österreich antisemitische Töne zu hören. Auf Worte können Taten folgen, und das ist meine Sorge!" Aus dieser Sorge heraus erzählt er seine Geschichte jungen Menschen von heute, gegen das Vergessen und gegen eine Wiederholung.

Herbert Winklehner OSFS, Eichstätt

Benedikt Föger/Klaus Taschwer, **Die andere Seite des Spiegels**. Czernin Verlag, Wien 2001. 256 Seiten.

In der Bundesrepublik gab es – etwa zur Zeit der Gründung der Grünen Partei 1980 – politische Strömungen, deren Heimat eher bei den „Blut- und-Boden-Ideologien" des rechten politischen Spektrums zu suchen war. Allgemein galten diese Gruppierungen damals aber eher als „naive" Vertreter des Umweltschutzes, wurden oft belächelt und gewannen nicht viel Einfluß. Heute tauchen ihre Auffassungen in den Programmen der Neonazis auf: Umweltschutz und Heimat als Bestandteil ihrer nationalsozialistischen Heilslehre zu verbinden mit dumpfem Rassismus und der Theorie der Auslese von Andersartigen aus dem deutschen Volkstum. Auch der österreichische *Verhaltensforscher und Nobelpreisträger Konrad Lorenz* – der „Vater der Graugänse" – galt weithin als politisch naiver Wissenschaftler. Zwei mutige österreichische Autoren präsentieren in diesem spannend geschriebenen Buch bisher unveröffentlichte Dokumente, Briefe, Akten und Aufsätze von Lorenz und belegen dessen enge Verbindung mit dem Nationalsozialis-

mus und vor allem mit dessen Rassenideologie. Den Anschluß Österreichs 1938 feierte Lorenz mit den Worten: „Wir jubelten alle wie kleine Kinder über den Anschluß. Für Wissenschaftler ist es eine Erlösung, nun zu dem großen Deutschland zu gehören, statt zu dem verdammten Jesuitengesindel." Die Freude wurde dann gekrönt mit dem Eintritt in die Nazipartei, dessen Ideologie Lorenz, wie die Autoren belegen, schon aus der Familientradition mitgebracht hatte. Die Lehre von der „Erbgesundheit" war es, die Lorenz den Karriereweg öffnete.

Im diesem Buch wird nachgewiesen, daß Lorenz dem Naziregime Legitimationshilfen für seine menschenverachtenden Gesetze zur Verhütung erbkranken Nachwuchses lieferte, Argumente, die sich bei der Natur- und Verhaltensforschung unter Wildgänsen als „natürliche Auslese" wiederfinden. Das Kapitel „Der Fluch der Domestikation" nennt umfangreiche Quellen über rassentheoretische Abhandlungen von Lorenz. Schon 1973 veröffentlichte der „Spiegel" anläßlich der Nobelpreisverleihung an Lorenz Auszüge aus einem Aufsatz, in dem er nachzuweisen versuchte, daß „durch Domestikation Störungen arteigenen Verhaltens" hervorgerufen werden, wobei Parallelen zwischen Mensch und Tier durchaus zu ziehen seien. „Sollte es mutationsbegünstigende Faktoren geben, so läge in ihrem Erkennen und Ausschalten die wichtigste Aufgabe des Rassenpflegers überhaupt; denn das immer von neuem mögliche Auftreten von Menschen mit Ausfällen im arteigenen sozialen Verhalten bildet eine Schädigung für Volk und Rasse [...] Sollte sich dagegen herausstellen, daß unter den Bedingungen der Domestikation keine Häufung von Mutation stattfindet [...], so müßte die Rassenpflege dennoch auf eine noch schärfere Ausmerzung ethisch Minderwertiger bedacht sein." Lorenz vergleicht in seinen Aufsätzen die überzivilisierten Menschen in den Großstädten mit ihren „Mopsköpfen" und „Hängebäuchen" mit überzüchteten Hausgänsen, Geschwüren gleich, die den „Volkskörper" durchdringen und mit ihrem „moralischen Schwachsinn eine sehr viel höhere Fortpflanzungsquote als Vollwertige" erreichen und damit der reinen Rasse ihren Lebensraum rauben.

Lorenz war keineswegs nur Mitläufer der Nationalsozialisten. Er wußte von Hitlers Traum von einem Bündnis Deutschlands mit England und war begeistert, „daß der rassistische Gedanke als Grundlage unserer Staatsform schon unendlich viel in diese Richtung (der Auslese) geleistet" hat. 1939 schreibt er in einem Brief: „Mich selbst ärgert rein rassenbiologisch, daß die zwei ersten und besten Germanenvölker der Welt sich gegenseitig schwer beschädigen, während die ganze nicht-weiße, schwarze, gelbe, jüdische und

gescheckte Welt händereibend danebensteht und sich freut." Einige seiner Auffassungen hatten auch nach dem Zusammenbruch des deutschen Faschismus Bestand und wurden bei der Beurteilung seines Forschungswerkes nicht beachtet. Insofern ist es ein großes Verdienst der beiden österreichischen Autoren, hier ein weiteres Stück Geschichte aufgebrochen und aufgearbeitet zu haben. Jürgen Klocke, Frankfurt/M.

Gideon Greif/Colin McPherson/Laurence Weinbaum (Hg.), **Die Jeckes.** Deutsche Juden aus Israel erzählen. Böhlau Verlag, Köln 2000. XIV und 318 Seiten.

Die wenigen Juden, die sich vor dem Zweiten Weltkrieg von Deutschland nach Israel retteten, übten einen großen Einfluß auf die Entwicklung Israels aus. Trotzdem sind manche in ihrer neuen Heimat nie ganz heimisch geworden. Greif, McPherson und Weinbaum zeichnen den Lebensweg von 69 Zeitzeugen dieser aussterbenden Generation nach. Der Ursprung des Begriffes *Jecke* ist unklar. Er kann aus dem Kölner Karneval übernommen worden stehen. Er kann aber auch für die ersten Buchstaben der hebräischen Bezeichnung *jeladim kaschei hawana* („Kinder, die schwer verstehen") stehen. Vielen fiel das Erlernen der hebräischen Sprache schwer und manche beherrschen sie bis heute nicht richtig. Eine andere Möglichkeit ist, daß *Jecke* eine Verballhornung von Jacke oder Jackett ist, die diese Generation – samt Krawatte – trotz des mediterranen Klimas erst sehr spät ablegte. Mehrheitlich war es keine gewollte Einwanderung. Nur wenige waren Zionisten. Laut Herta Anguli (1903-1999) fühlten sie sich als Fremde. Die überwiegende Mehrheit definierte sich als Deutsche (jüdischen Glaubens), war verwurzelt in deutscher Geschichte und Kultur. Die meisten ihrer Väter hatten im Ersten Weltkrieg gedient. Manche erkannten die Zeichen der Zeit sofort und verließen ihr Heimatland. Andere gingen später, aber immer noch rechtzeitig. Einzelnen gelang die Flucht sogar noch zu Beginn der vierziger Jahre. Von den etwa 25 000 Juden, die den Naziwahnsinn überlebten, kam die Mehrzahl nach Israel. Sie brachten ihre Kultur, ihre Lebenseinstellung, ihr Weltverständnis, aber auch die Spuren des Naziterrors mit. Ihr Charakter war geprägt vom Deutschtum im positiven Sinne: Zielstrebigkeit, Zufriedenheit mit dem Erreichten, nachdenklich-kritische Gründlichkeit und Effektivität. Sie sahen sich aber auch einem existentiellen Problem gegenüber, denn die meisten waren mittellos gestrandet. Nicht alle fanden

Arbeit in ihren Berufen. Professoren und Ärzte, Rechtsanwälte und Kaufleute arbeiteten auf dem Bau und in der Landwirtschaft. Der Musiker Freddi Dura (geb. 1922 in Breslau) verdingte sich als Handwerker. Einigen wenigen gelang es, in ihren Berufen Fuß zu fassen und den wirtschaftlichen und akademischen Aufbau entscheidend mitzuprägen. Die wenigen Zionisten übten einen starken Einfluß auf die Arbeit der zionistischen Organisationen aus. Dr. Arthur Ruppin (1876-1943) leitete das Palästina-Büro der Zionistischen Bewegung, das jenes Land aufkaufte, auf dem später Kibbuzim, Städte und Dörfer gebaut wurden. Im kulturellen Bereich riefen die Jecken Leserkreise, Theatergruppen und Orchester ins Lebens. Freddi Dura konnte zur Musik zurückkehren und Thea Radt (geb. 1921 in Berlin), die sich trotz Armut als Jugendliche eine Halbjahreskarte für die Palästina Philharmoniker erspart hatte, wurde eine der bedeutendsten Förderinnen der Israelischen Philharmonie. Der Reichtum an wirtschaftlichen, kulturellen und persönlichen Beiträgen zur Gestaltung des Staates Israel wird am Leben dieser Menschen aufgeblättert. Die Jecken waren auch unter den ersten, die Kontakt zur Bundesrepublik suchten. Sie waren bereit zum Gespräch, zur gemeinsamen Auseinandersetzung mit der Geschichte. Damit haben sie einen großen Anteil daran, daß die deutsch-israelischen Beziehungen so eng werden konnten, und daß Deutsche in Israel im allgemeinen herzlich aufgenommen werden. Somit ist dieses Buch auch eine Quelle zu den Wurzeln der Gemeinsamkeiten israelischer und deutscher Kultur.

Michael Schwennen, Haifa

Astrid Greve, **Erinnerung lernen**. Didaktische Entdeckungen in der jüdischen Kultur des Erinnerns. Wege des Lernens Band 1. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1999. 252 Seiten.

Das Buch macht es sich zur Aufgabe, den Wert des Erinnerns herauszustellen. Erinnern spricht den anderen persönlich an und verbindet ihn mit den Ereignissen. Das, woran erinnert wird, wird damit ein Stück eigenen Lebens und führt zu einem Leben, das seine Verantwortung aus dieser Erinnerung schöpft. Greve arbeitet heraus, daß die jüdische Zeitvorstellung auf Vergangenheit und nicht auf Zukunft ausgerichtet sei. Folge ist, daß das Alte Testament voll von Beispielen für eine Kultur des Erinnerns ist und daß das Judentum diese Tradition wahrt. Gerade die Feste sind geprägt von Erinnerungsritualen. Und in der Darstellung dieses jüdischen Rituals liegt die Stärke der Arbeit. Das Erinnern sorgt dafür, die Identität des Judentums

dauerhaft zu erhalten. Das soll dem Christentum ein Vorbild sein. Auch das Christentum hat Erinnerungsrituale, aber erheblich weniger, und sie sind auch nicht so eindrücklich gestaltet wie im Judentum. Insbesondere weist Greve darauf hin, daß durch die Verwissenschaftlichung des Religionsunterrichtes das Erzählen und damit das Erinnern zu kurz kommt. Ob ihre Anregung, einen Sabbat im Schulalltag einzurichten, der Förderung des Erinnerns dient, sei dahingestellt. Das Werk ist eine Dissertation mit den dafür typischen Schwächen: schwere Lesbarkeit und Verzetteln in Einzelheiten. Dem Werk fehlt unbedingt eine Zusammenfassung. Ärgerlich ist auch die orthographische Sorglosigkeit im Wechsel zwischen Aggada und Haggada.

Axel Peuster, Köln

Menachem Heppner, **Jüdische Gedanken über Glaube, Gesetz, Land und Volk**. Selbstverlag (Books on Demand), Norderstedt 1998. 182 Seiten.

Im Geleitwort nennt Christoph Dohmen den Verfasser „einen wirklichen Wegbegleiter", der christliche Israelbesucher im Land der Bibel „dort abholt, wo sie als Christen stehen, und in das Land, seine Menschen und die Bibel einführt". Menachem Heppner, in Deutschland geboren, führt seit 1984 deutschsprachige christliche Reisegruppen durch Israel. Im Vorwort bemerkt er, das Taschenbuch sei aus Sinnfragen der Besucher entstanden. Es sei auch „eine Anregung zum Nachdenken – zu seiner eigenen jüdischen Sebstreflexion und zur Sinnerfassung durch die christlichen Besucher Israels". Sprachlich klar und stringent gegliedert, konzentriert auf jüdische Kernbegriffe und veranschaulicht durch die Erläuterung der jüdischen Feste, hat Heppner deutschsprachigen Israelbesuchern einen idealen Reisebegleiter an die Hand gegeben.

Fritz Hofmann, Dortmund

Benno Jacob, **Das Buch Exodus**. Hg. von Shlomo Mayer unter Mitwirkung von Joachim Hahn und Almuth Jürgensen im Auftrag des Leo Baeck Instituts Jerusalem. Calwer Verlag, Stuttgart 1997. XXV und 1098 Seiten.

Wie kann man ein Meer pflügen? Diese Frage stellt sich angesichts des Monumentalwerkes von Benno Jacob (1862-1945), der als Rabbiner in Göttingen und Dortmund lebte und seinen Exoduskommentar noch 1934/35 in Deutschland begann, 1940 beendete und bis 1943/44 im Londoner Exil

überarbeitete. Die Tora ist nie zu Ende geforscht. Wer diesen Kommentar anfängt zu lesen, kommt nicht mehr los. Immer wieder muß der Lesende aber innehalten, um sich die rabbinische Interpretation (vor allem von Ex 19-24) im Unterschied zur historisch-kritischen klar zu machen. Jacob nahm an der wissenschaftlichen Diskussion seiner Zeit lebhaft teil und kritisiert teilweise heftig die alttestamentlich-christliche Forschung in der Wellhausen-Tradition. In den Blick kommen dabei nicht so sehr die Schlußfolgerungen, die Jacob entweder brillant widerlegt oder sarkastisch der Nichtigkeit preisgibt, sondern die oft zu beklagende antijüdische Haltung seiner christlichen Fachkollegen in der Bibelwissenschaft. Aber in seiner Kritik schlummert der Impuls für den heutigen Dialog, sich auf die Hebräische Bibel mit ihrem Anspruch und Zuspruch, aber auch mit ihrer ethischen Verpflichtung einzulassen und die Welt, auch die Welt des Glaubens an den Einen, mit anderen Augen zu sehen. Im Gegensatz zum historisch-kritischen Ansatz der zwanziger und dreißiger Jahre wird der Bibeltext von Jacob konsequent einheitlich ausgelegt, denn die Tora sei literarisch einheitlich und dem Lesenden obliege es, den ursprünglichen Sinn herauszufinden und zu verstehen. „Exegese bedeute das Aufspüren der verdeckten Fäden in dem Zusammenhang der Sätze, in denen jedes Wort bedacht und beziehungsvoll sei" (XVII). Für Jacob sind nicht die historisch-kritischen Rekonstruktionen und die Fragen nach der Quellenscheidung ausschlaggebend, sondern die religiös-sinnhaften und lehrreichen Aspekte der Tora. So kann er z. B. sagen: „Es gibt für den Auszug aus Ägypten nur einen Beweis, das ist der Sederabend, die Pessachhaggada mit der davor sitzenden jüdischen Familie"(XVII). Weil Jacob seinen Kommentar für Juden geschrieben hat, öffnet sich für Christen ein anderer Zugang zur Wahrheit des *Wortes*, das zu vernehmen, zu hören, zu tun Christinnen und Christen gleichermaßen aufgetragen ist. (Vgl. dazu die erste These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934.) Der Kommentar gliedert sich in drei Teile, gefolgt von einem Anhang mit 4 Exkursen: I. Israel in Ägypten; II. Der Berg Sinai; III. Die Mischpatim des Exodus und die Altorientalischen Gesetze; IV. Die Zahl der Verse des Buches Exodus. Abgeschlossen wird diese wissenschaftliche Edition mit einem Abkürzungs- und Literaturverzeichnis und einer Bibliographie der Schriften Benno Jacobs.

Jacob liest und interpretiert konsequent von zwei Richtungen her: einmal vom Zusammenhang mit dem Buch Genesis und zum anderen von der Mitte der Tora, vom Sinaigeschehen her. Beide Leserichtungen sind dialektisch miteinander verschränkt, so daß der Blick immer wieder auf das Deu-

teronomium fällt und dieses von Genesis und Exodus her interpretiert wird. Christliche Lesart geht oft den umgekehrten Weg, z. B. bei der Interpretation des Dekalogs. Geradezu genial ist die literarische Analyse von Ex 3, das Jacob entgegen gängiger Meinung literarisch einheitlich sieht. Die auffälligen Unebenheiten des Textes (z. B. Wechsel des Gottesnamens / Parallelität von V 7 und 8 mit 9 und 10 u. a.) erklärt er als „psychologisch" plausibel. Jacob wirft christlichen Exegeten vor, zu schnell auf die Hypothesen der Quellenscheidung einzugehen und nicht die literarische Einheit zu prüfen, die viel schwieriger zu begründen wäre. Er holt damit ins Bewußtsein zurück, daß es sich bei den von der historisch-kritischen Forschung angenommenen Quellen des Pentateuch (J, E, JE, P, D) immer noch um Hypothesen handelt. Freilich hält diese Kritik von jüdisch-exegetischer Seite her die Chance offen, vermeintliche wissenschaftliche Selbstverständlichkeiten immer wieder in Frage zu stellen. Andererseits sind auch die Fragen, Antworten und Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung ernst zu nehmen. Auch religionshistorische Fragestellungen und Ergebnisse gehören in diesen Rahmen, der an Jacobs These von der Einheitlichkeit der Tora rüttelt.

Was die heutige christlich-exegetische Forschung erst wieder mühsam lernt, die Rekonstruktion wieder auf das Ganze und Gesamte des heutigen Bibeltextes und des Pentateuchs/der Tora zu extrapolieren, liegt bei Benno Jacob bereits vor. Vers für Vers bietet Jacob eine gründliche Interpretation, die sich harmonisch in seinen Ansatz einfügt. Abweichungen werden ebenfalls genauestens markiert und ausführlich diskutiert, so z. B. in den beiden Dekalogfassungen. Jacob geht davon aus, daß jede Abweichung Sinn mache und ein eigenes Verständnis erfordere. Mitunter sind auch die Wort- und Sprachschöpfungen Jacobs erfrischend und einprägsam: „Nicht metaphysisch soll Gott (J-h-w-h) verstanden werden, sondern geschichtlich" (71). „*Alle Völker sind ‚Kinder Gottes'*" (ähnlich 611); oder mit Bezug auf Gen 1,10 „Wie könnte ein Werk seiner Hände [...] außerhalb seiner väterlichen Liebe und Fürsorge stehen [...]?"(98). Die Liebe Gottes zu den Menschen ist der heimliche Leitfaden des Kommentars, denn „Israel gehört IHM allein, aber IHM gehört nicht Israel allein" (538). Ich hoffe sehr, daß in Zukunft dieser akribische Kommentar wieder mehr Eingang in die wissenschaftliche und exegetische Diskussion findet. Den Herausgebern und dem Calwer Verlag ist zu danken, der verlegerische Mut und das ökonomische Risiko sind zu würdigen.

Wilhelm Schwendemann, Freiburg

Adel Theodor Khoury, **Mit Muslimen in Frieden leben**. Friedenspotentiale des Islam. Echter Verlag, Würzburg 2002. 80 Seiten.

Die Schrift von Adel Theodor Khoury läuft in eine Sackgasse. Nach zwei hinführenden Kapiteln werden in Kapitel 3 und 4 sehr genau und kenntnisreich Aussagen des Korans wiedergegeben, besonders „Aussagen des Koran zum Kampf gegen die Feinde". Kapitel 5, das eigentlich „Gewalt und Friede im traditionellen Gesetz des Islam" behandeln soll, wendet sich nach einem kurzen Blick auf die Scharia „praktischen Schlußfolgerungen" zu, die schnell in Bemerkungen über „Islamismus" und „Fundamentalismus" münden. Diese lassen für eine „Friedenstheorie heute" (Kapitel 6) keinen Raum, geschweige denn, daß sie ihn schaffen. So wird dem Leser, besonders dem religiösen, leider keine Orientierung zuteil.
Kampf gegen die Feinde: Die Muslime sind aufgerufen zum Kampf gegen die Ungläubigen, die „Freunde des Satans" (Sure 4,76; Kh 37). Ziel ist der Sieg des Islams über alle anderen Religionen und Weltanschauungen. Der Islam bekämpft zunächst die „Polytheisten". Hierzu gehören auch die Christen wegen der Dreifaltigkeit. Nach dem II. Weltkrieg bis zum Ende der Sowjetunion befanden sich die Kommunisten im Focus des islamischen Kampfes. Die Teilung Indiens und deren Folgen wurden durch maßgebende islamische Kräfte bewirkt. „Tötet die Polytheisten, wo immer ihr sie findet, greift sie, belagert sie und lauert ihnen auf jedem Weg auf" (Sure 9,5; Kh 37). Während der vier heiligen Monate darf dies jedoch nicht geschehen. „Kämpft gegen sie, bis es keine Verführung mehr gibt und bis die Religion gänzlich nur noch Gott gehört" (Sure 8,39; Kh 35). Denn Gott ist es, der seinen Gesandten mit der Rechtleitung und der Religion der Wahrheit gesandt hat, um ihr die Oberhand zu verleihen über alle Religionen (Sure 61,9; Kh 29). Je nach Lage kann mit den Ungläubigen das Gespräch aufgenommen werden, um sie zu bekehren (Sure 9,5; Kh 37). Juden und Christen, als „Schriftbesitzer" vom Islam gesondert betrachtet, können gegen Tributzahlung und bei verschiedenen Einschränkungen vorübergehend Duldung erfahren (Sure 9,29; Kh 53).
Das aggressive Potential des Islams wird also eingehend dargelegt. Die Notwendigkeit eines klaren Blickes hierfür kann nur unterstrichen werden. Indes bleiben die Triebkräfte der nomadischen Wurzeln des Islams außer Betracht, sie werden allenfalls in einer einzigen Bemerkung über „arabische Wüstenstämme" (21) kurz gestreift. Die meisten Muslime leben heute freilich in vom Ackerbau bestimmten Ländern: in Bharat (Indische Union), Pa-

kistan, Bangladesch, Indonesien. Der dortige Islam verfügt über Friedenspotentiale, die vom Verf. ausgeklammert werden. Doch spielen sie eine große Rolle, etwa auch bei den Alewiten, die rund 20 % der türkischen Muslime in Deutschland ausmachen. Auch die Ahmadija gehört hierzu. Statt auf diesen Islam wenigstens hinzuweisen, klammert sich der Verf. an ein politologisches, die Ethik ausklammerndes Vokabular, von dem er wissen müßte, daß es dem Frieden nicht dienlich ist. Er tritt als Fürsprecher der „Aufklärung" auf. Folgerichtig wird der imperialistische Kolonialismus gegen den Islam unter „Entwicklung" (59) subsumiert. Islamische Kritik an Naturverwüstung, an wollüstigen Vergnügungen, sexueller Übersättigung, hohen Kriminalitätsraten weist der Verf. als „fundamentalistisch" zurück (57).
Vom Verf. hätte man erwartet, daß er seine Überlegungen auf christliche gewaltablehnende Potentiale gründet und von daher nach islamischen Potentialen fragt, die ein Aufeinanderzugehen erlauben. Statt dessen werden die Muslime „aufgefordert, [...] ihre Beziehung zum säkularen Staat [...] zu definieren" (68). Der sich ausdrücklich auf Deutschland beziehende Autor (63 ff.) weiß wohl, daß in Deutschland die völlige Trennung von Staat und Kirche nicht erfolgt ist. Er übernimmt eine Forderung bestimmter politisch-ideologischer Kreise, die Deutschland einschließlich der hier lebenden Muslime in den aggressiven Imperialismus des „Westens", den der Autor mehrfach beschwört (53 ff.), integrieren wollen. Die Schwäche der rezensierten Schrift ist die, daß nicht christlich, sondern lediglich von einer ideologischen „westlichen" und einer verkürzten, wahhabitisch-nomadisch verhärteten islamischen Welt aus gedacht wird. Das öffnet der islamischen Theorie, wonach in Europa und Nordamerika ein religiöses Vakuum bestehe, Tür und Tor. Ursula Speckamp, Freiburg

Andrée Lerousseau, **Le judaïsme dans la philosophie allemande 1770-1850.** Philosophie d'aujourd'hui. Presses Universitaire de France, Paris 2001. 355 Seiten.

Es gibt eine Welt, in der Menschen und Dinge nur in Gegensätzen existieren oder gedacht werden, Gegensätze, die ebenso streng wie radikal sind. Seit Aristoteles sprechen die Logiker von sich ausschließenden Disjunktiven: gut oder schlecht, falsch oder wahr, Tag oder Nacht. Diese Welt, ohne Spitzfindigkeit und ohne feine Unterschiede, ist nicht immer der Ertragsgewinn einer bestimmten Form von Lehre. Gewöhnlich bringt vernünftiges Den-

ken zwei gegensätzliche Welten zueinander: die Welt des Irrationalen, die sich bisweilen auftun kann über dem Abgrund des Grauens, und die Welt der Nacht, des Nebels und der „antisemitischen Unvernunft", um den treffenden Titel eines Buchs von Jean-Pierre Faye und Anne-Marie de Vilaine aufzugreifen. Die Antithese dazu ist die Vernunft, die zuweilen – wenn sie nicht unter dem wachsamen Auge einer offenen Moral steht (Henri Bergson) – über den Abgründen schwebt, wie das mit der Wissenschaft der Fall war, als sie sich in den Dienst der „Industrie des Todes" stellte und die Schoa in ihrer nicht mehr umkehrbaren Form ermöglichte. Mehr denn je gilt hier der Ausspruch von François Rabelais: „Wissen ohne Gewissen führt zum Ruin der Seele." Gerade hier ist das Buch von Andrée Lerousseau für uns eine heilsame Lektüre, denn seine Stärke liegt darin, uns zu zeigen, daß auch die Welt der Philosophen nur zuweilen ausgenommen ist von der Angst vor dem anderen, von der Unmöglichkeit, das andere zu denken, ohne daß der Rückzug auf die Selbigkeit des Selbst und die Einheit des Einen geschieht. Überschwappend über das „Wächteramt der Wahrheit" entwickelt die Philosophie um die „Judenfrage" herum einen „wesentlich diskriminatorischen Diskurs" (342), der „einen gelehrten Antisemitismus guten Glaubens, der jede Spur von eigener Schuldhaftigkeit austilgt", zum Erscheinen bringt und der „seinen Quellgrund nicht in einer Krisenzeit, sondern seine Selbstvergewisserung im abendländischen Gewissen findet" (341). Als eine Genealogie des Unmoralischen, als Kritik der „unreinen" Vernunft ist das Buch von Andrée Lerousseau Zeuge einer authentischen philosophischen Reflexion, die den Mut besitzt, die Vorurteile dort zu bekämpfen, wo man sie am wenigsten erwartet: als diese Vorurteile sich selbst im Herzen der Aufklärung und in den Bestrebungen der Emanzipation einnisteten. Lerousseau will uns nicht in einen radikalen Skeptizismus stoßen, der zur absoluten Verzweiflung führt. Es will uns aufrütteln zu steter Wachsamkeit „für eine Philosophie von heute und morgen" (347).

Jean-Marie Sauvage, Ennetieres-en-Weppes
(aus dem Französischen von Alwin Renker)

Oliver Lubrich, **Shakespeares Selbstdekonstruktion**. Königshausen & Neumann, Würzburg 2001. 202 Seiten.

Der Autor der vorliegenden Studie, die sich mit drei Stücken Shakespeares befaßt, entwickelt seine Analyse anhand der Hypothese: „Shakespeares

Texte produzieren in extremer Weise Widerspruch. Sie koartikulieren permanent ihr eigenes Gegenteil. Sinn wird konsequent mit Gegensinn kontrastiert [...] Die Texte ‚Shakespeares' dekonstruieren sich in einem fort selbst" (19 f.). Das spielt Lubrich an den drei Bühnenstücken sehr konsequent durch.

In *Heinrich V.* wird dem Helden Antiheldisches eingelesen, was aus der Vielschichtigkeit des Stücks und seinen Perspektiven konsequent erfolgt. Ähnliches sieht er bei *Romeo und Julia*. Hier wird die Paradoxie von Liebe als Haltung überhaupt und in ihren Personbezügen kenntlich gemacht, auch deren Preisgabe in vordergründigen Motiven, die sie „deromantisieren" (77). In *Der Kaufmann von Venedig* schließlich wird aufgezeigt, wie Shylock antisemitischer Agitation verfällt, die eine Projektion der Mißlichkeit und Häßlichkeit des Antisemitismus darstellt und dadurch Stigmatisierungen schafft. Den Gegensinn sieht Lubrich sich in dem Maß erheben, als Shylock sich das Stigma aneignet. Lubrichs Schluß: „Der Antisemitismus schafft und formt sein Objekt" (126). Das Opfer will Täter werden – Vollzug der inneren Zerstörung, die der Antisemitismus an Shylock vollführt und die Shakespeare als Katharsis aufwirft. Der hervorgerufene Antisemitismus, in den der Zuschauer geraten kann – auch er ist ja voller Projektionen –, soll durch seine wirksame Darstellung um so effizienter zerstört werden, entsprechend der Dialektik von Sinn und Gegensinn. – Doch Lubrich hält diese sinnhafte Bewegung nicht bis ans Ende durch. Sein Buch endet seltsam dezisionistisch. Leser werden zur Instanz, die Interpretation schaffen, ohne noch ethisch gehalten zu sein (was Lubrich aber am Beginn seiner Schrift [19] wenigsten insinuiert). Der Verweis, daß jede Lesart Konstrukt sei (162), ruft somit eine gefährliche Variante von Gleichgültigkeit und distanzierten Gedankenzügen wach.

Lubrich selbst nennt das, was er gemacht hat, am Schluß ein „Experiment" (163), das den eigenen Ansatz am Schluß geradezu romantisch-ironisch auflöst. Wer die Geschichten von Nelly Sachs, Elie Wiesel oder Jean Améry, von Ilse Aichinger, Primo Levi oder Imo Moskowicz vor Augen hat, weiß, daß in jedem Antisemitismus nichts von ironischer Fährte zu finden und nichts ironisch aufzulösen ist. So wird Dekonstruktion schließlich nicht zur Dialektik, die kathartisch wirkt und die Manie der unmenschlichen Diktaturen demaskiert, sondern zum Spiel des Ästheten, der zugunsten seiner ludischen Offenheit auch den Schrecken der Geschichte des Antisemitismus beinah instrumentalisiert – diesseits ethisch-religiöser Bezüge.

Wolfgang Klaghofer, Wien

Peter Novick, **Nach dem Holocaust.** Der Umgang mit dem Massenmord. Aus dem Amerikanischen von Irmela Arnsperger und Boike Rehbein. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 2001. 431 Seiten.

Der amerikanische Originaltitel lautet *The Holocaust in American Life.* Diese Begrenzung wird im Titel der deutschen Übersetzung nicht artikuliert. Ein Trick der Vertriebsförderung? Das Nein begründet Novick in dem Vorwort (8 ff.), das er „an den deutschen Leser" richtet: Es werde zwar eine nur amerikanische Debatte behandelt. Sie greife jedoch über die nationale Begrenzung hinaus. Ihre Thematik trage das in sich. Sie sei Ursache *und* Ergebnis eines Wechsels an der Wurzel in der historiographischen Darstellung als wissenschaftlicher Disziplin. Wer wie er in den fünfziger Jahren des 20. Jh. Geschichte studiert habe, sei vor einer zergliederten Wissenschaft gestanden, wie z. B. vor einer nord- und einer südstaatlichen Version der „Geschichte des amerikanischen Bürgerkrieges". Die Unterschiedlichkeiten wurden als „*Schulen*" markiert: eine *katholische* und eine *protestantische Schule* zur Reformation, eine *französische* und eine *deutsche* zum Ersten Weltkrieg. Auf höherer Ebene war die Rede vom „Ideal" der *großdeutschen Schule* im Gegensatz zur *kleindeutschen Schule*. Politisch-geschichtliche Realisierung fand die *kleine Schule* im deutschen, von preußischer Vormachtstellung geführten Nationalstaat, der die österreichische Donaumonarchie als eine andere, ihr fremde Nation ausschloß. Die *großdeutsche Schule* stigmatisierte das als folgenträchtigen Irrweg, den Hitler auf seine Weise 1938 durch den Anschluß Österreichs „korrigierte". Nie vorher sollte der enthusiastische Rausch so schäumen; nirgendwo wurden die Juden öffentlich so erniedrigt.

Gegen dieses „Schulen"-Paradigma habe die Erforschung und Darstellung des Holocaust entscheidend mitgewirkt. Innerhalb der Länder und Sprachräume gebe es methodologische, ideologische und philosophische Differenzen, die sich parallel in verwandten Frage- und Problemstellungen, nicht aber als spezifisch deutsche, amerikanische oder israelische „Schulen" ausprägen, – mit einer gewichtigen Ausnahme. Deshalb durfte auch im deutschen Titel die Begrenzung auf die USA entfallen. Was unter Schoa/Holocaust geschah und jetzt als seine historiographische Aufarbeitung geschieht, ist universal paradigmatisch. Hier vollzieht sich „Globalisierung". Diesen Befund charakterisiert Novick abschließend anhand einer Frage (10): „In Washington gibt es ein großartiges Holocaust-Museum, aber kein Sklaverei-Museum. Was würden die Amerikaner davon halten, wenn

die Deutschen sagten, der Holocaust sei zwar furchtbar gewesen, *wirklich* wichtig sei aber die Errichtung einer Berliner Gedenkstätte für die amerikanischen Negersklaven?" Die Unbeantwortbarkeit der Frage belichtet grell die Globalität. Ihre Ausprägung in der Geschichtsschreibung ist selber ein historisches Ereignis von noch nicht abzusehendem Rang. Novick entfaltet es „als Jude und als Amerikaner, motiviert von Neugier und von Skepsis". Dem in den zwanziger Jahren des 20. Jh. wirkenden französischen Soziologen *Maurice Halbwachs* folgend, scheidet er das „kollektive Gedächtnis" von dem, was die historische Arbeit der menschlichen Erinnerung der humanen Bildung einprägt. Unverhohlen eingleisig ist das Gedächtnis entsprechend „interessiert" an Mythen. Dieser naturhafte Vorgang kann nicht einfachhin als „unmoralisch" oder minderwertig abqualifiziert werden, ihn als gewinnsüchtige „Instrumentalisierung" anzuprangern verfehle die Realität. Zwar steht dem kollektiven Gedächtnis die solide wissenschaftliche Historiographie, die die Wirklichkeit in ihrer ganzen Verwobenheit wahrnehmen will, oft als das „Andere" gegenüber oder auch entgegen. Aber nicht aus feindlichem Bellen, sondern aus behutsamem Dialog entsteht die Kultur, aus der Friede wird.

Novick erkennt einen bedeutenden Unterschied zwischen der deutschen und der amerikanischen Wahrnehmung des Holocaust: Wenn unverblendet, *akzeptiert* der Deutsche die Einzigartigkeit des Holocaust, um sich nicht aus Verantwortung und Schuld herauszustehlen. Der Amerikaner *behaupte* sie, um – siehe die Frage nach einem Museum für Negersklaven in Berlin – seiner Verantwortung gegenüber den Indianern, den Negern, den Vietnamesen und weiteren Minderheiten zu entrinnen. Zu der kollektiv-gedächtnishaften wie wissenschaftlichen Erinnerung an den Holocaust allgemein sagt Novick in der gedanklich straffen Einleitung: „Am neuen Gedenken der Juden an den Holocaust verblüfft mich unter anderem besonders, wie ‚unjüdisch' – wie *christlich* es ist" (24). Typisch jüdisch sei bewußt zeitlich begrenztes Trauern. Weder die Kürze der Einäscherung noch die Überlistung des Zerfalls durch Einbalsamierung werde geduldet. Der Holocaust-Kult, wie er sich nach dem Ende des Kalten Krieges herausgebildet habe, sei demnach atypisch gegenüber dem „jüdischen".

Bereits die Einleitung macht klar, wie fern wir von dem sind, was heute „Historisierung" genannt wird: daß die konfessionelle und die nationale Herkunft des Geschichtsschreibers weniger von Belang sei als sein professioneller Spürsinn, sein sprachliches Können, sein intelligentes Ordnen und Gewichten. Ein nichtjüdischer Historiker hätte sich nicht so knapp und prä-

zis fassen können/dürfen. Immer neu hätte er seine Ausführungen „wattieren" müssen, hätte er beteuern müssen, das Niedergeschriebene müsse/dürfe nicht als „antisemitisch" oder zu Antisemitismus tendierend gelesen werden. Novick leistet schnörkellose, unsentimentale und ressentimentfreie Aufklärung – auch auf die so benannte historische Epoche bezogen.
Es gibt kein Buch, das derart dicht, dermaßen umfassend Geschichte der Geschichte vorlegt, sie aus dem Gefüge soziologischer und erkenntniswissenschaftlicher Theorie strukturiert. Der Geschichtswissenschaft insgesamt werden damit geschärfte Maßstäbe gesetzt. In neuartiger Weise werden die akademische und die freie Geschichtswissenschaft sich selber über die Schulter schauen müssen. Das zeitigt neue Gefahren, neue Chancen, erhöhte Verantwortung. Führt sie den Menschen aber auch vom getriebenen Knecht zum Meister der Geschichte? Daß das denkbar wird, dazu trägt die Verschmelzung exemplarischer Historiographie und einer ebenso hochkarätigen Enzyklopädie bei. Alleine der Anmerkungsapparat umfaßt 75 Seiten. Einzelne Anmerkungen, wie z. B. Anm. 84 in Kapitel 11 (*Nie wieder das Abschlachten der Albigenser*), die sich mit der „Einzigartigkeit von Hitlers Mord an den europäischen Juden als Archetyp des Bösen" befaßt (425 f.), sind an Fragen, Überlegungen, Verweisen so gesättigt, daß sie als selbständige lexographische Abhandlung zu komplexen Stichworten dienen.
Gegliedert ist das Werk in 5 Teile und 12 Kapitel. Novick leistet darin Aufklärung in einer Sinnbreite, die der Begriff sowohl rein inhaltlich wie auch geschichtsbezogen in sich trägt. Die einführende Aufklärung ist notwendig: Sie säubert, reinigt und bereinigt und gibt den Fundamenten die Proportionen, auf denen aufgebaut werden kann. Die Architektur muß sich von dem Maßstab leiten lassen: Juden und Christen sind zwingend und begnadend vereint durch die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Die Fundamentsicherung durch Novick erhöht die notwendige Plausibilität. Wir haben zu danken!

Otto Kopp, Oberarth (CH)

Till van Rahden, **Juden und andere Breslauer**. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000. 382 Seiten.

Diese eingehende Studie aus der Schule von Hans-Ulrich Wehler versucht, für die Zeit von 1860 bis 1925 das als „deutsch-jüdische Symbiose" bezeichnete Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden in Breslau darzustellen. Material und Ausführungen zeigen aber, daß es eine solche Symbiose nicht

gegeben hat. Wieder einmal wird deutlich, wie sehr Juden sich zu integrieren suchten, aber von der Umwelt, wenn nicht ausgegrenzt, so doch nur halbherzig angenommen wurden. Ausführlich widmet sich der Autor dem Problem der Mischehe, die schließlich erst in der zweiten oder dritten Generation zur Integration führte. Juden, die eine Mischehe eingingen, aber weiter ein jüdisches Bewußtsein hatten und dies teilweise auch auf ihre Kinder übertrugen, saßen zwischen den Stühlen. Sicher gab es den einen oder andern jüdischen Bürger, der im öffentlichen Leben eine Rolle spielte, sogar Ehrenbürger wurde. Dies bedeutete aber für die Masse der Juden gar nichts. Getrübt wurde das Verhältnis zu den Nichtjuden durch die Einwanderer aus Osteuropa, bei deren Einbürgerung die Behörden eine teils willkürliche Haltung einnahmen. Der in Berlin 1880 entstandene Antisemitismusstreit durch Heinrich von Treitschke bald nach der Emanzipation wurde auch in Breslau ausgetragen, wobei die katholischen Blätter ebenfalls dem „Erzprotestanten"' zustimmten. In Schlesien hatten sich 50 000 Bürger der Petitionsbewegung angeschlossen, um die jüdische Zuwanderung zu stoppen, in Breslau beteiligten sich 5000 Nichtjuden daran. Man wird an die heutige Asylpolitik erinnert, wenn man über die Ausweisung von Juden liest. Auch die Freimaurer waren nicht frei von Antisemitismus. Es ist daher kein Zufall, daß es allein in Breslau drei jüdische B'nai B'rith-Logen gab, von denen die größte – als eine der ersten in Deutschland überhaupt – bereits 1885 gegründet wurde. Über die innerjüdische Situation erfährt man wenig. Das bedeutende jüdisch theologische Seminar von Breslau wird kaum erwähnt und der große jüdische Historiker Heinrich Graetz auch nur kurz mit dem Antisemitismus-Streit. Nach dem Ersten Weltkrieg verschlechterten sich die Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden in Breslau dramatisch, was ohne längst vorhandene Ansätze kaum möglich gewesen wäre. Nach 1918 machte sich die allgemeine antisemitische Ideologie auch in Breslau bemerkbar. Teile des konservativen Bürgertums verbanden sich mit dem völkischen Nationalismus, wobei der Jude „zum Feind" avancierte. Der Antisemitismus griff auf alle Gebiete über, sei es auf die Ärzteschaft oder auf die Schulen. Selbst jüdische Pfadfinder wurden ausgeschlossen. Es zeigt sich also gerade hier einmal mehr, daß der Nazismus nicht vom Himmel gefallen ist, sondern eine Vorgeschichte hatte. Sicher gab es zwischen 1860 und 1914 ein Maß an jüdischer Integration in der städtischen Gesellschaft. Man sollte deren Grenzen aber nicht überschätzen, selbst wenn das jüdische Bürgertum eine gewisse Rolle spielte. Das vorliegende Buch bietet eine Fülle von Material für den Zeitraum von 1860 bis 1925, wenngleich man auch über die

jeweiligen Einschätzungen verschiedener Meinung sein kann. So gab es immer positive liberale Momente, die aber recht bald durch antijüdische Vorgänge eingeschränkt wurden. Das zeigt sich u. a. am permanenten Problem der Anstellung jüdischer Lehrer an allgemeinen Schulen wie auch an anderen Ereignissen, die kaum von einer „deutsch-jüdischen Symbiose" sprechen lassen. Wenn von „Assimilation" geredet wird, so erfolgte diese vor allem durch die zahlreichen Mischehen in der zweiten oder dritten Generation. Laut van Rahden erfuhren die Breslauer Juden bereits in der Vorkriegszeit Diskriminierung und Ausschließung, wenngleich die Breslauer Antisemiten im politischen Bereich, im Vereinswesen und in den Schulen in der Minderheit blieben. Wenn dem so war, so wird man bestenfalls von einer *Duldung* der Juden sprechen können, wobei der Verfasser betont, daß es der Preußische Staat war, der die wirkliche Integration der Juden in die Gesellschaft zu behindern suchte. So ist Breslau nur ein Ausschnitt aus einem Gesamtphänomen, aber als solches durchaus lehrreich.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Erwin Schild, **The Very Narrow Bridge**. A Memoir of an Uncertain Passage. Israel Congregation Toronto (Hg.), Toronto 2001. 310 Seiten.

Dieses Erinnerungsbuch eines kanadischen Rabbiners deutscher Herkunft soll weder Klage noch Anklage sein. Liebevoll malt Schild seine unbeschwert harmonische Kindheit im gut bürgerlichen Milieu einer rheinischen Kleinstadt, typisch für weite Kreise des deutschen Judentums zu Beginn des Jahrhunderts. Er verfolgt die geistige Entwicklung des Jugendlichen im Hin und Her einer wechselhaften Schulbildung an staatlichen und an jüdischen Lehranstalten, erzwungen durch die antisemitischen Restriktionen der dreißiger Jahre, die schwindenden Zukunftsaussichten und den jähen Zusammenbruch der Welt des 18jährigen in Dachau. Die Rettung ins Ausland führt zu jahrelanger Gefangenschaft in kanadischen Lagern, aber zugleich zur Chance eines kontinuierlichen Studiums von Tora und Talmud und schließlich zum Rabbinat. Im Ablauf seines Lebens sieht Schild am Ende ein sinnvolles Ganzes. Er hofft, mit seinem Bericht Schicksalsgefährten, die unter ihrer Vergangenheit leiden, zu einem neuen Sinnverständnis für ihr scheinbar zerbrochenes Leben zu verhelfen. Für sich selbst gesteht er: Ich erkannte erst nach langer Zeit, „daß die Mosaiksteinchen meines Lebens sich zu einem sinnvollen Gesamtbild zusammenfügten". Mit Blick

auf seine eigenen Kreuz- und Querwege, die oft Lebensmut und Glaubensgewißheit erstickten, möchte er jungen Menschen bewußt machen, wie kostbar ihr eigenes Leben ist. Bewußt stellt er seine Erinnerungen unter ein Wortbild chassidischer Weisheit: „Die ganze Welt ist eine sehr schmale Brücke", die hinüberführt über alle Höhen und Tiefen des Daseins, über Stadien von Gut und Böse, von Tragik und Glück. Am Ende steht für ihn die Akzeptanz jeglicher Fügung, auch der härtesten Belastungen der Nazizeit. Hatte den Verstoßenen einst bittere Enttäuschung zu einer schmerzlichen Totalabkehr von der alten Heimat getrieben, so wurde ihm doch im christlich-jüdischen Dialog eine versöhnte Neubegegnung möglich. Heute sieht er seine Aufgabe darin, selbst eine Brücke zu sein zwischen den Menschen. Sein Dank gilt dem Allmächtigen: „Er führte mich über die sehr schmale Brücke." Hildegard Schernus, Düren

George Steiner, **Errata.** Bilanz eines Lebens. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer. Carl Hanser Verlag, München 1999. 221 Seiten.
Ders., **Der Garten des Archimedes.** Essays. Aus dem Englischen von Michael Müller. Carl Hanser Verlag, München 1997. 352 Seiten.

George Steiner, der im letzten Jahrzehnt durch eine Reihe von allgemeinverständlichen Werken zur Literaturinterpretation der Gegenwart auch einem breiteren deutschsprachigen Publikum bekannt geworden ist, wirkte an Lehrstühlen der Vergleichenden Literaturwissenschaft in Genf, Cambridge und Oxford. Heimisch und doch nicht beheimatet, bewegt er sich seit jeher im deutschen, englischen und französischen Sprachraum. Der Klappentext nennt ihn den „letzten intellektuellen Kosmopoliten unserer Tage". Seine jüdischen Eltern kommen aus „einem tschechisch-österreichischen Milieu", die Mutter „wienerisch bis in die Fingerspitzen" (16). Bereits 1924 zogen sie nach Paris, denn „ein systematischer, dogmatischer Judenhaß brodelte und stank unter den glitzernden Liberalitäten der Wiener Kultur". So wurde Steiner 1929 in Paris geboren, machte jedoch einen Großteil seiner Studien in den USA. Berührend sind die Porträts seiner Lehrer, besonders in Chicago, einer „Megalopolis von reiner Intensität" (54). Die Darstellung der verschiedenen Lebensabschnitte – ohne chronologischen Faden – bietet immer wieder thematische Verdichtungen zu den verschiedenen Erfahrungszentren dieser polyglotten Persönlichkeit, die sich allen intellektuellen und literarischen Moden gegenüber sperrig verhält. Einen

eigenen Schwerpunkt bildet Steiners Verhältnis zum Judentum in Geschichte und Gegenwart. Jüdische Diasporaexistenz gilt ihm als wesentlich und geradezu als die geschichtliche Alternative zu den Weltvölkern. So kann er mit Nachdruck bekennen, „daß ich Israel als unentbehrliches Wunder empfinde, aber als eines, welches tragisch durch seine Widersprüche zum ethischen, universalistischen Genius des unbehausten Judentums gekennzeichnet ist" (204). Doch dieses Wissen um Differenz zur nichtjüdischen Menschheit ist zugleich eine gefährliche Herausforderung.

Der Essayband ***Der Garten des Archimedes*** enthält elf Beiträge aus dem letzten Jahrzehnt, davon fünf Originalbeiträge. Während vier Aufsätze von Steiners eigenem Wissenschaftsbereich der Komparatistik und einiger ihrer Anwendungsbereiche (Tragödie, Shakespeare) handeln, bieten andere Aufsätze Ausführungen und Reflexionen zur literarischen Hermeneutik – in wohltuend kritischer Distanzierung zu gängigen Moden des Poststrukturalismus, Dekonstruktivismus und anderen postmodernen Kreationen, die er „autistische Hallräume" (54) nennt.

Hier bekennt sich Steiner zu einer alten Erkenntnis: „Das Gedicht kommt vor seiner Auslegung [...] Das Gedicht *ist*, der Kommentar *bedeutet*" (55). Daß solche Betonung der eigenen Würde des literarischen Textes auch ein Schuß vor den Bug heutiger postmoderner Bibelinterpretation darstellt, ist nicht zu übersehen. Dies zeigt sich mit Nachdruck in dem schönen Beitrag „Unser Heimatland: der Text" (246-279). Demgemäß war „der Text (der Bibel) während des Exils das Instrument des Überlebens" (248), dem Judentum war „ein unbehaustes Zuhausesein im Text" wesentlich. „Der Text ist das Zuhause, jeder Kommentar eine Heimkehr" (251). Man könnte das die Frömmigkeit jeder Bibelexegese nennen. Solche Hochachtung vor dem Text kann sich – gegen jede Gnosis – in der Treue zum Buchstaben artikulieren: „[...] für den Kabbalisten *ist* er der Geist" (266)! Von daher ist wohl auch die stark negativ besetzte Distanz zum Christentum bestimmt, dessen religionsgeschichtliche Entwicklungslinien weitab von der jüdischen Wurzel führten. Dabei vermag ihm sein „Instinkt [...] keine theologische Basis für einen solchen (ökumenischen) Versuch" nahezubringen (302), selbst angesichts eines aufrichtigen „Überdenkens einer ungemein befleckten Geschichte" des Christentums. Umgekehrt fordert Steiner ein intensives Nachdenken dergestalt, daß „sich die Juden mit dem Entstehen des Christentums aus dem Herzen des Judaismus heraus auseinandersetzen" (306), auch wenn über den großartigen Menschen Jesus gesagt werden muß: „[...] er bleibt für uns ein unwahrer Messias" (307)!

Die Werke Steiners zeigen einen weltoffenen Gelehrten, der seine wissenschaftliche Berufung zur Komparatistik aus dem jüdischen Erbe der Treue zum Wort ableitet. Als christlicher Leser freilich möchte man sich bei manchen Passagen über das Christentum doch bange fragen, was ein sonst so sensibles und textnahes Hören von Texten blockiert, wenn es um christliche Grundtexte (bes. Paulus) geht. Robert Oberforcher, Innsbruck

Werner Trutwin, **Zeit der Freude**. Patmos-Verlag, Düsseldorf 2000. 272 Seiten. Ders., **Wege des Glaubens**. Patmos-Verlag, Düsseldorf 2001. 288 Seiten.

Werner Trutwin, der Altmeister katholischer Schulbücher, legt in neuer äußerer Form und innerer Gestaltung seine Standardwerke *Zeit der Freude* (ZdF, Kl. 5/6) und *Wege des Glaubens* (WdG, Kl. 7/8) als „das neue Programm" vor. Die beiden Bände sind großzügig angelegt und wohlproportioniert eingeteilt. Die Abbildungen sind von guter Qualität und regen zu methodisch-didaktischen Überlegungen an. Eine lexikalische Spalte bietet häufig verstehensgemäße Information für eine Schülergeneration mit zunehmend größerer Distanz zu Christentum und Kirche. Die Texte zeugen von der großen Erfahrung und der weisen Vorausschau des Verfassers, wenn es um die essentiellen Dimensionen des Christentums geht.
Zum neuen Programm gehört auch eine stärkere Wahrnehmung des Judentums. Treffend formuliert Trutwin, daß dieses weite Themenfeld nicht in einem Kapitel abgehandelt werden kann, sondern als Ganzes gesehen werden muß. Exemplarisch führt er im Kapitel „Die Bibel" (ZdF 32) den Begriff „Erstes Testament" ein und verwendet ihn konsequent in beiden Bänden. Auch in der Vermeidung der vokalisierten Ausformulierung des Gottesnamens bleibt der Autor dem Respekt gegenüber der jüdischen Glaubenstradition treu. In einer aus dem jüdisch-christlichen Dialog erwachsenen Sicht geht Trutwin auch bei der Darstellung des Judentums zur Zeit Jesu gewissenhaft vor, so daß sich auch jüngere Schüler und Schülerinnen eine differenzierte Sichtweise der wichtigsten jüdischen Personengruppen zur Zeit Jesu aneignen können. Den Frauen schreibt er einen wesentlich von der Tradition abweichenden Stellenwert zu (ZdF 128). Junia (Röm 16,7) bezeichnet er deutlich als *Apostolin* (ZdF 145). Die beginnenden Verfolgungen werden in den Kontext des Sieges des Christentums nach Konstantin gestellt und die Ausschreitungen z. T. als „kriminell" (ZdF 160) eingeordnet.

Auch in Band 2, ***Wege des Glaubens***, geht Trutwin nicht hinter die Entwicklungen zurück, die *Peter Fiedler*, *Günter Biemer* u. a. im Forschungsprojekt *„Freiburger Leitlinien zum Lernprozeß Christen Juden"* ab 1980 entwickelt haben. In einer explizit schülernahen Sprache führt er feinsinnig an die prophetischen Biographien der Bibel heran (WdG 43 ff.) und entfaltet Person, Worte und Taten Jesu (WdG 78 ff.) auf dem Fundament seiner jüdischen Tradition. Das Kapitel „Das Judentum – Volk und Religion" (WdG 252-283) wendet sich ausschließlich den vielfältigen Aspekten des Judentums zu. Es ist auf dem neuesten Stand und bietet zudem viele konkrete Aufgabenstellungen. Der Autor entwirft zutreffend das Bild einer aktiven Religion (WdG 274). Er weicht auch den schmachvollen Zeiten der christlichen Judenfeindschaft und der Schoa (WdG 276-282) nicht aus, und zeigt gerade mit letzterem Begriff, wie umfassend differenziert er Ergebnisse des jüdisch-christlichen Dialogs zu verarbeiten weiß. Erfreulich ist, daß auch Gertrud Luckner (WdG 283) als eine Person des mutigen Neuanfangs des jüdisch-christlichen Gesprächs dargestellt wird.

Franz Domeier, Weinheim

Anm. d. Red.: Inzwischen ist auch Bd. 3, *„Zeichen der Hoffnung"* (Kl. 9/10), erschienen. In Vorbereitung sind zu jedem Band ein *Lehrerkommentar* und ein Zusatzheft, genannt *Fundgrube* (ergänzende Texte und Bilder).

Berichte

Die Judensteine aus der Würzburger Pleich

Die weltweit größte Fundmasse aus einem mittelalterlichen Judenfriedhof war Thema einer Ausstellung im Foyer der Neuen Universität Würzburg (12. Mai bis 15. Juli). Die Würzburger nennen sie „die Judensteine". Sie wurden im Januar des Jahres 1987 aus dem Abrißschutt eines Hauses im Würzburger Stadtteil Pleich geborgen (vgl. FrRu7[2000]237 f.). Es geschah, was schon der Prophet Habakuk beschrieben hatte: „Es schreit der Stein in der Mauer" (Hab 2,11). Nur, es war kein einzelner Stein, sondern – so Prof. Dr. Dr. Karlheinz Müller – „ein Riesenchor von Steinen, der da zu *schreien* anfing: 1504 jüdische Grabsteine und Grabsteinfragmente aus der Zeit zwischen 1126 und 1346. 70 Tonnen!"

Die Steine liefern ein bis vor kurzem nicht bekanntes Gesamtbild. Aus ihnen läßt sich erstmals zweifelsfrei belegen, daß das mittelalterliche Würzburg eine der großen europäischen Metropolen des Studiums der „schriftlichen" und der „mündlichen Tora" vorführt. Die Würzburger Juden waren nach Auskunft dieser Steine bis zum Ende des 13. Jahrhunderts eine bestens organisierte Gemeinde mit einem Gremium von zwölf Personen unter der Leitung eines „Parnas" (eines „Judenbischofs"). Der Fundus erzählt von einer zeitweise blühenden und selbstbewußten jüdischen Gemeinde mit Verbindungen bis nach Frankreich und England. Wie groß die Zahl der Gemeindemitglieder während dieser Blütezeit gewesen sein muß, läßt sich aus den mehr als 800 Einträgen der hebräischen Martyriumsliste für das Rintfleisch-Pogrom[1] des Jahres 1298 ablesen.

Aus den Steinen läßt sich auch erstmals zweifelsfrei belegen, daß Würzburg im Mittelalter eine der großen europäischen Metropolen des Studiums der „schriftlichen" und der „mündlichen Tora" war. Ein Grabstein enthält den Hinweis, daß *El'asar ben Rabbi Mosche ha-Darschan* 1287 in Würzburg gestorben war. Er war, ebenso wie sein Vater, ein in ganz Europa anerkannter und geachteter „Exeget". Ein anderer Grabstein weist auf *Schlomo ben Abraham*, das „Licht im Exil", hin, ein Titel, der nur noch für *Gerschon aus Mainz*, einen der größten Halachisten des 11. Jh., verwendet wird. *Josef ben Natan* (gestorben 1218) war ein berühmter Verfasser von synagogalen Gedichten (Slichot und Pijutim). Ein Grabstein für *Rivka, Tochter des Hillel ha-Chaver*, belegt die Verbindung dieses bekannten Halachisten des Mittelalters zu Würzburg.

Der Stein mit der wahrscheinlich wichtigsten Botschaft ist jener für die *Frau Channah*, die bei der Geburt ihres Kindes im Jahr 1154 starb. Sie war die Tochter von *Elieser ben Natan*, Verfasser des ersten vollständig erhaltenen

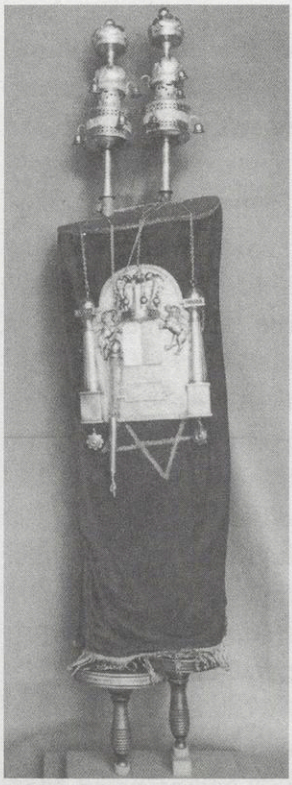
1) Im Jahre 1298 waren die Juden von Röttingen an der Tauber der Hostienschändung, einer Wanderlegende, die erst kurz vorher von Paris aus dorthin gelangt war, beschuldigt worden. „Nach Bekanntwerden des Vorwurfes verkündete Rintfleisch, ein Einwohner der Stadt, der versammelten Menschenmenge, er selbst sei von Gott dazu ausersehen, diese Schändung zu rächen und die schuldigen Juden vom Erdboden zu vertilgen. Es kam zu Massakern, denen sämtliche 21 Röttinger Juden zum Opfer fielen. Danach zogen die Rintfleisch-Anhänger in einem mehrmonatigen Raubzug durch fast alle Städte Frankens und Bayerns, in denen Judengemeinden existierten. Aus den jüdischen Memorbüchern läßt sich ermitteln, daß etwa 5000 Juden ermordet wurden, allein in Würzburg 941, in Nürnberg 715 und in Rothenburg 470." Vgl. Elke-Vera Kotowski/Julius H. Schoeps/Hiltrud Wallenborn (Hg.), *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa*. Band 1, Länder und Regionen. Primus Verlag, Darmstadt 2001, 25.

halachischen Kompendiums der deutschen Judenheit. Dieses Buch vermittelt mehr Wissen über die nordfranzösischen und deutschen Juden als jedes andere zeitgenössische Werk. Es enthält Auslegungen talmudischer Stellen, Kommentare zu den Bräuchen der Juden in Deutschland, liturgische Anweisungen, Diskussionen älterer Bibelexegesen sowie eine Interpretation des 31. Kapitels aus dem Buch der Sprüche. Dazu kommt die Korrespondenz mit über zwanzig anderen rabbinischen Autoritäten der Halacha. In Paragraph 16 merkt der Verfasser an, daß er in Würzburg, zusammen mit seinem Schwiegersohn, dem in ganz Europa berühmten Rabbi *Joel ben Jizchaq ha-Levi*, über die besonderen Trauerbräuche der Würzburger Judengemeinde gesprochen habe. Dieser Schwiegersohn wird ebenfalls auf Grabstein Nr. 1481 erwähnt. Somit wird der Aufenthalt von *Elieser ben Natan*, der führenden rabbinischen Autorität des 12. Jh. in Würzburg, mittels des vorliegenden Grabsteins nachweisbar. Elieser ben Natan gehörte zu den „Ältesten in Mainz". Dort hatte er die Verfolgungswelle erlebt, die während des ersten Kreuzzugs über die Juden des unteren Rhein-Main-Gebiets hinwegging und am 27. Mai 1096 die jüdische Gemeinde in Mainz vernichtete. Es ist anzunehmen, daß sich der weltberühmte Gelehrte nach den Massakern des Jahres 1096 in Mainz mit einem Teil seiner Familie für Würzburg entschied. Elieser ben Natan war vermutlich einer der ersten Juden, die in Würzburg Fuß faßten.

An der Bergung und wissenschaftlichen Auswertung des Fundes hatte der Würzburger Theologe Prof. Dr. Dr. *Karlheinz Müller* maßgeblichen Anteil. Ebenfalls beteiligt an der von der Universität Würzburg, dem Bayerischen Kultusministerium und der German-Israeli-Foundation finanzierten Forschung waren Rabbiner *Simcha Bamberger* (Manchester), Prof. Dr. *Schim'on Schwarzfuchs* (Tel Aviv), Professor Dr. *Eva Haverkamp* (Houston) und Dr. *Rami Reiner* (Jerusalem). Unterstützt wurde das Projekt von der Jüdischen Gemeinde in Würzburg und Unterfranken, der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Würzburg und Unterfranken, der Stadt Würzburg, der Stiftung Juliusspital und von 175 Studenten der theologischen Fakultät, die acht Semester lang mit dem Reinigen, Registrieren und Photographieren der Grabsteine befaßt waren. Ihren endgültigen Platz werden die Steine in dem zur Zeit im Bau befindlichen Neuen Jüdischen Gemeinde- und Kulturzentrum in Würzburg, „Shalom Europa" (vgl. FrRu 8[2001]194-197) finden.

Karl Grün, Würzburg

Eine bewundernswerte Tat – Rettung einer Torarolle



Die Torarolle aus der Synagoge in der Glockengasse. Aus: Seit 321 – Juden in Köln. Kurzführer von Monika Grübel, Köln 1999, 49.

In der Reichspogromnacht vom 9./10. November 1938 weilte ich in Holland. Mein Vater, Rabbiner Dr. Julius Simons, wurde nach der Zerstörung der Synagoge in Köln-Deutz verhaftet und ins KZ nach Dachau gebracht. Meine Mutter rief mich an und erzählte mir von der bewundernswerten Tat eines katholischen Geistlichen. Der Name des Priesters war ihr aber damals nicht bekannt. Sie erzählte mir unter Tränen, daß dieser Geistliche eine Torarolle aus der brennenden Synagoge in der Glockengasse (dort steht heute das Kölner Opernhaus) herausgetragen hat. Trotz Hunderter johlender Menschen fand nur er allein den Mut, diese Torarolle aus dem brennenden Gebäude herauszuholen und für die Nachwelt zu retten. Erst nach meiner Rückkehr nach Köln erfuhr ich von dem damaligen Vorsitzenden der neu erstandenen jüdischen Gemeinde, daß Prälat *Gustav Meinertz* (1873-1959) die gerettete Torarolle bei sich zu Hause versteckt hatte und wenige Tage nach Beendigung des Krieges der jüdischen Gemeinde zurückbrachte. Heute steht diese Torarolle in der Vitrine unseres kleinen Museums in der Synagogen-Gemeinde Köln in der Roonstraße. Bei allen Synagogen-Führungen wird darauf hingewiesen, das es Prälat Meinertz war, der diese einzige Torarolle für die jüdische Gemeinde gerettet hat. Auch werden alle Besucher der Synagoge – Schüler, Gruppen aus Pfarreien, Angehörige der Bundeswehr – daran erinnert, daß Prälat Meinertz denjenigen Menschen, die nach dem Grund seines Handelns fragten, geantwortet hatte: *„Hier wird nicht nur die Bibel der Juden zerstört, sondern auch die Bibel der Christen. Es ist die gleiche, nämlich das Alte Testament.“*

Prälat Meinertz erhielt bereits 1949 vom Staat Israel eine Einreiseerlaubnis. Sein Andenken wird fast täglich in der jüdischen Gemeinde mit Hilfe der von ihm geretteten Torarolle geehrt.

Ernst Simons, Köln

In memoriam

Zum Gedenken an Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928-2002)

Der Tod von F.-W. Marquardt (Friedl) am 25. Mai 2002 ist ein schwerer Verlust für die christlich-jüdischen Beziehungen auf protestantischer Seite. Marquardt war fast der einzige evangelische Dogmatiker, der das Judentum in seine Dogmatik, die im Laufe der Jahre in mehreren Bänden erschienen ist, einbezogen hat. Die Festschrift zu seinem 70. Geburtstag trägt mit Recht den Titel „Wendung nach Jerusalem". Das Ziel seiner Arbeit war es, ohne Synkretismus das Judentum so zu integrieren, daß das christliche Proprium erhalten bleibt. Er brachte die in der christlichen Eschatologie weithin verdrängten Stimmen zur Sprache, ohne gleichzeitig die christliche Spiritualität zu unterdrücken. Seine Theologie war daher zukunftsorientiert und voller Hoffnung, ohne freilich die Vergangenheit zu verdrängen, und das gilt nicht nur für die Schoa. Auf eindrückliche Weise hat er verstanden, wie sehr die Bibel offen und aktuell ist. Karl Barth (1886-1968) hatte gegen Ende seines Lebens an Marquardt geschrieben, dieser möge sein Werk über Juden und Judentum dort fortsetzen, wo es Barth selbst nicht mehr gelungen war, das zu sagen, was die letzte Konsequenz seiner Dogmatik gewesen wäre. Marquardt hatte sich dieser Aufgabe angenommen, obwohl er wußte, daß er sich damit in seiner Zunft weitgehend selbst ausgrenzt. Wer ohne Kenntnis seines Werkes weiterhin christliche Dogmatik betreibt, muß notwendigerweise bei einem Fragment stehenbleiben. An den von Marquardt niedergelegten Gedanken kommt keine christliche Dogmatik mehr vorbei, sofern sie das biblische Fundament berücksichtigt, worauf er stets verwiesen hat.
Wie wenige andere würdigte Marquardt als protestantischer Christ auch die Konzilserklärungen der katholischen Kirche und setzte sich mit ihnen auseinander. So schreibt er: „Die Judenmorde unseres Jahrhunderts und ihre von Theologie und Kirche zu verantwortenden Voraussetzungen und Folgen sind in einer christlichen Dogmatik wesentlich zu berücksichtigen." Marquardt wagte es, sein dogmatisches Unternehmen als „evangelische Halacha" anzulegen. Joachim Liss-Walther schreibt in seinem Artikel „Denken aus der Umkehr heraus" in der Festschrift für Marquardt (13 ff.): „Evangelische Halacha in möglichster Nähe zur jüdischen zu entwickeln,

dient also dazu, das Juden und Christen und den Völkern in je unterschiedlicher Weise geltende Wort Gottes fruchtbar zu machen für das lebensverbindende, das gemeinsame Leben." Hier zeigt sich eine Nähe zu Dietrich Bonhoeffer. Dabei betont Marquardt den besonderen Wert, den gerade jüdische Denker auf das Tun legen (Ex 24,7). In diesem Zusammenhang steht natürlich auch Jesus, der lehrte, den Willen Gottes zu tun. So wendet sich Marquardt auch stark gegen das besonders protestantische Vorurteil, die Tora als „einschnürendes Gesetz" zu verstehen, das im Gegensatz zum Evangelium stünde. Wichtig ist hier auch der Hinweis auf Abraham, der in einem Entwurf christlichen Glaubens nicht fehlen darf. Dabei strotzen die Jesus-Schriften geradezu von Verweisen auf Abraham. Durch die Loslösung Jesu vom jüdischen Zeugnis betrieb christliche Theologie ein von der biblischen Wirklichkeit abstrahierendes Denken, das Marquardt durch die jüdische Perspektive wieder vom Kopf auf die Füße zu stellen unternimmt. Das entscheidende Problem stellt Marquardt wie folgt dar: „Die Frage an die Christologie lautet also: Wie können wir Jesus Christus, ohne ihn preiszugeben und zu verraten, so geschichtlich auf das jüdische Volk beziehen, daß es weder vor ihm noch vor uns kapitulieren, sich bedroht oder entehrt sehen muß?" Es ist selbstverständlich, daß es sich hier um eine christliche Dogmatik handelt, in der dargelegt wird, daß sich in Jesus die Geschichte Gottes mit Israel konzentriert wiederholt, und zwar so, daß diese Wiederholung über Israel hinaus erneut die Teilhabe der Völker an Israel ermöglicht. Das ist ein Gedanke, der gewiß den Rahmen des Judentums überschreitet, in einer christlichen Dogmatik jedoch legitim ist, und darauf kommt es Marquardt schließlich an.

Es ist hier nicht der Ort, die ungemein tiefe und sicher auch schwierige Dogmatik Marquardts im einzelnen darzulegen. In einem Aufsatz (Dialog/Du Siach 44, September 2001, S. 14) heißt es: „Die Christen leben Wand an Wand mit der Synagoge. Näher geht's nicht: Wand an Wand, wenn auch nicht unter einem Dach. Juden und Christen – Grenznachbarn, einander die nächsten (vgl. Apg 18,7). Und damit dann: Vorwärts! Und nicht vergessen! Die Solidarität! Also: die gute Grenznachbarschaft!"

Marquardt war ein tief christlicher Theologe. Er war aber vor allem auch ein ungemein liebenswerter, warmherziger Mensch, den wir zweifellos mehr als vermissen werden. Er fehlt uns einfach. Sein Andenken sei für uns alle ein Segen, und unsere Hoffnung besteht darin, daß sein großes Werk schließlich doch bei seinen Mitchristen aller Konfessionen Frucht tragen möge.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Notizen

Vom 10. Juni bis 10. Juli 2002 war in Berlin die **internationale Poster-Freilichtausstellung** *coexistence* des Jerusalemer *Museum on the Seam* (Museum für Dialog, Verständigung und Koexistenz, vgl. FrRu 9[2002]17) zu sehen. Das Museum initiierte die Poster-Wanderausstellung unter seinem Kurator und künstlerischen Leiter *Raphie Etgar* vor einem Jahr mit einem Gestaltungswettbewerb zum Thema „Koexistenz", an dem Grafikkünstler aus aller Welt teilgenommen haben. Eine internationale Jury wählte 26 Arbeiten aus. Die Bilder wurden für eine nahezu 500 Meter lange Ausstellung auf ein Format von 3 mal 5 Meter vergrößert und gehen seit ihrer ersten Präsentation entlang der Jerusalemer Stadtmauer (Mai 2001) um die Welt. Finanziert wurde das Projekt über die Jerusalem Foundation und von der deutschen Verlegerfamilie *von Holtzbrinck*, die das *Museum on the Seam* seit 1979 unterstützt. Die Berliner Kunstakademie hat vier neue Poster beigesteuert. Die nächsten europäischen Stationen der Ausstellung sind Kopenhagen, Zürich, Amsterdam und Paris.

Zum 60. Todestag von Edith Stein lud das Zentrum für Dialog und Gebet Oswiêcim zu Besinnungstagen für deutsche und polnische Studenten ein: „In einer Zeit, in der Europa seine Einheit und gleichzeitig die Wurzeln dieser Einheit sucht, wenden wir uns der Patronin Europas zu, die in ihrem Leben und Sterben die Dramatik des vergangenen Jahrhunderts vergegenwärtigt. Das Leben von Edith Stein war geprägt von mutiger Suche nach Wahrheit, engagierter Teilnahme am intellektuellen und kulturellen Ringen um das wahre Menschenbild, tiefem Glauben an die christliche Botschaft vom Kreuz als Quelle der Hoffnung und ungebrochener Liebe zu den Menschen, zur Kirche und zum jüdischen Volk, mit dessen Schicksal sie sich ganz vereinte bis zum Tod in Auschwitz."

Die bisher von den Sionsschwestern in Rom geleitete **„SIDIC Jewish-Christian Resource Library"** und der **SIDIC Dokumentationsdienst** wird ab Herbst 2002 **an die Päpstliche Universität Gregoriana in Rom transferiert.** Der Transfer geht einher mit der Gründung eines neuen Instituts an der Universität *Gregoriana* zum Studium von Religionen und Kulturen, einschließlich eines „Kardinal Bea Zentrums für Judaistische Studien", an dem in Zukunft in Judaistik auch promoviert werden kann.

„Jüdisches Leben in Osteuropa", eine Fotoausstellung der Aktion „Hoffnung für Osteuropa" des Diakonischen Werkes der EKD in Stuttgart, dokumentiert auf 34 Farbfotos neues jüdisches Leben in Kiew, St. Petersburg und Budapest. Anfang des 20. Jh. lebten in Mittel- und Osteuropa mehr als sieben Millionen Juden. Nur wenige entkamen dem Holocaust. Inzwischen wird dieses neu erwachte jüdische Leben bereits wieder angefeindet und bedroht. Auch darauf soll die Ausstellung hinweisen und zum Nachdenken anregen. Ein Beiheft mit Informationen über jüdische Geschichte und jüdischen Alltag eignet sich auch für den Einsatz im Religionsunterricht, in Gemeindegruppen und für den jüdisch-christlichen Dialog. Die Fotos können über das Diakonische Werk kostenlos ausgeliehen werden (Tel. 0711/9021-652, Fax: 0711/7977502, E-mail: vertrieb@diakonie.de).

Die jüdische Gemeinde in Ulm hat seit Anfang Mai 2002 **wieder ein eigenes Gemeindezentrum.** Die älteste Datierung der Juden in Ulm ist aus dem Jahr 1238. Eine Synagoge wird 1353 urkundlich belegt. Das „Tanzhaus" war vermutlich bereits beim Pogrom 1348/49 zerstört worden (vgl. „Der Juden Tanzhaus im Mittelalter", FrRu 4[1997]97). Nur vier Ulmer Juden überlebten die Schoa, 112 fielen ihr zum Opfer. Die heutigen Gemeindemitglieder kommen zu 98 % aus den GUS-Staaten. „Wir dürfen nie vergessen und verschweigen, was Bürger in Ulm anderen Bürgern angetan haben", so Oberbürgermeister *Ivo Gönner.*

In Stockholm wurde Anfang Mai 2002 ein zweites Denkmal in Erinnerung an Raoul Wallenberg enthüllt: eine Bronzeskulptur in der Form eines Aktenkoffers, gestaltet von der Künstlerin Ulla Kraitz. Der schwedische Diplomat Raoul Wallenberg hatte durch die Ausstellung von Pässen Tausenden von ungarischen Juden das Leben gerettet. Das Denkmal steht in den Überresten von Wallenbergs Geburtshaus, das 1930 niederbrannte. Vor zwei Jahren war Wallenberg zum Ehrenbürger Israels ernannt worden (vgl. FrRu 8[2001]79 f.).

Mit dem **Projekt „Verlorene Nachbarn" – dem Namen ein Gesicht geben –** sucht das Jüdische Museum in Prag Dokumente und Fotos von einstigen tschechischen Juden. Der Museumsdirektor *Leo Pavlat* setzt vor allem auf die Erinnerungen der nichtjüdischen Nachbarn. Von den knapp 120 000 tschechischen Juden sind 80 000 umgekommen. Ihre Namen stehen an einer Innenmauer der Pinkas Synagoge in Prag geschrieben. Nach der kommunistischen Übernahme 1948 flohen weitere 18 000. Heute zählt die jüdische Gemeinde etwa 3500 Mitglieder.

Leser-Echo

Schuldekan Dr. Dieter Petri, Zell am Harmersbach, bedankt sich für den Beitrag „Gedanken eines Juden über Jesus" (FrRu 9[2002]181-191):

Den Artikel von Jean-Marc Chouraqui habe ich mit großem Interesse gelesen. Vielen Dank, daß Sie ihn übersetzt und im „Freiburger Rundbrief" aufgenommen haben. Der Holocaust ist Christen und Juden derart in die Knochen gefahren, daß mit dem Beitrag über jahrtausendealte Gräben Brücken geschlagen werden. Und wir dürfen uns an diesem Dialog beteiligen.

Heinz Oelhoff, Ettenheim, schreibt:

Wir haben immer großes Interesse am Freiburger Rundbrief, insoweit er seinem Anspruch auf den jüdisch-christlichen Dialog nachgekommen ist. Das war übrigens hervorragend. Wenn der Freiburger Rundbrief jedoch zum Rechtfertigungsorgan der aktuellen Regierungspolitik in Israel gegen die palästinensische Bevölkerung mutiert, haben wir daran kein Interesse mehr. Wir verwahren uns auch dagegen, daß eine kritische Einstellung gegenüber der aktuellen Regierungspolitik in Israel als Antisemitismus diffamiert wird.