theol

1 20

FREIBURGER RUNDBRIE

NEUE FOLGE

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

Hanspeter Heinz
Wie Juden das heutige Christentum sehen.
Zur jüdischen Erklärung „Dabru Emet“

Walter Homolka
Judentum und Gebet – heute.
Religion und das Projekt „Zukunft“

Ingrid Maisch
Antijüdischer Text oder antijüdische Auslegung?
Ein Blick auf den Kolosserbrief

Herbert Rosenkranz
Die Juden und der Gottesbeweis des Johannes.
Bemerkungen zu Joh 10,34

Alwin Renker
45 Briefe von Jules Isaac an Claire Huchet-Bishop

Hermann Vogt
Normannische Baukunst und Antisemitismus in England

Christen und Juden. Erklärung der Synode der
Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche vom 22. September 2001

Das besondere Buch
Reimund Bieringer u. a. (Hg.),
Anti-Judaism and the Fourth Gospel

10. JAHRGANG
ISSN 0344-1385

ZA 8881

Inhalt

Hanspeter Heinz
Wie Juden das heutige Christentum sehen. Zur jüdischen Erklärung „Dabru Emet“ . . 2
Walter Homolka
Judentum und Gebet – heute. Religion und das Projekt „Zukunft“ 15
Ingrid Maisch
Antijüdischer Text oder antijüdische Auslegung? Ein Blick auf denKolosserbrief 20
Herbert Rosenkranz
Die Juden und der Gottesbeweis des Johannes. Bemerkungen zu Joh 10,34 28
Alwin Renker
45 Briefe von Jules Isaac an Claire Huchet-Bishop 31
Hermann Vogt
Normannische Baukunst und Antisemitismus in England 36
Christen und Juden. Erklärung der Synode der Nordelbischen Ev.-Luth.
Kirche vom 22. September 2001 47

Bücherschau

Belton, Neil, Die Ohrenzeugin *(H. Winklehner)* 54
Berger, Klaus, Im Anfang war Johannes *(A. Renker)* 55
Bieringer, Reimund u. a. (Hg.), Anti-Judaism and the Fourth Gospel *(K. Scholtissek)* . . . 51
Droßel, Heinz, Die Zeit der Füchse *(M. Stiefl-Cermak)* 57
Elßner, Thomas R., Das Namensmißbrauch-Verbot *(H. Banse)* 58
Feuerverger, Grace, Oasis of Dreams *(H. Sieben)* 59
Grass, Günter, Im Krebsgang *(D. Hoffmann)* 60
Haarmann, Hermann/Rühle, Günther (Hg.), Alfred Kerr: „So liegt der Fall“.
Theaterkritiken *(A. Feinberg)* 61
Haverkamp, Alfred, Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge *(E. L. Ehrlich)* 62
Herting, Dietrich, Peninha. „Die Mütze“ und andere Erzählungen *(H. v. Heyden)* 63
Maier, Johann, Judentum von A bis Z *(S. Lauer)* 64
Mantell-Oomen, Ursula (Hg.), Amerikanisches Judentum heute – American Jewry Today
(C. P. Sajak) 65
Scheer, Regina, Es gingen Wasser wild über unsere Seele *(R. Ahl)* 67
Schulman, Faye, Die Schreie meines Volkes in mir *(R. Ahl)* 67

Berichte

Zukunftsdialog über die Gräben der Geschichte – Internationale Jugendarbeit in Israel
(M. Schwennen) 69
Ein Liturgiekongreß an der Bischöflichen Akademie in Aachen 71

Ad multos annos

Clemens Thoma zum 70. Geburtstag *(A. Renker)* 74

In memoriam

Laurentius Werner Klein OSB, 1928-2002 *(K. Scholtissek)* 76

Notizen 77

Freiburger Rundbrief

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
Neue Folge Heft 1 – 4/2003 (10. Jahrgang)

Inhalt und Personenregister

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.

KONTEN:

Deutschland:	LIGA Spar- und Kreditgenossenschaft eG München, BLZ 750 903 00, Konto-Nr. 22 158 45 Postbank Karlsruhe, BLZ 660 100 75, Postgiro Konto-Nr. 1406 00-756
Schweiz:	UBS AG, Basel/Schweiz, Konto-Nr. 233902570.01 V
Österreich:	Vorarlberger Volksbank, Bregenz, BLZ 45710, Konto-Nr. 12016343-8
Israel:	Bank Leumi le-Israel, Branch Nahariya (962), Freiburger Rundbrief, Account Nr. 30180

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
Bestellungen, Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare bitten wir, an die Geschäftsstelle zu schicken.

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll
Herstellung: Schnaufer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

ZA 8881

INHALTSVERZEICHNIS

Beiträge

Deselaers, Manfred
Dialog an der Schwelle von Auschwitz 274

Fackenheim, Emil L.
Glaube an Gott und „Idee Mensch" nach Auschwitz 99

Füllenbach, Elias H.
„Daß die Kirche Christi ihre Stimme erhebe" 169

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara
Edith Stein: Die Kirche muß ihr Schweigen brechen 173

Grümme, Bernhard
Die gegenwärtige Systematische Theologie und das Judentum 264

Heinz, Hanspeter
Wie Juden das heutige Christentum sehen. Zur jüdischen Erklärung „Dabru Emet" 2

Homolka, Walter
Judentum und Gebet – heute. Religion und das Projekt „Zukunft" 15

Kalb, Ernst
Die Botschaft der Fenster von Marc Chagall in der St. Stephanskirche in Mainz 113

Kaltefleiter, Werner
Der Vatikan öffnet sein Geheimarchiv 162

Kirchner, Michael
Janusz Korczak, ein jüdischer Lehrer und Erzieher 123

Maisch, Ingrid
Antijüdischer Text oder antijüdische Auslegung? Ein Blick auf den Kolosserbrief 20

Muszynski, Henryk
„Die Nachbarn" von Jedwabne 106

Rapp, Hans A.
Die „Tempelrolle" vom Toten Meer und das „Neue Jerusalem" 196

Reischle, Helmut
Hermann Umfrid (1892-1934). Kämpfer für Gerechtigkeit 176

Renker, Alwin
45 Briefe von Jules Isaac an Claire Huchet-Bishop 31

Rosenkranz, Herbert
Die Juden und der Gottesbeweis des Johannes. Bemerkungen zu Joh 10,34 28

Rupp, Horst F.
Die jüdischen Herbstfeste 248

Salmen, Walter
Der Schofar. Kultgerät und Zeichen eines Volkes 257

Schmidt, Johann Michael
„Kirche und Israel". Studie der Leuenberger Kirchengemeinschaft (2001) 181

Seiterich-Kreuzkamp, Thomas
„Ich wollte, daß sie leben". Der KZ-Kommandant Erwin Dold als Lebensretter 119

Serlitzky, Roman
Der Friedhof der 67 – und dreizehn Gerettete 191

Thoma, Clemens
Erneuerung der Welt in jüdischer Tradition und Mystik 82

Thoma, Clemens
Jom Kippur. Tag der Sühne und Erneuerung 242

Thoma, Clemens
Jean Halpérin. Impulsgeber für den Dialog zwischen Religionen und Völkern 289

Vogels, Heinz-Jürgen
Heinrich Spaemann. Ein Wegbereiter des jüdisch-christlichen Dialogs 281

Vogt, Hermann
Normannische Baukunst und Antisemitismus in England 36

Dokumente

Christen und Juden. Erklärung der Synode der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche 47
Bund und Mission. Die Sendung der Juden und die Vervollkommnung der Welt 89
Eine heilige Verpflichtung. Christian Scholars Group on Christian-Jewish Relations . . . 201
„Europäische Erklärung" in Auschwitz-Birkenau 314
Johannes Paul II. zum Nahostkonflikt 155
Papst Johannes Paul II. empfängt den Oberrabbiner von Rom / Ansprache 232
Staatsvertrag: Bundesrepublik Deutschland und Zentralrat der Juden in Deutschland . . 233
Charta Oecumenica 310

Rezensionen

Adunka, Evelyn/Brandstätter, Albert (Hg.), Das Jüdische Lehrhaus als Modell lebensbegleitenden Lernens *(G.-A. Braunschweig)* 209

Adler, Benjamin Benno, Esra *(E. Adunka)* 137

Belton, Neil, Die Ohrenzeugin. Helen Bamber *(H. Winklehner)* 54

Benz, Wolfgang, Geschichte des Dritten Reiches *(L. Rensmann)* 294
Berger, Klaus, Im Anfang war Johannes *(A. Renker)* 55
Bieringer, Reimund u. a. (Hg.), Anti-Judaism and the Fourth Gospel *(K. Scholtissek)* . . . 51
Brandt, Henry G., Freude an der Tora – Freude am Dialog *(F. Hofmann)* 138
Charlesworth, James H. u. a. (Hg.), Pseudepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers *(H. A. Rapp)* 139
Dietrich, Walter/Schwantes, Milton (Hg.), Der Tag wird kommen *(W. Schwendemann)* . . 141
Droßel, Heinz, Die Zeit der Füchse *(M. Stiefl-Cermak)* 57
Elßner, Thomas R., Das Namensmißbrauch-Verbot (Ex 20,7; Dtn 5,11) *(H. Banse)* 58
Fauth, Dieter/Müller, Daniela (Hg.), Religiöse Devianz in christlich geprägten Gesellschaften *(S. Däschler-Seiler)* 296
Feuerverger, Grace, Oasis of Dreams *(H. Sieben)* 59
Friedlander, Albert H. u. a., Aus Drei Jahrtausenden. Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte *(M. Schlüter)* 206
Geis, Jael, Übrig sein – Leben „danach" *(E. L. Ehrlich)* 211
Gilman, Sander L./Steinecke, Hartmut (Hg.), Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre *(A. Feinberg)* 298
Goldhagen, Daniel Jonah, Die katholische Kirche und der Holocaust *(E. L. Ehrlich)* . . . 211
Grass, Günter, Im Krebsgang. Eine Novelle *(D. Hoffmann)* 60
Grotjahn, Friedrich, Eine Gerechte. Erzählung *(P. G. Schoenborn)* 292
Gruen, Arno, Der Kampf um die Demokratie *(T. Reichert)* 214
Grünwaldt, Klaus, Auge um Auge, Zahn um Zahn? *(E. L. Ehrlich)* 300
Haarmann, Hermann/Rühle, Günther (Hg.), Alfred Kerr: „So liegt der Fall" *(A. Feinberg)* 61
Hahn, Barbara, Die Jüdin Pallas Athene *(C. P. Sajak)* 215
Haverkamp, Alfred (Hg.), Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge *(E. L. Ehrlich)* . . . 62
Heil, Johannes/Kampling, Rainer (Hg.), Maria – Tochter Sion? *(H. Jochum)* 143
Heller, Ágnes, Die Auferstehung des jüdischen Jesus *(J.-H. Tück)* 217
Herting, Dietrich, Peninha. „Die Mütze" und andere Erzählungen *(H. von Heyden)* 63
Kamp, Emil, Man nannte mich auch Emilio *(H. Schernus)* 218
Kessler, Rainer, Micha *(R. Oberforcher)* 145
Maier, Johann, Judentum von A bis Z. Glauben, Geschichte, Kultur *(S. Lauer)* 64
Mantell-Oomen, Ursula (Hg.), Amerikanisches Judentum heute *(C. P. Sajak)* 65
Meek, H. A., Die Synagoge *(W. Trutwin)* 146
Meyer, Ahlrich/Paulsen, Jörg (Hg.), Erinnerungsbuch *(A. Disselnkötter)* 219
Mohr, Anne/Prégardier, Elisabeth (Hg.), Gesang aus dem Feuerofen *(H. Winklehner)* . . 147
Mohr, Anne/Prégardier, Elisabeth (Hg.), Eva Salier – Tagebuch einer Koblenzer Jüdin. Fahrt durch die Hölle *(H. Winklehner)* 147

Morgenstern, Soma, In einer anderen Zeit *(M. Ney)* 302
Müllner, Ilse/Dschulnigg, Peter, Jüdische und christliche Feste *(C. Thoma)* 135
Olczak-Ronikier, Joanna, W ogrodzie pamięci *(T. Mechtenberg)* 220
Pelz, Monika, Nicht mich will ich retten *(M. Stiefl-Cermak)* 149
Pollmann, Viktoria, Untermieter im christlichen Haus *(S. Hartmann)* 150
Rahe, Thomas, Höre, Israel *(E. L. Ehrlich)* 303
Scheer, Regina, Es gingen Wasser wild über unsere Seele *(R. Ahl)* 67
Schulman, Faye, Die Schreie meines Volkes in mir *(R. Ahl)* 67
Schweitzer, Wolfgang, Dunkle Schatten – helles Licht *(W. Schwendemann)* 222
Seidel, Ortrud, Mut zur Erinnerung *(U. Krause-Schmitt)* 223
Struppe, Ursula/Kirchschläger, Walter, Einführung in das Alte und Neue Testament *(W. Trutwin)* 231
Sysling, Harry, Tehiyyat Ha-Metim *(C. Thoma)* 225
Theißen, Gerd, Die Religion der ersten Christen *(R. Oberforcher)* 227
Thoma, Clemens, Nachman von Brazlaw *(G. Oberhänsli-Widmer)* 229
Voigts, Manfred (Hg.), Von Enoch bis Kafka. FS Karl E. Grözinger *(W. Klaghofer)* . . . 152
Zorger, Annemarie, Das Hohelied bei Marc Chagall *(R. Törnig-Grohe)* 304

Berichte

Zukunftsdialog über die Gräben der Geschichte *(M. Schwennen)* 69
Ein Liturgiekongreß *(Bischöfliche Akademie Aachen)* 71
„Dialog-Du Siach" / christlich-jüdische Informationen *(S. Lauer)* 154
30 Jahre Theologisches Studienjahr Jerusalem *(K. Scholtissek)* 156
„German Jewish History Award". Verdienste um jüdische Kultur *(Red.)* 234
„Ihr sollt ein Segen sein". Der Ökum. Kirchentag in Berlin *(A. Renker/E. Weidinger)* . . . 305
Unterzeichnung der „Charta Oecumenica": Kommentar *(E. L. Ehrlich)* 310
Arabisch-jüdische Pilgerfahrt nach Auschwitz-Birkenau *(R.-Ch. Goethert)* 313

Ad multos annos

Clemens Thoma zum 70. Geburtstag *(A. Renker)* 74

In memoriam

Laurentius Klein, 1928-2002 *(K. Scholtissek)* 76

Notizen 77, 157, 236, 316
Leser-Echo 159, 238, 318

Personenregister

(ohne biblische Namen)

Abbahu, Rabbi 29
Abramowicz, Szalom Jakow 125
Adenauer, Konrad 237, 314
Adler, Benjamin Benno 137 f.
Adunka, Evelyn 138, 155, 209 f.
Agricola, Johann 297
Ahl, Ruth 69
Aitken, Jim 77
Akiba, Rabbi 243
Alfonsi, Petrus 26
Alkuin 25
Alt, Franz 269
Ambrosius 25
Andreae, Johann Valentin 298
Anger, Per 78
Anselm von Canterbury 37
Anton, Karl 153
Arendt, Hannah 215 f.
Ariew, Ber 194
Aristides 24
Aristoteles 90
Arnon, Józef 127-130, 134
Arzt, Silvia 154
Asch, Sholem 153
Athanasius 25
Auf der Maur, Eva 79
August II. der Starke, König von Polen 216
Augustinos, Metropolit 309, 311
Augustinus von Hippo 25, 153
Ausset, Jean 123

Baal Schem Tov s. Israel ben Elieser
Bach, Johann Sebastian 138
Badt-Straussen, Berta 216
Baeck, Leo 58, 78, 101, 206-208
Baily, Paul 104
Baker, Jacob 112
Balthasar, Hans Urs von 268, 270
Bamber, Helen 54 f.
Bamberger, Selig 29
Banse, Holger 59
Bar Kochba, Simon 157 f.
Barck, Christophorus 166
Barth, Karl 101, 208, 265 f.
Bashevis Singer, Isaac 257
Battenberg, Johannes Friedrich 153
Bäumer, Franz-Josef 144
Bayme, Steven 65 f.
Bea, Augustin 33, 35, 76, 236, 292, 316
Beck, Hans-Jürgen 248
Beck, Norman A. 20, 23
Behr, Hartwig 176, 248
Beiner, Friedhelm 127
Belle, Gilbert van 53
Belton, Neil 54
Bemporad, Jack 102
Ben-Chorin, Schalom 288
Benz, Klaus 115
Benz, Wolfgang 294-296
Berben, Iris 78
Berg, Alban 295
Berger, Beate 69
Berger, Klaus 55 f.
Berkemann, Hans-Eberhard 235
Bernet, Michael 235
Bertl-Anker, Christine 268
Besier, Gerhard 163
Besold, Christoph 298
Bethge, Eberhard 101, 104
Betz, Otto 85
Beutler, Johannes 22
Bielecki, Zdzilaw 315
Bieringer, Reimund 51
Biller, Maxim 299
Bingham, Hiram (Harry) 317
Binski, Paul 43 f.
Biolek, Alfred 16
Birkmann, Günter 139
Birokov, Anatali 237
Birokov, Irena 237
Blochmann, Elisabeth 216
Bloemendal, Hans 256
Blue, Lionel 287 f.
Bodenschatz, Johann Christoph Georg 261

Bodenstein, Andreas von (gen. Karlstadt) 297
Boer, Martin C. de 52
Boff, Leonardo 269
Böhme, Jakob 298
Bonhoeffer, Dietrich 101
Böning, Adalbert 85
Boschki, Reinhold 265
Braese, Stephan 299
Brandmüller, Walter 163
Brandstätter, Albert 209 f.
Brandt, Henry G. 138 f.
Braun, Joachim 260
Braunschweig, Georges A. 210
Broder, Henryk M. 300
Broniewski, Witold 106
Brumlik, Micha 269, 306
Brzozowski, Stanislaw 126
Bubenheimer, Ulrich 298
Buber, Martin 28, 76, 101, 105, 126, 131, 153, 210, 236 f., 288
Bultmann, Rudolf 52, 55
Bürck, Gerhart 329
Burggraeve, Roger 53
Bush, George W. 66

Carlebach, Joseph 79
Cassidy, Edward I. 75
Catalano, Rosann M. 12
Celan, Paul 215 f.
Chagall, Marc 81, 113-118, 304
Chagall, Vava (Valentina) 114, 117
Charlesworth, James H. 139-141
Chaucer, Geoffrey 40 f., 46
Chazan, Robert 14
Chazon, Esther 197
Chodkowski, Charles 110
Chouraqui, Jean-Marc 28
Cicognani, Amleto Giovanni 163
Cieslar, Jan 187
Cohen, Judith 258
Cohen, Max 138
Comenius, Johann Amos (Jan Komensky) 248
Conrad-Martius, Hedwig 173
Corbach, Dieter 234
Corbach, Irene 234
Cornwell, John 163
Cosel, Anna Constanze Gräfin 216
Crispin, Gilbert 37, 46
Crüsemann, Frank 142
Culpepper, R. Alan 52 f.
Cyrus, König von Persien 101

Dachlika, Sassona 318
Dalai Lama 307
Dalby, Hannah-Villette 77
Dannecker, Theodor 79
Dante Alighieri 105
Dasberg, Lea 138
Däschler-Seiler, Siegfried 298
Deckers, Daniel 170
Deselaers, Manfred 241, 274, 315
Dienemann, Max 79
Dietrich, Walter 141, 262
Dilthey, Wilhelm 208
Dinzelbacher, Peter 297
Dischereit, Esther 299 f.
Disselnkötter, Andreas 219
Dittmar, Heinrich 235
Dmowski, Roman 221
Dobson, R. B. 42
Döhring, Gerda 293
Doktór, Jan 153
Dold, Eltern Erwin Dolds 120 f.
Dold, Erwin 81, 119-123
Domitrz, Boleslaw 110
Dörrfuß, Ernst Michael 187
Dostojewski, Fjodor Michajlowitsch 63
Dransfeld, Hedwig 287
Drewermann, Eugen 269
Droßel, Elfriede 57
Droßel, Heinz 57
Droßel, Paul 57
Dschulnigg, Peter 135-137
Dubnow, Simon 36, 41
Dunn, James D. G. 52
Düppe, Harald 237
Dursy, Elly 170

Ebert, Friedrich 214
Edelmann, Otto 316
Edward I., König von England 42, 46
Egk, Werner 295

Ehrlich, Ernst Ludwig 63, 169, 211, 213, 238, 268, 290, 302 f., 312, 318
Eichmann, Adolf 79, 213
Eisenberg, Paul Chaim 158, 210
Eke, Norbert Otto 299
Elior, Rachel 152
Eliot, Thomas Stearns 62
Elizur, Judith 237
Elßner, Thomas R. 58
Ephräm der Syrer 25
Epiphanios von Salamis 24
Eschel, Hanan 158
Eshel, Amir 299
Evers, Georg 287
Evmenios, griech.-orth. Bischof 74

Fackenheim, Emil L. 81, 99, 102, 316
Fauth, Dieter 296 f.
Fechenbach, Hermann 252
Fehrenbach, Lenka 237
Feigel, Sigi 78
Feinberg, Anat 62, 300
Feller, Margit Bartfeld 318
Feneberg, Rupert 270
Feuerverger, Grace 59
Fiedler, Peter 270, 272
Fine, Lawrence 88
Fischer, Joschka 236
Fischl, Mosche Robert 318
Fishbane, Michael 153
Flint, Peter W. 140, 196
Flusser, David 75, 84, 137
Fontheim, Ernest G. 57
Frank, Anne 79
Frank, Emil 65
Frankfurter, David 60
Frey, Winfried 144, 153
Friedlander, Albert H. 72, 206
Friedrich I. Barbarossa 41
Frumkin, Amos 158
Frymer-Kensky, Tikva 3, 11
Füllenbach, Elias H. 3, 77, 161, 169
Fumagalli, Pier Francesco 292
Fürst, Gebhard 306, 309
Fürstenfeld, Eisig 194

Gal-Ed, Efrat 251, 254, 256
Galen, Clemens August Graf von 281
Galley, Susanne 153
Gamaliel der Ältere 87
Gandhi, Mahatma 229
Ganzfried, Daniel 300
Gebirtig, Mordechai 214
Geiger, Abraham 15, 99
Geis, Jael 211
Geis, Robert Raphael 210
Gelber, Lucy 170
Gelbin, Cathy S. 300
Geldbach, Erich 273
Gemmingen, Eberhard von 163
Gerhards, Albert 72
Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara 161
Gerson, Manfred 318
Gerson-Kiwi, Edith 258
Gerstenberger, Erhard 142
Gilman, Sander L. 153, 298
Glau, Angelika 153
Glemp, Józef 317
Glüber, Wolfgang 144
Gnadl, Anna 193
Gnilka, Joachim 272
Goebbels, Joseph 79, 165, 295
Goethe, Johann Wolfgang von 68, 138, 216
Goethert, Rolf-Christian 314
Goetschel, Roland 153
Goetschel, Willi 210
Goldberg, Adolf 102, 105
Goldberg, Erna 102
Goldhagen, Daniel J. 163, 211-213, 318
Goldschmidt, Hermann Levin 210
Goldszmit, Josef 149
Gölzenleuchter, H. D. 292 f.
Goodman-Thau, Eveline 153
Gorbatschow, Michail 118
Görg, Manfred 278
Göring, Hermann 61
Graber, Schlomo 318
Graf, Franz 191
Granat, Ales(andr)o 32
Grass, Günter 60 f.
Graumantel, Isaak 194
Gregor XIII. 249
Gregor von Nazianz 25
Greshake, Gisbert 270

Grimmelshausen, Hans Jakob Christoph von 153
Grishaver, Joel 260
Gross, Jan Tomasz 81, 106, 108-111
Grotjahn, Friedrich 292 f.
Grözinger, Karl E. 152, 154
Gruen, Arno 214
Grümme, Bernhard 264 f., 269
Grünwaldt, Klaus 300 f.
Guggenheim, Frommet 216
Gundlach, Gustav 172
Gur, Motta 313
Gurfinkel, Hermann 234
Gustloff, Wilhelm 60 f.
Gutenberg, Johannes 117 f.

Haarmann, Hermann 61
Hadrian, Publius Aelius, röm. Kaiser 25
Hahn, Barbara 215 f.
Haibl, Michaela 144
Hallevi, Jehuda 242
Hallo, Rudolf 210
Halpérin, Jean 241, 289-292
Harman, Mark 154
Harnack, Adolf von 208
Harris, David A. 66 f.
Hartmann, Stefan 152
Hass, Margot 57
Haußig, Hans-Michael 152
Haverkamp, Alfred 62 f.
Hedgecoe, Julia 40
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 100, 105, 138
Heidegger, Martin 104, 215 f.
Heil, Johannes 143
Heine, Heinrich 79
Heine, Lilo 148
Heinrich II., König von England 41
Heinrich III., König von England 46
Heinz, Hanspeter 1 f., 4, 202, 243, 246, 285, 306
Heller, Ágnes 217
Henderson, George 43
Henrix, Hans Hermann 2, 72, 184
Henze, Dagmar 27
Herkommer, Hubert 262
Hermann, Heinz J. 318
Herms, Eilert 187
Herting, Dietrich 63 f.
Herz, Henriette 216
Herzberg, Sarah 293
Herzig, Arno 153
Herzl, Theodor 68
Herzog, Christiane 118
Herzog, Todd 300
Heschel, Abraham J. 132, 287, 290
Heslop, T. A. 43 f.
Heß, Liselotte 224
Heyde, Herbert 258
Heyden, Harald von 64
Heym, Stefan 118
Hieronymus 43
Hilberg, Raul 102, 104
Hildesheimer, Wolfgang 299
Hillel 16, 24, 87
Hilsenrath, Edgar 299
Himmler, Heinrich 211
Hindemith, Paul 295
Hitler, Adolf 62, 100, 102, 104 f., 119, 153, 168 f., 173-175, 179, 211, 275, 279, 293 f., 296
Hlond, August 108, 151
Hochhuth, Rolf 173
Hoenig-Ohnsorg, Wilhelmine 194
Hoffmann, Daniel 61
Hoffmann, Norbert 268
Hofmann, Fritz 139
Homann, Ingrid 50
Homolka, Walter 1, 15, 159
Honigmann, Barbara 299 f.
Horch, Hans Otto 153, 300
Horwitz, Gustaw 220 f.
Horwitz, Maximilian 220 f.
Höss, Rudolf 274
Huber, Nathalie 316
Huber, Wolfgang 305
Huchet-Bishop, Claire 1, 31-35
Hudal, Alois 213
Hugh of Lincoln 45 f.
Hunziker-Rodewald, Regine 142
Hussar, Bruno 237
Husserl, Edmund 174

Idel, Moshe 86

Ihering, Herbert 62
Illman, Karl-Johan 153
Irenäus 25
Isaac von Norwich 39
Isaac, Jules 1, 31-35
Israel ben Eliezer (Baal Schem Tov) 87 f., 230

Jäckel, Eberhard 103
Jacob, Benno 139
Jacobs, Louis 88
Jakob von Orléans 41
Jariv, Nathan 239
Jaspers, Karl 216
Jehuda ben Betsalel Loew, Rabbi 153
Jepsen, Maria 50
Jeremias, Joachim 270
Jesner, Ari 77
Jesner, Jonathan 77
Jessner, Leopold 61 f.
Jochem, Gerhard 235
Jochum, Herbert 145
Johannes Paul II. 3, 7, 81, 88, 102, 118, 150, 152, 155, 157, 161 f., 213, 232, 247, 265, 276 f., 285, 305, 308
Johannes XXIII. 32-35, 283, 317
John of Lexington 46
Jonas, Hans 101
Jonas, Regina 79
Jonge, Henk J. de 52
Josef bar Chabu, Rav 29
Joseph de Voisin 86
Josephus Flavius 225
Joskowicz, Zeew 128
Jost, Christoph 288
Jung, Carl Gustav 269
Justin 24 f.
Juszkiewicz, Siemion Salomonowicz 125
Jütte, Robert 154

Kaddar, Gershon 235
Kafka, Franz 152-154
Kahana, Rav 17
Kahlberg, Albert 101
Kahle, Maria 224
Kalb, Ernst 81, 113
Kaléko, Mascha 216
Kaltefleiter, Werner 161 f.
Kaminer, Wladimir 300
Kamp, Emil 218
Kampling, Rainer 37, 143
Kannen, Günther 159
Kant, Immanuel 100, 138
Kantorowicz, Gertrud 216
Kaphan, Hanna 69
Käppeli, Silvia 75
Karl der Große 25
Kasper, Walter 21, 163, 308
Käßmann, Margot 309
Katsav, Moshe 81, 157
Kellenbach, Brigitte von 238
Keller, Manfred 138 f.
Kemmerer, Franz 158
Kent, Necdet 78
Kerr, Alfred 61 f.
Kerr, Helene 62
Kerr, Judith 62
Kerr, Michael 62
Kertész, Imre 79
Kessler, Rainer 142, 145 f.
Kilcher, Andreas B. 299
Kimchi, David 93
Kirchner, Michael 123, 127, 131-133
Kirchner, Paul Christian 256
Kirchschläger, Walter 231
Kirn, Hans-Martin 144
Klaghofer, Wolfgang 154
Klaiber, Walter 309, 311
Kłańska, Maria 153
Klappert, Bertold 52 f., 206, 266
Klein, Charlotte 287 f.
Klein, Laurentius Werner 76 f., 156
Kleinmann, Julia 220 f.
Klibansky, Erich 234
Kloft, Matthias Theodor 143
Kluger, Jerzy 152
Knudsen, Alf 120
Koch, Heinrich Christoph 263
Koch, Richard 209
Kock, Manfred 154, 308 f., 311
Kogon, Eugen 265
Kohn, Johanna 264 f.
Kolbe, Maximilian 277
Konfuzius 229

Kopelew, Lew 118
Kopsch, Cordelia 187
Korczak, Janusz (Henryk Goldszmit) 81, 123-134, 149 f.
Koschnik, Hans 118
Krajewski, Stanislaw 315
Kranemann, Daniela 73
Krätzl, Helmut 158
Kraus, Georg 269
Kraus, Wolfgang 2, 184
Krause-Schmitt, Ursula 224
Krenek, Ernst 295
Krochmalnik, Daniel 153
Kruth, SS-Unterscharführer 120
Küng, Hans 271, 307
Kunze, Christina 217
Kunze, Frieda 57
Kutalczuk, Jakub 130

Lajolo, Giovanni 305
Lamping, Dieter 299
Landauer, Gustav 126, 131
Landis, Joan 251
Langer, Michael 278
Langmuir, Gavin I. 38, 46
Lanzmann, Claude 316
Lappin, Eleonore 153
Lasson, Georg 105
Lauder, Ronald S. 79
Lauer, Simon 65, 155
Lawrence-Lightfoot, Sara 59
Lehmann, Karl 154, 308 f., 311
Leighton, Christopher 12
Leonhard, Clemens 73
Leopold I., Kaiser von Österreich 263
Lessing, Gotthold Ephraim 216
Leuven, Romaeus 170
Levenson, Jon D. 8
Levi, Primo 103 f.
Levi, Rabbi 17
Levin, Shmarya 241
Lévinas, Emmanuel 289, 291
Levinger, Louis 138
Lewi ben Awraham ben Chajjim 208
Licharz, Werner 206
Lichtenbaum, Józef 128
Liebeschütz, Hans 207 f.
Lifton, Betty Jean 128
Lill, Rudolf 159, 238 f., 318 f.
Lindemann, Andreas 187
Lipinski, Roman 187
Lipman, Vivian D. 38
Lipp, Wolfgang 296
Lohfink, Gerhard 21
Lojewski, Wolf von 308
Look, Hans-Günther van 171
Lorenz, Dagmar C. G. 300
Löw, Rabbi 230
Luckner, Gertrud 77, 148, 169, 237
Lukowski, Stanislaw 110
Luria, Isaak 85-87, 230
Luther, Martin 92, 101, 190, 297 f., 316
Luxemburg, Rosa 68, 216
Lyotard, J. F. 104

Macharski, Franciszek 280
Magonet, Jonathan 246
Maier, Johann 64 f., 86, 161, 196-201, 243
Maimonides s. Moses Maimonides
Maisch, Ingrid 1, 20
Mantell-Oomen, Ursula 65
Marcus, Marcel 268, 270
Markuze, Edwin 130
Marq, Charles 114
Marquardt, Friedrich-Wilhelm 155, 265-267, 273
Martini, Raimundus 26, 86
Marx, Karl 258
Masaryk, Tomas Garrigue 153
Massaux, Pierre 316
Matt, Daniel Chanan 82 f.
Maurer, Max 193
Maximinus, Bischof 24
Maybaum, Ignaz 246
Mayer, Albert Bernhard 116 f.
Mayer, Annemarie 242
Mayer, Bernhard 116
Mayer, Emmi 116 f.
Mayer, Karl Jakob 116 f.
Mayer, Klaus 81, 113-118
Mayer, Reinhold 242
Mechtenberg, Theo 221, 317
Meek, H. A. 146
Meier, Maurice 79

Meinhold, Johannes 243
Meiri-Minerbi, Haya 318
Melanchthon, Philipp 100, 297
Mellinkoff, Ruth 44
Menahem ben Jakob, Rabbi 42
Mendel, Emma 224
Mendel, Laura 224
Mendelssohn, Moses 216
Mendes, Aristides de Sousa 317
Menken, Maarten J. J. 52
Menuhin, Yehudin 287
Menuhin, Hephzibah 287
Metz, Johann Baptist 104, 265, 267 f., 278
Meyer, Ahlrich 219
Meyer, Hagen 237
Meyer, Hans Joachim 305, 309
Meyer, Henrike 237
Meyer, Sara (Sophie von Grotthuß) 216
Miller, Malcolm 261
Milo, Zev 318
Mohr, Anne 147
Möllenbeck, Titus 237
Molotow s. Skrjabin, Wjatscheslaw Michajlowitsch
Moltmann, Jürgen 267
Moore, Robert Ian 40, 46
Moor-Jankowski, Jan 110
Morgenstern, Soma 302
Mortkowicz, Jakub 220
Mortkowicz, Janina 220
Moser, Tilman 288
Moses de Leon 82
Moses Maimonides 95, 98, 138, 208, 244, 253, 289
Moses, Leopold 15
Moskowitz, Max 194
Motyer, Stephen 52 f.
Müller, Daniela 296 f.
Müllner, Ilse 135-137
Müntzer, Thomas 297
Münz, Christoph 201
Mussinghoff, Heinrich 74
Mußner, Franz 26, 265
Muszyński, Henryk 81, 106, 317
Muttermilch, Michal 125

Nachama, Andreas 138, 260
Nachman von Brazlaw, Rabbi 87, 229-231
Napoleon I. Bonaparte 230
Nathan von Nemirov, Rabbi 229
Neuhaus, Gerd 264, 271-273
Neuman, Rafael 300
Ney, Michael 303
Niebuhr, Reinhold 101
Nieburg, Jakob 194
Niekamp, Gabriele 265, 267
Niemöller, Martin 222
Niewiedomski, Josef 270
Nikolaus von Kues 26
Noel, William 43 f.
Nolden, Thomas 300
Nörtersheuser, Hans-Walter 304
Nota, Johannes H. 172
Novak, David 3, 11, 13
Noy, David 77

O'Brien, Darcy 152
Oberforcher, Robert 146, 229
Oberhänsli-Widmer, Gabrielle 231
Ochs, Peter 3, 11 f., 14
Oellers, Norbert 299
Olczak-Ronikier, Joanna 220 f.
Olson, Dennis T. 141
Oost, Katharina 170
Orff, Carl 295
Orsenigo, Cesare 167 f.
Otto III., Kaiser 113

Pajk, Henryk 317
Paris, Matthew 46
Parkes, Dorothy 33
Parkes, James 33, 77
Pascal, Blaise 267
Passelecq, Georges 172
Paul, Gerhard 239
Paulice, Aleida 77
Paulinus von Nola 25
Paulsen, Jörg 219
Pawlikowski, John T. 78, 102
Pelz, Monika 149
Perec, Icchak Lejb 125
Petuchowski, Jakob J. 16, 24
Pfitzner, Hans 295
Philipp II. August, König von Frankreich 41

Philo von Alexandria 27, 56
Pick, Carla 235
Pick, Erika 235
Piłsudski, Józef 220
Pinski, Dawid 125
Pirandello, Luigi 62
Pius IX. 3
Pius XI. 161-175, 283
Pius XII. 32, 157, 162 f., 166-171, 212 f.
Piwowarczyk, Jan 151
Plato 208
Platzeck, Matthias 157
Pollefeyt, Didier 51
Pollmann, Viktoria 144, 150-152
Polnauer, David 74
Posselt, Teresia Renata 170
Prégardier, Elisabeth 147
Preysing, Konrad Graf von 169

Qimron, Elisha 199

Raach, Karl-Heinz 171
Rabin, Yitzhak 105
Radzik, Zuzanna 317
Rahe, Thomas 303
Rahner, Karl 100, 268 f.
Raiser, Elisabeth 305 f., 309
Ramila, Yasmin Abu 77
Ramon, Ilan 317
Ranke, Leopold von 208
Rapp, Hans A. 141, 161, 196
Ratisbonne, Marie-Alphonse 236
Rau, Johannes 157, 305
Rauscher, Anton 172
Reichert, Thomas 214
Reimer, Haroldo 142
Reinhartz, Adele 52
Reischle, Helmut 161, 176
Remmler, Karen 299
Rendtorff, Rolf 184, 266
Renker, Alwin 31, 56, 75, 310
Rensmann, Lars 296
Ribbentrop, Joachim von 107
Riccius, Paulus 85
Richard I. Löwenherz 41 f.
Richard von Cornwall 46
Richard von Devizes 42
Riefenstahl, Leni 295
Rieger, Susanne 235
Riegner, Gerhart M. 289, 291 f.
Rietz, Henry W. L. 140
Roosevelt, Franklin Delano 67
Rose, Martial 40
Rosen, David 7, 78
Rosenberg, Arnim 194
Rosenkranz, Herbert 1, 28
Rosenzweig, Franz 75 f., 132, 209-211, 236, 242
Roth, Cecil 36
Rothgangel, Martin 273
Rouwhorst, Gerard 73
Rozenfeld, Morris 125
Rubin, Evelyn Pike 318
Rudin, A. James 8, 66
Rühle, Günther 61
Rühmann, Heinz 295
Rüpke, Jörg 152
Rupp, Horst F. 176, 241, 248
Ruster, Thomas 267, 273

Sabbah, Michel 159, 318
Sahl, Hans 79
Sajak, Clauß Peter 67, 216
Saladin, Sultan 41
Salberg, Wilhelm 314
Salgado, Josué Mello 142
Salier, Eva 147 f.
Salmen, Walter 241, 257
Saltiel-Horovicz, Susanne 263
Sand, Torsten van de 319
Sanders, James A. 140
Sandmel, David Fox 3, 11 f., 14
Sapieha, Adam Stefan 151 f.
Schäfer, Peter 65
Schäffer, Dario 142
Schandl, Felix M. 172
Scheer, Regina 67
Schenker, Adrian 268
Scherf, Henning 308
Schernus, Hildegard 218
Scheu-Dumesnil, Monique 31, 35
Schiller, Friedrich 62, 138
Schimon Bar Jochai 230
Schindel, Robert 299
Schirnecker, Gabriele 94

Schlesinger, Willi 101
Schlüter, Margarete 208
Schmalzl, Josef 194
Schmalzl, Klemens 193 f.
Schmidt, Johann Michael 161, 181
Schmidt, Margrit 99
Schoenborn, Paul Gerhard 293
Schoeps, Hans Joachim 35
Scholtissek, Klaus 1, 53, 77, 157
Schönberg, Arnold 138, 295
Schottroff, Luise 27
Schreckenberg, Heinz 20, 24-26
Schreiner, Klaus 145
Schreiner, Stefan 153
Schröder, Gerhard 306, 308
Schroer, Silvia 142
Schudrich, Michael 110
Schufani, Emil 313 f.
Schuller, Eileen M. 140
Schulman, Faye (Fagel Lazebnik) 67 f.
Schultz, Hans Jürgen 268
Schwager, Raymund 270, 272
Schwantes, Milton 141 f.
Schweitzer, Carl-Gunther 222
Schweitzer, Wolfgang 222 f.
Schwenckfeld, Kaspar 298
Schwendemann, Wilhelm 142, 223
Schwennen, Michael 71
Segni, Riccardo Di 232
Seidel, Hans 258
Seidel, Ortrud 223
Seiterich-Kreuzkamp, Thomas 119
Sendrey, Alfred 258, 260
Serlitzky, Roman 161, 191, 193
Shalev-Gur, Ruth Bar 313
Sharon, Ariel 239
Shuster, Zachariah 33
Sieben, Hermann 59
Sieverich, Gereon 260
Sievers, Joseph 102, 316
Signer, Michael A. 3-5, 11, 306
Simon, Ernst 210
Simon, Jacques 114
Simonsohn, Isidor 138
Skirecki, Ingetraud 256
Skrjabin, Wjatscheslaw Michajlowitsch (Molotow) 107
Söding, Thomas 20
Spaemann, Heinrich 241, 281-288
Spiegel, Paul 157, 236
Stalin, Josef 66
Stegemann, Hartmut 196
Stegmaier, Werner 153
Stein, Auguste 173
Stein, Edith 161, 163, 165-175, 280
Stein, Erna 173
Stein, Rosa 172
Steinecke, Hartmut 298, 300
Stephan von Blois, König von England 38
Stern, Justin 180
Stern, Louis 101
Stern, Selma 216
Stern, Trude 102
Sterzinsky, Georg 305
Stiefl-Cermak, Maria 57, 150
Stökl Ben Ezra, Daniel 73
Stolz, Michael 262
Stone, Michael E. 197
Strauss, Leo 101
Strauß, Marianne 118
Struppe, Ursula 231
Suchecky, Bernard 172
Susman, Margarete 216
Sysling, Harry 225 f.

Taylor, Myron 163
Tertullian, Quintus Septimius Florens 24 f.
Theißen, Gerd 227 f.
Thoma, Clemens 24, 74 f., 81 f., 87, 137, 163, 169, 172, 206, 227, 229-231, 241 f., 264, 267, 283, 289
Thomas of Monmouth 38
Thüsing, Wilhelm 20, 23
Timm, Erika 153
Toaff, Elio 232
Todt, Fritz 119, 121
Tolstoi, Leo N. 63
Tomson, Peter J. 52
Törnig-Grohe, Regina 304
Treichel, Hans-Ulrich 299
Trutwin, Werner 2, 7, 147, 231
Trzeciak, Stanislaw 151
Tück, Jan-Heiner 217

Uehlinger, Christoph 142
Ulkumen, Sehattin 78
Ullmann, Ernst 68
Ullmann, Hanni 67-69
Umfrid, Hermann 161, 176-180
Umfrid, Irmgard 178, 180
Umfrid, Otto 176 f.
Ungermann, Silvia 127
Ury, Tanya 300

Vakasci, Lore 4
Vandecasteele-Vanneuville, Frederique 51
VanderKam, James C. 196
Varnhagen, Rahel 216
Veijola, Timo 141
Vike-Freiberga, Vaira 78
Vogels, Heinz-Jürgen 281
Vogt, Hermann 1, 36, 40
Voigts, Manfred 137, 152-154
Volk, Hermann, Kardinal 117 f.
Volkmann, Michael 210
Voll, Fritz B. 89, 201
Vorgrimler, Herbert 266 f., 273
Vries, S. Ph. De 258

Wahlde, Urban C. von 52
Wajngarten, Jerachmil 126
Wallenberg, Raoul 78, 317
Walzer, Raphael 165-168, 170
Weber, Annette 143
Weber, Bernd 273
Wehner, Herbert 118
Weidinger, Elisabeth 310
Weill, Kurt 295
Weiner, John 193
Weinrich, Michael 187
Weiß, Hermann 295
Weiß, Ingrid 106
Weiss, Szewah 112
Weizsäcker, Ernst von 212
Weltsch, Felix 153
Wengst, Klaus 56
Werblowsky, R. J. Zwi 10
Werner, Hans-Joachim 237
Westphal, Charles, Präsident der Fédération protestante de France 34
Wiehn, Erhard Roy 317
Wilczynska, Stefania 127
Wilhelm I. der Eroberer, König von England 36
Wilhelm II., Kaiser 101
Wilkes, Georges 77
Willebrands, Johannes 292
William of Malmesbury 36
William of Norwich 37-40
Willigis, Erzbischof von Mainz 113
Wilms, Franz-Elmar 30
Winklehner, Herbert 55, 149
Winter, Michael 307
Wöhle, Andreas H. 187
Wohlmuth, Josef 267
Wojtyla, Karol s. Johannes Paul II.
Wolfsberg, Oskar 290
Wowereit, Klaus 306, 310
Wucher, Albert 166
Wurm, Theophil 179
Wysocki, Stanislaw 317

Yadin, Yigael 197
Yaron, Kalman 210
Yolga, Namik Kamal 78
Young, Owen D. 179

Zacchäus 25
Zacharias, Arthur 167
Zalman, Schneur 87
Zenger, Erich 21, 138, 145, 266
Zeno von Verona, Bischof 24
Zimmermann, Hans Dieter 153
Zinser, Hartmut 152
Zobel, Moritz 243
Zok, Zvika 158
Zorger, Annemarie 304
Zuckmayer, Carl 62
Zuidema, Willem 210
Zumstein, Jean 52 f.
Zwieback, Jacques 318

Zu diesem Heft

Die von amerikanischen Juden verfaßte Erklärung *Dabru Emet* hat starke Resonanzen in christlichen und jüdischen Kreisen hervorgerufen. Am Beginn dieser Nummer des Freiburger Rundbriefs bringen wir dazu einen Kommentar von Hanspeter Heinz, der sich u. a. in den USA umgesehen hat, wie die Erklärung dort aufgenommen worden ist. – Es folgen dann Überlegungen von Rabbiner Walter Homolka über die heutige Bedeutung jüdischen Betens. – Eine Untersuchung neutestamentlicher Texte aus christlicher (Ingrid Maisch / Kolosserbrief) und aus jüdischer Sicht (Herbert Rosenkranz / Joh 10,34) zeigen mögliche Fehlinterpretationen auf. Auch die Rezension von Klaus Scholtissek über Antijudaismen im Johannesevangelium gehört in diesen Rahmen (vgl. das besondere Buch). – Die neu entdeckte Korrespondenz von Jules Isaac mit Claire Huchet-Bishop in den Jahren 1951 bis 1963 ist für die Geschichte des jüdisch-christlichen Dialogs aufschlußreich. – Wichtig für die historische Aufarbeitung des Antisemitismus sind auch die Forschungen von Hermann Vogt über normannische Baukunst in England und dem darin zum Ausdruck gebrachten Antisemitismus. – Als Abschluß der Artikelreihe bringen wir die jüngste Erklärung der Synode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche „Christen und Juden" vom 22. September 2001.

„Wenn man endlich mit dem christlichen Antisemitismus aufräumen will – es ist übrigens ein Fluch, zwei Worte wie ‚christlicher Antisemitismus' beieinander zu sehen –, dann muß man sich mit der Unterweisung beschäftigen; denn die Unterweisung bildet die Grundlage für alles andere. Dabei muß natürlich der Begriff Unterweisung in seinem weitesten Sinn verstanden werden, nämlich die Unterweisung auf allen Stufen und in allen Formen. Allein die Unterweisung ist fähig, das wieder gutzumachen, was die Unterweisung angerichtet hat. Die Unterweisung zur Verachtung hat zu lange gedauert. Sie hat ein zu großes Unheil angerichtet. Sie hat kein Daseinsrecht mehr. Möge es Gott gefallen, daß sie Gegenstand einer feierlichen Verdammung werde; aber sie möge nicht nur verdammt, sondern auch ganz und gar durchgestrichen, abgeschafft und geächtet werden."

Jules Isaac

Wie Juden das heutige Christentum sehen

Zur jüdischen Erklärung *„Dabru Emet"*

Hanspeter Heinz*

Während eines USA-Aufenthaltes (Nov./Dez. 2001) widmete sich der Autor dem Studium des jüdisch-christlichen Dialogs in Amerika und speziell der Erklärung „Dabru Emet". Der folgende Beitrag ist eine von der Redaktion erstellte Kurzfassung des fünfzigseitigen Abschlußberichtes. Der Gesamttext ist erhältlich unter der E-Mail-Anschrift: hp.heinz@kthf.uni-augsburg.de.

Obwohl von der Öffentlichkeit bisher kaum wahrgenommen, ist der 10. September 2000 ein wichtiges Datum im jüdisch-christlichen Dialog. An diesem Tag, dem Vorabend des Jom Kippur 5761, erschien in der New York Times das Dokument *Dabru Emet „Sprecht Wahrheit"* samt den Namen der vier Autoren und der 170 Mitunterzeichner. Gleichzeitig wurde der Text im Internet veröffentlicht.[1] Die Erklärung wurde vom *Institute for Christian and Jewish Studies* in Baltimore als „Nationalprojekt jüdischer Gelehrter" herausgegeben.

„*Dabru Emet* ist eine jüdische Reaktion auf die positive Entwicklung, die das christlich-jüdische Verhältnis – trotz aller Rückschritte, die immer wieder zu beklagen sind – nach der Schoa genommen hat. Die jüdischen Verfasser fordern ihre Gemeinschaft auf, die Wahrheit zu sagen und ihre Furcht und ihr Mißtrauen gegenüber dem Christentum aufzugeben. Die Anstrengungen der Kirchen zur Verbesserung ihres Verhältnisses zum jüdischen Volk und zum Judentum sollten endlich anerkannt werden. Das Dokument selbst löste für sich ein, was es von anderen fordert. Wie kaum ein anderer jüdischer Text ist es ein Beweis für den unerhörten Wandel, der im Verhältnis von Juden und Christen stattgefunden hat."[2]

* Dr. Hanspeter Heinz ist Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg. Seit 1974 leitet er den Gesprächskreis „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken.

1) www.jcrelations.net/stmnts/njsp_dabru_emet.htm. Vgl. FrRu 8(2001)114-117; ebenfalls: Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2: Dokumente von 1986-2000, Paderborn/Gütersloh 2001, 974-976.

2) Werner Trutwin, *Dabru Emet – Sprecht Wahrheit*, in: Christ in der Gegenwart 54(11/02)85 f.

Entstehung von Dabru Emet

Die Veröffentlichung von *Dabru Emet* war überschattet von der Erklärung *Dominus Iesus*[3] und der Seligsprechung von Pius IX.[4], der sich gegen die „Verjudung der Gesellschaft" eingesetzt hatte. Diese Ereignisse wurden als Widerspruch gesehen zu der gerade durch Papst Johannes Paul II. oft bekräftigten Würdigung des von Gott nie gekündigten Bundes mit dem Volk Israel und als Kontrast zu seinem öffentlichen Bekenntnis über die geschichtliche Schuld der katholischen Kirche und seiner Pilgerreise nach Jerusalem.

Aber *Dabru Emet* ist keine Stellungnahme zu aktuellen Ereignissen. Seine Entstehung reicht sechs Jahre zurück. 1994 bildete sich *The Jewish Scholars Study Group on Christianity*, die vom *Institute for Christian and Jewish Studies* in Baltimore finanziert wurde. Nach einer anfänglichen Diskussionsphase fand ein Klärungsprozeß zum Selbstverständnis statt. Danach blieben nur jene in der Gruppe, die aus religiöser Überzeugung und mit existentiellem Engagement an einer Neubestimmung der jüdischen Identität und an einer Öffnung zum Christentum interessiert waren. Andere schieden später wegen eines grundlegenden sachlichen Dissenses aus. Die Mehrheit der Gruppe glaubte nicht an einen grundlegenden Wandel der Kirchen gegenüber dem Judentum. Schließlich blieben von den dreißig Mitgliedern nur die vier Autoren von *Dabru Emet* übrig, die Rabbiner *David Sandmel* vom *Institute for Christian and Jewish Studies* als Moderator und Koordinator kooptierten. Fast zwei Jahre benötigte die Gruppe zur Realisierung der Idee, die von Prof. *Michael Signer* ausgegangen war: die Ausarbeitung der Erklärung *Dabru Emet* und die Herausgabe des wissenschaftlichen Kommentars *Christianity in Jewish Terms*.[5]

Vor der Veröffentlichung sandten die Autoren den Text an Rabbiner und jüdische Gelehrte mit der Einladung zur Unterschrift – aber ohne die Möglichkeit der Modifikation. Zu ihrer Überraschung erhielten sie 170 zustimmende Antworten von Vertretern aller Richtungen des amerikanischen Judentums, unter ihnen zwanzig Vertreter der modernen Orthodoxie. Die

3) Vgl. FrRu 8(2001)1-4.

4) Vgl. Elias H. Füllenbach, *Nachgedanken zur Seligsprechung von Pius IX.*, FrRu 8(2001)28-32.

5) Tikva Frymer-Kensky, David Novak, Peter Ochs, David Fox Sandmel, Michael A. Signer (Ed.), *Christianity in Jewish Terms*, Westview Press 2000. Vgl. Peter Ochs, David Sandmel, *Christianity in Jewish Terms*. A Project to Re-define the Relationship, Cross Currents 50(2000/2001)448-457 (zitiert als Ochs/Sandmel).

dreißig ablehnenden Voten bezogen sich vor allem auf die These zum Holocaust: In dieser Passage würden die Kirchen zu früh und zu leicht aus ihrer Verantwortung entlassen. Via Internet stimmten innerhalb kurzer Zeit weitere Persönlichkeiten aus Amerika, Europa und Israel dem Dokument zu.

Michael A. Signer (li.), University of Notre Dame (South Bend, Indiana, USA), Initiator von Dabru Emet, und Hanspeter Heinz, Universität Augsburg, Autor dieses Kommentars. Foto: Lore Vakasci.

Die Zustimmung gilt dem Text als Ganzem, obwohl etliche Unterzeichner einzelnen Aussagen oder Formulierungen widersprachen. Überdies zeigen manche Formulierungen den Kompromißcharakter des Textes, weil auch die Autoren nicht in allem derselben Meinung waren. Die innerjüdischen Kontroversen innerhalb der Gruppe waren oft stärker als die jüdisch-christlichen Kontroversen. Nach der Veröffentlichung von *Dabru Emet* und *Christianity in Jewish Terms* hat sich die Gruppe aufgelöst.

Intention und Inhalt von Dabru Emet

„In den vergangenen Jahren hat sich ein dramatischer und beispielloser Wandel in den christlich-jüdischen Beziehungen vollzogen [...] In den Jahrzehnten nach dem Holocaust hat sich die Christenheit [...] dramatisch verändert [...] Wir sind davon überzeugt, daß diese Veränderungen eine wohl bedachte jüdische Antwort verdienen. Als eine Gruppe jüdischer Gelehrter unterschiedlicher Strömungen – die nur für sich selbst spricht – ist es unsere Überzeugung, daß es für Juden an der Zeit ist, die christlichen Bemühungen um eine Würdigung des Judentums zur Kenntnis zu nehmen. Wir meinen, es ist für Juden an der Zeit, über das nachzudenken, was das Judentum heute zum Christentum zu sagen hat. Als einen ersten Schritt wollen wir in acht kurzen Punkten erläutern, auf welche Weise Juden und Christen miteinander in Beziehung stehen können."[6]

6) Dabru Emet, Einleitung (Übersetzung nach Freiburger Rundbrief, vgl. Anm. 1).

Diese einleitende Passage der Erklärung läßt in mehrfacher Hinsicht aufhorchen:

– Der grundlegende Erneuerungsprozeß in den christlichen Kirchen seit der Schoa ist nach Auffassung der Autoren und Unterzeichner ein hinreichender Grund für Juden, das Jahrhunderte alte Mißtrauen gegenüber dem Christentum und die Angst vor dessen Bedrohung zu beenden, Vertrauen in die Umkehr von Kirchen und Christen zu setzen und sich für das Christentum zu öffnen.

– Der erste Adressat des Dokuments ist das Judentum, das zu einer neuen Würdigung des Christentums eingeladen wird. Sodann sind auch Kirchen und Christen angesprochen, an einer neuen Phase der Beziehungen mitzuwirken.

– Die Autoren und Mitunterzeichner sprechen in ihrem eigenen Namen, nicht mit der Autorität eines der großen religiösen Verbände oder anderer jüdischer Organisationen.

– *Dabru Emet* versteht sich als ein „erster Schritt" in einem Prozeß, nicht als abschließende Antwort. Ein erster Schritt ist dieses Dokument auch deshalb, weil es bisher nichts dergleichen gibt. Nur dreimal hatten sich zuvor jüdische Organisationen zum christlich-jüdischen Verhältnis geäußert.[7] Doch diese Texte nehmen jeweils zu christlichen Erklärungen anerkennend und kritisch Stellung, formulieren aber nicht einen eigenen Standpunkt zum jüdischen Selbstverständnis im Blick auf das Christentum.

– *Dabru Emet* will eine kontroverse Diskussion eröffnen. Pauschale Zustimmung oder Ablehnung des Textes oder einzelner Thesen werden ihm nicht gerecht. Die acht Statements liefern keine Antworten, so sei es und nicht anders. Vielmehr sind sie – so Signer – im Sinne der großen scholastischen Tradition als „Quaestiones disputatae" gemeint, als Fragen, die mit Argumenten und Gegenargumenten zur Diskussion gestellt werden.

– Die Erklärung hebt die positiven Argumente hervor, die eine neue Beziehung zwischen Juden und Christen eröffnen und tragen können, anstatt eine negative Bilanz zu präsentieren, die die Fortsetzung des Mißtrauens und eine Beschränkung auf den eigenen Bereich rechtfertigen könnte. Der

7) Vgl. *Die Kirchen und das Judentum*, Dokumente von 1986-2000, Bd. 2 (Anm. 1). Das Inhaltsverzeichnis zeigt, daß jüdische Stellungnahmen im christlich-jüdischen Gespräch selten sind. Über 100 evangelischen und 200 katholischen Verlautbarungen stehen in diesem Zeitraum nur acht jüdische Äußerungen gegenüber sowie dreizehn Texte, an denen Juden und Christen gemeinsam gearbeitet haben. Vgl. FrRu 9(2002)50-54, bes. 53.

Text macht deutlich, daß die Last der Geschichte nicht vergessen werden darf und daß bleibende Unterschiede um der Wahrung der Identität und der Ehrlichkeit des Dialogs willen zu bejahen sind. Aber beides darf – nach Auffassung der Autoren – den Beziehungen zueinander und der gemeinsamen Beziehung zur Gesellschaft nicht länger im Wege stehen.
– Die Erklärung lädt zu einer religiösen Reflexion ein. Sie ist nicht in politischer Absicht verfaßt. Das belegt sowohl der Titel *Dabru Emet* – ein Zitat aus Sacharja 8,16: „Redet einer mit dem anderen Wahrheit"[8] – als auch die letzte Passage der Erklärung, eine Vision des Propheten Jesaja (Jes 2,2 f.), die die gemeinsame Hoffnung von Juden und Christen ausdrückt. Deshalb kommen als Dialogpartner nur solche in Frage, die „den unverändert gültigen Bund Gottes mit dem jüdischen Volk anerkennen" (Einleitung).
Der religiösen Intention des Dokuments entsprechen Inhalt und Reihenfolge der acht Thesen. Als Fundament für ein erneuertes Verhältnis des Judentums zum Christentum werden benannt: der Glaube an den selben Gott (These 1), die gemeinsame Berufung auf die Hebräische Bibel (These 2), die gemeinsame Anerkennung der ethischen Grundsätze der Tora (These 4) und der gemeinsame Weltauftrag für Gerechtigkeit und Frieden (These 8). Für die Autoren war die theozentrische Grundlegung ausschlaggebend: Die Anerkennung und Anbetung des Einen Gottes (These 1) ist der Ausgangspunkt für alle weiteren theologischen, historischen und ethischen Fragestellungen. Auch „heiße Eisen" werden angepackt, zum Beispiel die unaufhebbaren Unterschiede zwischen Juden und Christen im Gottes-, Bibel- und Erlösungsverständnis oder das Verhältnis der Kirchen zum Nationalsozialismus (These 5). Der Text sagt deutlich, was Juden von Christen heute erwarten: vor allem den Verzicht auf die Judenmission, die Anerkennung ihrer religiösen Eigenständigkeit (Thesen 6 und 7) und den Respekt vor dem Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel (These 3).
Hiermit sind auch Themen angesprochen, die im Konzilsdokument *Nostra aetate* nicht vorkommen, aber aus einem Dialog, der das Selbstverständnis des jüdischen Partners ernstnimmt, nicht ausgeklammert werden dürfen. Das Zweite Vatikanische Konzil hatte nichts über den Wert des Judentums als Ausdruck der Liebe Gottes gesagt. Es hatte zwar den Antisemitismus streng verurteilt, aber nicht erwähnt, daß die Kirche mit verantwortlich war für die Verbreitung von Verachtung und Haß und so der Vernichtung der Juden durch die Nazis Vorschub geleistet hatte. Es hatte sich auch nicht

8) Einheitsübersetzung: *„Sagt untereinander die Wahrheit."*

zum Staat Israel geäußert, dessen Gründung das jüdische Selbstverständnis wesentlich mitbestimmt.[9]

„So ist ein konzentrierter Text entstanden, der ein solides Fundament für die Weiterentwicklung des jüdisch-christlichen Verhältnisses bilden kann. Der Text ist auch zur Weiterarbeit in Pfarrgemeinden oder im Religionsunterricht bestens geeignet [...] Christen sollten [...] *Dabru Emet* als einen wichtigen Beitrag im interreligiösen Gespräch aufnehmen [...] Der fairen jüdischen Verhältnisbestimmung können auch Christen zustimmen. Sie sollten die ausgestreckte Hand beherzt ergreifen und alles tun, um die gemeinsame Sache weiterzubringen."[10]

Rezeption von Dabru Emet

Die selbst für die Initiatoren von *Dabru Emet* überraschend große Zahl der Mitunterzeichner war ein erstes hoffnungsvolles Signal. Positiv war auch die breite Berichterstattung in der jüdischen, christlichen und säkularen Presse in Amerika. Begeisterte Zustimmung sprach aus fast allen christlichen Äußerungen, aber einige jüdische Stellungnahmen erhoben heftigen Protest. Dennoch ist leider festzustellen, daß *Dabru Emet* weder in jüdischen noch in christlichen Kreisen wirklich „angekommen" ist.

Jüdische Rezeption

Eine ausführliche positive Würdigung von *Dabru Emet* gab Rabbiner *David Rosen*, Vertreter der modernen Orthodoxie und Präsident des *International Council of Christians and Jews* (ICCJ) in einem Vortrag am 6. November 2001 in Dänemark.[11] Rosen sprach sich für ein komplementäres Zeugnis von Juden und Christen in der Welt aus und zitierte Papst Johannes Paul II.: Als Kinder Abrahams sind *„Juden und Christen berufen, ein Segen für die Menschheit zu sein. Um das sein zu können, müssen wir zuerst ein Segen füreinander werden."* Weder die Vereinigungen der Rabbiner und Synagogen der verschiedenen Zweige des amerikanischen Judentums noch die gesellschaftspolitisch ausgerichteten großen Organisationen wie das

9) Der Grundlagenvertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel wurde erst am 30. Dezember 1993 abgeschlossen, in: *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2 (Anm. 1), 80-85. Vgl. FrRu 1(1993/94)88-94.

10) Werner Trutwin (Anm. 3), 85 f.

11) www.bc.edu/bc_org/research/cjl/articles/rosen.htm.

American Jewish Committee und die *Anti-Defamation League* gaben eine Stellungnahme ab. Im europäischen Raum wurde *Dabru Emet* zwar in verschiedenen Sprachen veröffentlicht, aber kaum diskutiert.

Im amerikanischen Judentum ist *Dabru Emet* auch auf heftige Ablehnung gestoßen. Die Kritik bezieht sich vor allem auf die erste These „Juden und Christen beten den gleichen Gott an", mit der Begründung, daß das trinitarische Gottesverständnis mit dem jüdischen Monotheismus nicht vereinbar sei. Noch entschiedener wendet sich die Kritik gegen die fünfte These: „Der Nazismus war kein christliches Phänomen." Diese (verkürzte) Formulierung, aber auch die differenziertere Erläuterung der These verharmlose die Verantwortung der Kirche vor und während der NS-Zeit.[12]

Am schärfsten war die sarkastische Kritik von *Jon D. Levenson*.[13] Er bezeichnet *Dabru Emet* als „Gefahr für die jüdische Praxis und Identität" und als „Pfeifen im Dunkeln". Ohne auf den radikalen Wandel des Christentums gegenüber dem Judentum in den letzten Jahrzehnten einzugehen, beruft er sich auf antijüdische Äußerungen der Kirche aus früheren Zeiten. Am schärfsten formuliert Levenson seine Ablehnung des christlich-jüdischen Dialogs in Auseinandersetzung mit der siebten These: „Ein neues Verhältnis von Juden und Christen wird die jüdische Praxis nicht schwächen." Weil die traditionelle „instinktive Abneigung" zwischen Juden und Christen durch den Dialog bereits geschwächt sei und durch *Dabru Emet* weiter geschwächt werde, würden die unüberbrückbaren Gegensätze zwischen beiden Religionen nivelliert und die jüdische Minderheit verlöre immer mehr Anhänger durch Mischehen mit Nichtjuden und durch Assimilation an die christlich geprägte Gesellschaft. Für Levenson lautet die Konsequenz: Rückzug auf die eigene Gemeinschaft und Absage an einen Dialog über Glaubensfragen. Sein Beitrag hat zwar einige Irritationen erregt, aber gerade wegen seiner Einseitigkeit die Auseinandersetzung um *Dabru Emet* gefördert.

Christliche Rezeption

Im Unterschied zum verhaltenen Echo im amerikanischen Judentum werteten die Kirchen *Dabru Emet* nicht nur als ein historisches Dokument, sondern als Eröffnung einer neuen Phase des jüdisch-christlichen Dialogs. Die amerikanischen Bischöfe verglichen *Dabru Emet* mit den *Seelisberger The-*

12) Vgl. Rabbiner James Rudin, American Jewish Committee, New York: www.jcrelations.net.

13) Vgl. Jon D. Levenson, *How Not to Conduct Jewish-Christian Dialogue:* Commentary, Dec. 2001, 31-37.

sen,[14] in denen eine internationale Gruppe von Christen und Juden im Jahr 1947 ein prophetisches Wort für ein neues Verhältnis der Kirchen zum Judentum formuliert hatte. Diese Thesen hätten trotz anfänglichen Widerspruchs langfristig Auswirkungen auf Erklärungen des Weltkirchenrats und auf *Nostra aetate* gehabt. Eine ähnliche Wirkung erhofft die Kommission auch jetzt: „*Dabru Emet* wird gewiß und zurecht als erster Punkt auf der Tagesordnung vieler Dialoge in den nächsten Jahren stehen."
Die gründlichste Auseinandersetzung mit *Dabru Emet* und *Christianity in Jewish Terms* erlebte ich im November 2001 auf einer Klausurtagung der *Christian Scholars Group on Jews and Judaism* in Baltimore. Seit 1978 ist das *Institute for Christian and Jewish Studies* der Ort und Sponsor dieser Gruppe, deren Mitglieder mutige Schritte zu einem Wandel der christlichen Theologie in Folge einer erneuerten und positiven Sicht des Judentums gewagt haben. Am 1. September 2002 wurde das Statement „A Sacred Obligation" als erste fundierte christliche Antwort auf *Dabru Emet* veröffentlicht.[15]

Die Neuheit von Dabru Emet

Das Thema

Zu einer Stellungnahme zu Christen und Christentum sahen Juden in der Vergangenheit und sehen die meisten bis heute keine Veranlassung. Die Kirchen haben nach der Schoa in einem mühsamen Prozeß gelernt, daß sie sich bei der Besinnung auf ihr Mysterium, bei der Entfaltung ihrer Identität und ihrer Sendung und beim Vollzug ihrer Liturgie stets auf ihre jüdische Wurzel besinnen müssen. Sie sind zur Einsicht gekommen, daß die bleibende Verbindung zum Judentum für sie unverzichtbar ist. Eine ajüdische Kirche wäre ein Widerspruch in sich. Bei der Entdeckung und Bearbeitung der antijüdischen Wurzeln und Tendenzen im Christentum haben Juden christlichen Theologen und Kirchen entscheidend Hilfe geleistet. Eine entsprechende Notwendigkeit besteht auf jüdischer Seite nicht.

14) Vgl. FrRu Nr. 8/9(1949/1950)5-6. Aus dieser Konferenz ging das *International Council of Christians and Jews* (ICCJ) hervor.

15) *A Sacred Obligation. Rethinking Christian Faith in Relation to Judaism and the Jewish People*. A Statement by the Christian Scholars Group on Christian-Jewish Relations: www.bc.edu/bc_org/research/cjl/Christian_Scholars_Group/Sacred_Obligation.htm.

Für das Judentum ist die Beziehung zum Christentum kein konstitutives Thema der Selbstreflexion. *Zwi Werblowski* hat für diesen Sachverhalt den Ausdruck „Asymmetrie" des christlich-jüdischen Verhältnisses geprägt. Das Judentum begegnet dem Christentum nicht beim Studium der eigenen Tradition, sondern nur als Teil seiner in der Geschichte meist feindlich erlebten Umwelt. Deshalb liegt das elementare Interesse der Juden am Christentum nicht im religiösen Dialog zur Bereicherung ihres Glaubens, sondern zuerst und vor allem in einer friedlichen Existenz nach der Schoa. Sie brauchen die Gewißheit, daß ein lebensbedrohender Angriff seitens der christlichen Zivilisation in Zukunft nicht mehr möglich sein wird, weil die Wurzel des Übels beseitigt ist.

Die Intention

Die Verfasser gehen über die defensive Absicht „Nie wieder Auschwitz!" hinaus. Sie suchen ein neues Verhältnis zu einem Christentum, das seinen Umkehrwillen in den vergangenen Jahrzehnten bewiesen hat, wenngleich in der pluralistischen Christenheit nicht von einer allgemeinen Bekehrung die Rede sein kann.[16] Sie wagen diesen Schritt, obwohl die Beschlüsse der Kirchenleitungen noch längst nicht überall in den Gemeinden – und selbst bei den Theologieprofessoren und Geistlichen – angekommen sind. Die Autoren von *Dabru Emet* haben bei der Erarbeitung ihrer Erklärung und schon Jahre zuvor im Dialog mit den christlichen Partnern ermutigende Erfahrungen gemacht, die sie als Einladung an die jüdische Gemeinschaft weitergeben wollen. Sie haben gelernt, daß die theologische Beschäftigung mit dem Christentum ihren eigenen Glauben und ihr Glaubensverständnis bereichert, weil der Gott Israels offenbar auch im Christentum wirksam ist und dort manche Frucht hat reifen lassen, die auch Juden zum Geschenk werden kann.

16) Man denke vor allem an die aggressive Missionspolitik der Baptisten der Südstaaten, die mit 20 Millionen Mitgliedern nach der katholischen Kirche die zweitgrößte christliche Denomination in den USA sind. Das Statement „Jewish Evangelism" der *Southern Baptist Convention* von 1996 hat den Widerspruch der Bischöfe von New York herausgefordert (Episcopal, Lutheran and Roman Catholic Churches). Die *Alliance of Baptists* hält hingegen an der gemeinsamen Erklärung der Baptistischen Gemeinden vom 5. März 1995 fest, die sich klar zum Dialog mit den Juden bekennt. Vgl. auch die positive Stellungnahme zu *Dabru Emet* seitens des *Committee on Christian Unity of the American Baptist Churches in the USA*: www.jcrelations.net.

Die Gruppe

Die vier Verfasser von *Dabru Emet* charakterisieren sich selbst „als eine – unterschiedliche religiöse Richtungen umfassende – Gruppe jüdischer Wissenschaftler, die nur für sich sprechen".[17] Ihre Anstellung an christlichen Universitäten zeigt, wie sehr sich die Einstellung des Christentums gegenüber dem Judentum in Amerika gewandelt hat. Die *Jewish Scholars Study Group on Christianity* wollte unabhängig sein von repräsentativen jüdischen Organisationen. Die jahrelange Zusammenarbeit, die gemeinsame religiöse Leidenschaft und der intensive Dialog mit christlichen (zum Teil auch muslimischen) Gelehrten prägte die Einzelnen und die Gruppe.

Viele Sachargumente und Thesen von *Dabru Emet* und *Christianity in Jewish Terms* sind nicht völlig neu. Einzelne jüdische Gelehrte und jüdisch-christliche Gruppen haben ähnliche Aussagen schon früher gemacht. Aber eine Gruppe, die eine Erklärung über das Verhältnis des Judentums zum Christentum erarbeitete, gab es bisher nicht. Hinzu kommt die pluralistische Ausrichtung der Gruppe, die die Zustimmung aus dem ganzen Spektrum des Judentums und über die Landesgrenzen hinaus ermöglichte. Daß diese Initiative gerade in den Vereinigten Staaten zustande kam und erst jetzt überhaupt möglich war, liegt an der Stärke, Vielfalt und Lebendigkeit des nordamerikanischen Judentums und des dortigen christlich-jüdischen Verhältnisses.

Hindernisse für den jüdisch-christlichen Dialog

Das imponierende Dialognetz zwischen Juden und Christen könnte zu der Ansicht verleiten, daß wir heute, zumal in den USA, in einem jüdisch-christlichen Dialogzeitalter leben, das sich wie ein strahlender Tag von der gesprächslosen Nacht früherer Zeitalter abhebt. Deshalb könnte man meinen, *Dabru Emet* müßte in der jüdischen Gemeinschaft und in den christlichen Kirchen mit offenen Armen Aufnahme finden – zumindest nach einer gewissen Inkubationszeit.

In manchen christlichen Kreisen läßt das Reizwort des „theologischen Besitzverzichts" den Vorwurf laut werden, zur Kompensation eines Schuld-

17) Prof. *Tikva Frymer-Kensky*, Chicago, gehört dem konservativen Judentum an. Prof. *Peter Ochs*, Virginia, rechnet sich keiner Denomination zu. Prof. *David Novak*, Toronto, ist Rabbiner und gehört zur Leitung der *Union for Traditional Judaism*. Prof. *Michael Signer* ist Rabbiner der Liberalen Bewegung und *David Fox Sandmel* Rabbiner der Reformbewegung.

komplexes würden nur die Gemeinsamkeiten im jüdischen und christlichen Glauben hervorgehoben und die christliche Wahrheit aufgegeben. Im Austausch mit meinen Gesprächspartnern wurde ich auch über starke Vorbehalte und Ängste insbesondere auf jüdischer Seite informiert. Es gibt gute Gründe, warum Juden sich weigern, sich auf Glaubensgespräche mit Christen einzulassen. Schematisch gesprochen sind es ein *theoretisches*, ein *praktisches* und ein *emotionales Argumentationsmuster*.

Das theoretische Argumentationsmuster

Die theoretische Argumentation gründet in einer grundlegenden Skepsis gegenüber traditionellen Formen christlicher Theologie.[18] Theologie steht im Judentum oft unter dem Verdacht, eine überflüssige, unjüdische und suspekte Beschäftigung zu sein: *Überflüssig*, weil sie ein abstrakter Überbau über den heiligen Schriften und über dem Leben sei, und weil Juden ihr Selbstverständnis nicht in Anknüpfung und Abhebung gegenüber dem Christentum definieren müssen; *unjüdisch*, weil Theologie im Grunde Prinzipienlehre eines autoritären Lehramtes sei, das es im Judentum nicht gibt; *suspekt*, weil auch moderne Theologie in freundlich-dialogischem Gewand in Wahrheit nichts anderes sei als die klassische Kontroverstheologie und weil Glaubensgespräche mit Andersgläubigen entweder zur Verschärfung der Glaubensunterschiede und zu Feindseligkeiten führen oder zur Aufweichung der eigenen Überzeugung (so der rechte Flügel des Orthodoxen Judentums). Meine jüdischen Gesprächspartner jedoch werten diese verbreitete Abneigung gegenüber theologischer Reflexion nicht als Resultat vertiefter Studien, sondern im Gegenteil als Schutzbehauptung für den Mangel ernsthafter intellektueller Anstrengung, so daß sich die Fortdauer stereotyper Vorstellungen vom Christentum mit einer geringen Kenntnis des Christentums verbindet. Solcher Abneigung gegen theologische Reflexion setzen die Autoren von *Christianity in Jewish Terms* eine reflektierte Theologie entgegen, die Glauben und Denken nicht als Gegensätze, sondern als spannungsvolle Einheit betrachtet. Nur ein durchdachter Glaube könne sich in der modernen Gesellschaft behaupten und sich auf die notwendige kritische Auseinandersetzung über die Lebensfragen unserer Zeit einlassen.[19]

18) Vgl. David Fox Sandmel, Rosann M. Catalano, Christopher Leighton (Ed.), *Irreconcilable Differences?*, Westview Press 2001, 1-11 (Introduction), bes. 5-7.

19) Vgl. Ochs/Sandmel (Anm. 5), 453 f.; Sandmel/Catalano/Leighton (Anm. 18), 8-11.

Praktische Einwände

Die praktischen Einwände betreffen die Gefährdung der jüdischen Gemeinschaft durch Judenmission und Mischehen. Schlechte Erfahrungen mit dem Christentum wie auch mit dem aufgeklärten Humanismus der Neuzeit, der Juden zur Aufgabe der Religion zugunsten einer humanistischen Ethik verleitete, sind nicht vergessen. Dazu kommt heute die Befürchtung, die starke Hinwendung christlicher Theologen zu ihren jüdischen Wurzeln könnte zu einer „Enteignung" der jüdischen Quellen führen. Auch *Dabru Emet* nimmt diese Bedenken ernst. In den Erläuterungen zur 7. These werden als Gefährdungen genannt: kulturelle und religiöse Assimilation, Verfälschung traditioneller Gebetsformen, Mischehen und Konversion zum Christentum. Aber die Autoren vertreten die Auffassung, man dürfe diesen Gefahren nicht ausweichen und müsse ihnen nicht erliegen.

Für einen Dialog, der sich der eigenen Überzeugung verpflichtet weiß und deshalb ohne Angst den Austausch mit Menschen anderer religiöser Überzeugung wagt, hat *David Novak* einen Kriterienkatolog entwickelt, der folgende Fehlformen ausschließt: *„Disputation, Proselytization, Syncretism, Relativism and Triumphalism"*.[20] Die Fehlform der *Disputation* geht von der Konfrontation aus: Was der Andere vertritt, kann nur falsch sein und ist daher immer abzulehnen. Der *Proselytismus* mißbraucht den Dialog als Mittel zur Bekehrung, achtet ihn nicht als Wert in sich selbst. Der *Synkretismus* nimmt weder das Judentum noch das Christentum als Offenbarungsreligion ernst, sondern ersetzt beide durch das Konstrukt einer neuen Religion und verführt daher zur Idolatrie. Der *Relativismus* verharmlost den Glauben zu einer privaten Ansichtssache. Die Fehlform des *Triumphalismus* schließlich verwechselt die Überzeugung, die eigene Religion sei die höchste Wahrheit, mit dem Anspruch, schon jetzt und allein im vollen Besitz der Wahrheit zu sein und deshalb die Vollendung der Geschichte durch Gott vorweg nehmen zu dürfen.

Emotionale Argumentation

Die dritte Barriere, die eine angstfreie, offene Begegnung der Juden mit Christen und Kirchen versperrt, ist emotionaler Art: Können wir euch vertrauen? Genügen wenige Jahrzehnte kirchlicher Worte und Taten – so ehrlich sie gemeint sind – für eine glaubhafte, verläßliche Gewißheit, daß sich

20) David Novak, *Introduction: What to Seek and What to Avoid in Jewish-Christian Dialog: Christianity in Jewish Terms* (Anm. 5), 1-6.

das Christentum von seiner fast zweitausendjährigen Feindschaft und Verachtung des Judentums bekehrt hat, daß die Kirche alle Anstrengungen zur Umkehr *(Teschuva)* geleistet hat? *Robert Chazan* schließt seinen ausgewogenen Überblick über die wechselvolle, meist dunkle Geschichte zwischen Christen und Juden mit der Darstellung des Neuanfangs nach der Schoa und der vorsichtigen Hoffnung: Ob diese positiven Anzeichen einer neuen Zusammenarbeit und eines neuen gegenseitigen Respekts von Dauer sind, wird sich erst im Laufe der Zeit erweisen.[21] Vertrauenseinbrüche, wenn plötzliche Störungen das Gesprächsklima beeinträchtigen, zeigen, wie schnell vernarbte Wunden wieder aufbrechen, wie schwankend die Brücke ist, auf der wir uns bewegen. Auch engagierte Katholiken tun sich oft schwer mit der Erkenntnis, daß der Weg der Kirche nicht geradlinig und unser Verhalten oft widersprüchlich ist. Dennoch setzen sie den Weg der Verständigung fort. Der durch die Last der Geschichte bedingte Mangel an Vertrauen in den christlichen Partner ist zweifellos das größte Hindernis, das es auf dem Weg zueinander und miteinander zu überwinden gilt.

Der „Sitz im Leben" von Dabru Emet

Angesichts solcher Schwierigkeiten ist die Initiative von *Dabru Emet* ein mutiger, richtungweisender Vorstoß einer kleinen jüdischen Elite. Doch *Dabru Emet* und *Christianity in Jewish Terms* verdienen einen Prozeß des Nachdenkens und der kritischen Prüfung, denn die Autoren setzen sich mit drei unübersehbaren Gegebenheiten auseinander. *Erstens* nehmen sie zur Kenntnis, daß die säkulare, pluralistische Gesellschaft eine Situation eröffnet, in der die Juden – nicht zuletzt wegen der Gründung des Staates Israel – nicht mehr eine wehrlose Minderheit darstellen und in der Religion einerseits erheblich an Einfluß verloren hat, anderseits durch die Lebensfragen der Gesellschaft herausgefordert ist.[22] Sie stellen die Frage, welche Aufgaben dem Judentum von Gott her in der säkularen Welt und unter den Weltreligionen zukommt. *Zweitens* nehmen sie zur Kenntnis, daß sich die Kirchen seit der Schoa sichtlich verändert haben. Das Studium des christlichen Glaubens habe auch ihren eigenen Glauben und ihr Denken bereichert. Sie ermutigen andere, dieselbe Erfahrung zu machen. *Drittens* nehmen sie zur

21) Vgl. Robert Chazan, *Christian-Jewish Interactions over the Ages: Christianity in Jewish Terms* (Anm. 5), 7-4.

22) Vgl. Ochs/Sandmel (Anm. 5), 449 f.

Kenntnis: „Die meisten Juden haben die tiefen sozialen Konsequenzen dieses Wandels im christlichen Glauben erfahren, aber wenige Juden nehmen die religiösen Quellen dieses Wandels wahr, und noch weniger versuchen die Auswirkungen einzuschätzen, die sich heute und in Zukunft für das jüdische Leben ergeben."[23] Deshalb plädieren sie dafür, die religiös-theologischen Fragen mit Priorität auf die Agenda des christlich-jüdischen Dialogs zu setzen. All das ist nicht Wiederholung des schon immer Gewußten, sondern Aufbruch in theologisches Neuland.

23) *Christianity in Jewish Terms* (Anm. 5) Preface XI.

Judentum und Gebet – heute
Religion und das Projekt „Zukunft"

Walter Homolka*

1998 war ich mit der Herausgabe des neuen Jüdischen Gebetbuches *„Sefer ha-Tefilot"* beschäftigt. Ein niederländischer Kollege bekam den fertigen Band in die Hände und meinte leicht abschätzig: ein Buch, ob das nicht etwas altmodisch sei. Heute könne man doch auf dem Computer für jeden Gottesdienst Texte maßschneidern, aus vielen Alternativen auswählen, hier etwas anreichern und da etwas weglassen.
Was heute durch Computer und Internet zu einer unendlichen Vielfalt der Kombinationen und Möglichkeiten angewachsen ist, hat schon vor einem Vierteljahrhundert seinen Anfang genommen. Als 1975 in den Vereinigten Staaten das neue Gebetbuch *„Gates of Prayer"* eingeführt wurde, war das spirituelle Schlaraffenland ausgebrochen: zehn verschiedene Schabbat-Gottesdienste, fünf unterschiedliche Ordnungen für die Toralesung und

* Rabbiner Dr. Walter Homolka ist Dozent am Abraham Geiger Kolleg Potsdam und Autor zahlreicher Bücher zum Verständnis des zeitgenössischen Judentums. Bis 2000 war er Landesrabbiner der Israelitischen Kultusgemeinden von Niedersachsen.
Festvortrag aus Anlaß der Überreichung der Leopold-Moses-Medaille 2002 des Instituts der Geschichte der Juden in Österreich an Rabbiner Dr. Walter Homolka am 10. Juni 2002 in Wien, erstveröffentlicht in: *Keschet*, Mitteilungsblatt der Union progressiver Juden in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Jg. 7, Juli-August 2002, 4-5.

vier Versionen des Schlußgebetes *„Alenu"* konnten miteinander munter kombiniert werden. Vor meinem geistigen Auge fand ich mich in Alfred Bioleks Küche: der Rabbiner als kundiger Koch, mit ausgefahrenen Geschmacksnerven und spitzen Fingern ein Trendmahl aus geistigen Ingredienzen bereitend, das dann der Gemeinde je neu aufgetischt würde. Abwechslung und immer wieder Neues war das Allheilmittel der letzten Jahre gewesen – gegen religiös-spirituelle Langeweile und wider die eingefahrenen Wege der Vorväter.

Nun, zum Ende des Jahrtausends sollte das Buch der Vergangenheit angehören? Statt dessen könnten Flachbildschirme in den Gemeindebänken den je aktuellen Gottesdienstverlauf anzeigen und so ungeahnte Überraschungsmomente für jeden Gottesdienstbesucher bereithalten. Jüdisches Gebetserlebnis als Surfen durch die spirituellen Kanäle digitaler Religion?

Nun ist ein solcher Prozeß religiöser Innovation ja im Prinzip nichts Schlechtes. Im Judentum heißt diese spirituelle Schöpfungssituation *kawwana*. Sie war den Rabbinen bedingungslose Voraussetzung für wahres Beten: Aufmerksamkeit, Konzentration und Andacht. Es besagt – nach Jakob J. Petuchowski – das zwanglose Ausschütten des Menschenherzens vor dem himmlischen Gegenüber. Es bedeutet den spontanen Ausdruck unserer tiefsten Anliegen und unserer höchsten Bestrebungen. Keine Requisiten, kein geistliches Zubehör organisierter Religion waren nötig, um göttliches Gehör zu finden.

Mit Gott können wir ganz unterschiedlich und frei Zwiesprache halten. Von Moses wird berichtet, einmal währte sein Gebet vierzig Tage und vierzig Nächte (Dtn 9,18) – und sein Gebet wurde erhört. Bei einer anderen Gelegenheit – für seine Schwester Mirjam – umfaßte das Gebet des Mose ganze fünf Worte (Num 12,13) – und auch dieses Gebet wurde erhört. Wer die Gebete der Psalmen im Ohr hat, tut sich schwer mit der Vorstellung, daß die Verfasser als Mitglieder eines Liturgieausschusses bemüht hätten sein können, den Redaktionstermin nicht zu versäumen.

Sondere Dich nicht von der Gemeinde ab und glaube nicht für Dich allein
(Rabbi Hillel).

Solche Gebete reiner Innerlichkeit waren gängig bis weit ins 9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, als durch das erste jüdische Gebetbuch eine festere Ordnung festgeschrieben wurde. Ein solcher Beginn von Festlegung und Traditionsbildung ist eine notwendige zusätzliche Sphäre des religiösen Lebens, wenn sie in der Gemeinschaft stattfinden soll. Denn für in der Ge-

meinschaft gelebte Religion braucht es Merkzeichen. Sie stellen das erkennbar Bleibende dar, das ein Gottesdiensterlebnis an das andere knüpft. Eine Gemeinschaft ist keine Ansammlung von Einzelmenschen. Es ist eine Gruppe von Menschen, die ein gemeinsames Ziel und Anliegen haben. Wir sind, wer wir sind, durch diejenigen, mit denen wir in Beziehung stehen. Darum würde jüdisches Gemeindegebet aufhören, jüdisch zu sein, wenn der Gottesdienst von morgen vollkommen anders wäre, als der Gottesdienst von heute, von gestern, von vor hundert oder von vor tausend Jahren. Diese Notwendigkeit für das erkennbar Bleibende führt zu einer Kristallisation von Tradition.

> ***Rabbi Levi sagte: Gott erscheint für Israel wie ein Bild, auf dem überall viele Gesichter zu sehen sind. Tausende von Menschen betrachten es und es sieht jeden von ihnen an*** (Pesikta de RavKahana 12,25).

Religiöse Identität ist folglich etwas, das ständig im Fluß ist. Sie drückt sich als Beziehung aus: zwischen dem Denken der Vergangenheit, der Selbstvergewisserung der eigenen religiösen Gemeinschaft und den Herausforderungen des heraufziehenden Jahrhunderts. Religion im 21. Jahrhundert muß also den Brückenschlag leisten zwischen dem Althergebrachten, dem Festgelegten und dem Bleibenden auf der einen Seite und dem notwendigen Wandel, der Aktualisierung, dem Schöpferischen auf der anderen. Auch wenn die Dimension historischen Gewachsenseins von Religion die Relativität von scheinbar Unwandelbarem unterstreicht, ist die Betrachtung der Vergangenheit immer leicht. Die Deutung der Gegenwart ist da schon schwieriger. Denn wir sind selbst ein Teil des Prozesses, durch den die Synthese von Kontinuität und Wandel herbeigeführt wird. Und eine einheitliche Deutung unseres religiösen Herkommens ist sowieso schon passé.

Seit der Aufklärung hat sich das Judentum in mindestens vier religiöse Grundrichtungen entwickelt, von denen die Orthodoxie mit weltweit 6 % nur noch einen fundamentalen Rest ausmacht. Damit ist der frühere absolute Wahrheitsanspruch von Tradition einer mehrdeutigen Beschreibung letztgültiger Wirklichkeiten gewichen, wie ihn das liberale und konservative Judentum, der Rekonstruktionismus oder die Erweckungsbewegung beisteuern. Und global gesehen stehen wir an der Schwelle zum 21. Jahrhundert vor einem universalen Marktplatz religiöser Möglichkeiten, die medial weltweit verbunden sind.

Im Grunde ist damit die Frage angeschnitten: Was verleiht mir religiöse Identität – innerhalb einer Religionsgemeinschaft und im Gegensatz zu einer an-

deren? Es kann keinen Zweifel darüber geben, daß wir – beginnend mit der Aufklärung vor zweihundert Jahren – in eine Phase eingetreten sind, die von einem dramatischen Wandel aller Bedingungen des Daseins gekennzeichnet ist. Das religiöse Bewußtsein ist davon nicht ausgenommen. Nur so erkläre ich mir, mit welcher Hingebung oft an traditionellen Glaubensmustern festgehalten wird, um sich im Schoß althergebrachter Gewißheiten zu bergen. Der Modernisierungsschub seit der Aufklärung befreit nicht nur, er ruft Panik in uns hervor, aus der die Gegenaufklärung ihre Kraft schöpfen kann.

Neben der Flucht durch Fundamentalisierung besteht die Gefahr des Synkretismus. Das Religiöse beginnt sich zu verselbständigen und sich loszulösen aus dem institutionellen Rahmen. Religion heute ist oft gekennzeichnet von einer Verflüchtigung ins Private und einem stillschweigenden Mißtrauensvotum gegenüber der scheinbaren Unentbehrlichkeit religiöser Autorität. Hier lauert die Gefahr der Vermischung aller möglichen Sinnstiftungsangebote vom ökologischen Mystizismus über die New-Age-Spiritualität bis hin zum Therapie-Okkultismus mit traditionellen Elementen und Symbolen nicht nur des Judentums, sondern auch der anderen Weltreligionen. Die Kernfrage für das 21. Jahrhundert wird also lauten: Finden wir einen Weg zwischen Fundamentalismus und Synkretismus, zwischen Isolation und Assimilation?

Dieser Weg heißt für mich Treue: Treue zum eigenen Ursprung, Treue zu den Schriften vergangener religiöser Erfahrung, Treue zu den maßgeblichen Elementen, die meine Religionsgemeinschaft wesentlich und existentiell ausmachen und Treue gegenüber der „Wahrheit", die in meinem eigenen Traditionsgut verborgen ist und immer wieder an neue Generationen überliefert wird. Für Religion im 21. Jahrhundert wird also die Suche nach der eigenen und spezifischen „Wahrheit" immer noch zentral sein. Nur so werden wir uns selbst sicherer und können dem anderen bewußt begegnen.

Von ganz entscheidender Bedeutung wird sein, eine Dialogfähigkeit zu gewinnen, die das eigene religiöse Fundament durch die Begegnung und die Erfahrung mit dem Anderen festigt und stärkt. In der offenen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts werden wir nur dann zu einem profilierten und erfolgreichen Miteinander gelangen, wenn wir unseren eigenen religiösen Standpunkt in der Auseinandersetzung mit unserer geistigen Umwelt gewinnen. Die Frage „*Wer bin ich?*" kann nur im Zusammenhang mit der Frage „*Wer ist der Andere?*" beantwortet werden. Dazu müssen wir die Grammatik und das Zeichensystem unseres eigenen religiösen Herkommens beherrschen und ihre Lesbarkeit in der Zukunft garantieren. Aber wir müssen auch da-

mit fertig werden, daß religiöser Pluralismus bedeutet, mit der Koexistenz unterschiedlicher Lesarten fertig zu werden. Wer sich diesem Pluralismus öffnet, geht durch manche Finsternis der Unwägbarkeit. Zu konstruktiver Toleranz ist aber nur der fähig, der durch die Lebenskunst des Dialogs seine Identität geschärft hat. Keine Identität ohne Begegnung, keine Begegnung ohne Identität. Dabei bietet die Identität des Anderen gleichzeitig die Möglichkeit der Begegnung mit mir selbst. Deshalb ist vor allem anderen wichtig, daß wir die Identität anderer Religionen ehren und anerkennen. Nur auf der Ebene der Anerkennung ist Begegnung erreichbar. Wir müssen davon Abstand nehmen, den je anderen abwerben oder überzeugen zu wollen. Wir müssen lernen, Rechthaberei abzulegen. Nur so werden wir lernen, mit den Augen des Anderen verstehen zu lernen.

Das gute, alte Gebetbuch wird also seinen Platz und seine Bedeutung behaupten können. Religion im 21. Jahrhundert muß nicht technisch aufrüsten oder Trendsetter werden. Religion im 21. Jahrhundert wird nicht durch einen Konsens allgemeiner religiöser Erregung ersetzt, sozusagen als spiritueller Stimmungsaufheller Bestandteil unserer Gefühlshygiene. Religion im 21. Jahrhundert erhält ihren Wert und ihre Bedeutung nicht als spiritueller Ecstasy-Kick, immer auf der Suche nach neuen Reizen und originellen Mitteln spiritueller Abwechslung.

Statt dessen wird Religion aus dem Schatz ihrer Tradition Anhaltspunkte geben, wie wir unser Leben verantwortlich gestalten können. Wir brauchen solche Merkzeichen aus der Vergangenheit und wir brauchen die über die Jahrhunderte gewachsene Ordnung der Gemeinschaft. Dazu gehört im Judentum z. B. eine Gebetsordnung, die der Spontanität religiöser Ergriffenheit die heilige Routine des wohlgesetzten Wortes zur Seite stellt. Aus der Spannung von Kontinuität und Wandel entsteht ein spirituelles Klima, das uns eigenständige Wege in die Zukunft weist.

Religion muß das Projekt Zukunft ernst nehmen: durch eine Besinnung auf den eigenen Standpunkt vor dem Horizont der Moderne und durch den festen Willen zur Kooperation, auch angesichts offensichtlicher Differenz zwischen den Religionsgemeinschaften.

Gott liebt die Gerechten. Warum? Weil ihre Tugend nichts Ererbtes ist.
Selbst ein Heide kann aber ein Gerechter werden.
Denn die Gerechten kommen nicht aus einem bestimmten Stamm,
sie haben sich diesen Vorzug erworben
(Midrasch Tehillim zu Psalm 146,8).

Antijüdischer Text oder antijüdische Auslegung?

Ein Blick auf den Kolosserbrief

Ingrid Maisch*

In der Diskussion um Antijudaismus im Neuen Testament ist es ist an der Zeit, auch scheinbar harmlose Schriften wie den Kolosserbrief (= Kol) auf den Prüfstand zu stellen. Beim Kol handelt es sich um eine nach dem Tod des Paulus verfaßte Schrift an nicht näher bekannte Christen in Kleinasien. Die Adresse *Kolossä* ist ebenso fiktiv wie die Absenderangabe *Paulus*. Bei dem Verfasser dürfte es sich um einen Theologen aus dem Umkreis des Paulus handeln, der – wie sein großes Vorbild – aus judenchristlicher Tradition stammt. Sein Anliegen ist, Getauften, die sich noch nicht von ihrer paganen Sozialisation gelöst haben, von der Unwirksamkeit dieser Dinge angesichts der „in Christus" geschenkten Fülle des Heils zu überzeugen.
Eine Auseinandersetzung mit Juden findet im Kol nicht statt, weshalb er bei den Diskussionen um Antijudaismus im Neuen Testament bisher kaum eine Rolle spielt. Bei einer entsprechenden Durchsicht aller neutestamentlichen Schriften fehlt er in aller Regel[1] oder wird als eher unverfänglich eingestuft[2]. Einen Schritt weiter geht die allgemeine Aussage, wonach der Brief zwar keine ausgesprochen antijüdischen Stellen enthält, wohl aber das in der nachapostolischen Zeit übliche Desinteresse an Israel erkennen läßt.[3]

* Dr. Ingrid Maisch, Merzhausen/Freiburg, war Professorin für Biblische Theologie an der Katholischen Fachhochschule in Freiburg.

1) So bei Heinz Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld* (1.–11. Jh.), Bd. 1, Europäische Hochschulschriften XXIII, 172, 4. überarbeitete und ergänzte Auflage, Frankfurt/M. 1999.
2) Vgl. Norman A. Beck, *Mündiges Christentum im 21. Jahrhundert. Die antijüdische Polemik des Neuen Testaments und ihre Überwindung*, Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum 26, Berlin 1998, 138.
3) Wilhelm Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus*, Bd. III: *Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis* (mit Studien zum Verhältnis von Juden und Christen), hg. von Thomas Söding, Münster 1999, 191 f.

Diese auf den ersten Blick unpolemische Schrift ist daher bestens geeignet, das Problem von offenem und verdecktem Antijudaismus im Neuen Testament zu erörtern. Unter *offenem Antijudaismus* verstehe ich bösartige Polemik, wie sie in 1 Thess 2,15 f. („*die Juden mißfallen Gott und sind die Feinde aller Menschen*") oder in Joh 8,44 („*die Juden haben den Teufel zum Vater*") begegnet. Unter *verdecktem Antijudaismus* dagegen sind Aussagen gemeint, die nicht unmittelbar gegen Israel bzw. das Judentum gerichtet sind, die jedoch antijüdische Konsequenzen implizieren oder Anhaltspunkte für eine spätere, ausgesprochen antijüdische Auslegung bieten.

Impliziter Antijudaismus

Diese Form von verdecktem Antijudaismus findet sich vor allem im Zusammenhang mit der im Brief angelegten Tendenz zum Absoluten.

Exklusiven Heilsanspruch – das Heil ist allein in Christus gegeben: Während es sowohl im Ersten/Alten Testament[4] als auch im Zweiten/Neuen Testament[5] Stimmen gibt, die die Heiden nicht in eine totale Heillosigkeit verbannen, hat der Kol-Autor aufgrund seiner besonderen Intention die exklusive Bindung des Heils an Christus herausgestellt. Die All-Bedeutung des Christus schließt eine gleichzeitig mögliche Heilsbedeutsamkeit Israels aus. Auf diesem Hintergrund wird sowohl das *an Israel* ergangene als auch das *durch Israel* an die Heiden vermittelte Heilsangebot ausgeblendet, was in der Theologie der Folgezeit dazu führte, entweder bereits dem vorchristlichen Israel oder spätestens dem neben dem Christentum existierenden Israel jegliche Heilsbedeutung abzusprechen.

Das den Neuchristen vermittelte (übersteigerte) *Erwählungsbewußtsein* (vgl. Kol 1,13.22; 2,9 f.) führte zu einem *Überlegenheitsanspruch*, der nicht nur die pagane Herkunftsreligion, sondern indirekt auch das Judentum übersteigt bzw. vom Heil ausschließt. Der mit der Taufe gesetzte *absolute Neuanfang* eröffnet den Zugang zu dem bisher verborgenen Christus-

4) Das Erste Testament hat die (Heiden-)Völker „keineswegs in einen nicht-göttlichen, heillosen Hohlraum verwiesen", Erich Zenger, *Jahwe, Abraham und das Heil aller Völker. Ein Paradigma zum Thema Exklusivität und Universalismus des Heils*, in: Walter Kasper (Hg.), *Absolutheit des Christentums*, Quaest. Disp. 79, Freiburg/Basel/Wien 1977, 39-62.39.

5) Vgl. etwa die Areopag-Rede, die die heidnische Religion nicht diffamiert, sondern ihr Offenheit für das Neue, „das noch Ausstehende im Göttlichen", zuerkennt: Gerhard Lohfink, *Universalismus und Exklusiviät des Heils im Neuen Testament*, in: W. Kasper (Anm. 4), 63-82.68.

mysterium. Das Revelationsschema in Kol 1,26 f. bezieht seine Stoßkraft aus der Behauptung, es habe vor Christus keine Offenbarung gegeben. Dies ist zwar gegen die Heiden gesagt, hat aber auch Konsequenzen für Israel, denn damit ist sowohl die Offenbarung Gottes an Israel als auch seine Geschichte mit Israel ausgeblendet. Die These eines vorchristlichen Heilsvakuums führt schließlich dazu, den Juden eine eigene Offenbarung abzusprechen oder die im Ersten Testament enthaltene Offenbarung als minderwertig zu diffamieren. – Dem Verschweigen der Offenbarung an Israel bzw. ihrer Verschriftlichung in der hebräischen Bibel entspricht das Fehlen jeglicher Bezugnahme auf das Erste Testament im Kol. Dieses Verschweigen ist bis heute symptomatisch für die zwiespältige Haltung der Christen gegenüber dem Ersten Testament.

Der *universale Heilsanspruch* der Kirche, die als „Leib" des universalen Christus (Kol 1,18.24) auch den Kosmos erfaßt, läßt keinen Raum für Israel. Sie allein ist *„Heilsraum und Werkzeug des Heils"*. Der Verfasser macht keine ausdrückliche „Aussage über die Heilsmöglichkeit von Menschen, die die apostolische Verkündigung nicht vernommen haben".[6] Dennoch gibt es Hinweise, daß das Heil erst durch die Begegnung mit der von der Kirche vermittelten Christusbotschaft möglich wird, während die noch nicht von ihr ergriffenen Ungläubigen als „Entfremdete und Feinde (Gottes)" vom Heil ausgeschlossen sind (Kol 1,21). Diese im Text auf die Heiden gemünzte Bezeichnung läßt sich in der Folgezeit auch auf die „ungläubigen Juden" übertragen. Der exklusive und universale Anspruch der Kirche auf Heilsvermittlung („extra ecclesiam nulla salus") kann – sobald er sich nach außen richtet – keine anderen gottgewollten Heilswege anerkennen und wird heute vor allem unter dem Stichwort „Judenmission" zum Problem.

Die Ausgestaltung der Christologie läßt die Verwurzelung Jesu in der Geschichte Israels außer Betracht und führt letztlich zum *Vergessen Israels* im Christentum: Die Menschwerdung des Gottessohnes (*Inkarnation*) spielt im Kol keine Rolle und wird nur mit der redaktionellen Ergänzung „Kreuzesblut" (1,20) angedeutet. Der Jude Jesus und sein irdisches Leben bleiben außer Betracht. Die sich entwickelnde Wesenschristologie, die den „Anfang" Jesu (*Präexistenz*) nicht nur in die zeitliche Vergangenheit, sondern in den Uranfang vor und jenseits der Zeit verlagert (Kol 1,15-17), macht aus dem Menschen Jesus den zeitlosen Gottessohn, der nicht mehr im ge-

6) Johannes Beutler, *Das universale Heil in Christus nach dem Kolosserbrief*, in: Geist und Leben 67(1994)403-413.408 f.

schichtlichen Israel verankert ist. Von diesen beiden theologischen Gedanken führt eine direkte Linie zu einem abstrakten Jesus, der „so sehr der Zeit enthoben" ist, daß man darüber vergißt, „daß der Inkarnierte aus Israel kommt und auch als der Erhöhte der Jude Jesus von Nazaret bleibt"[7].

Die besondere Intention des Kol macht die Betonung der bereits in der Taufe erreichten Heilsfülle notwendig. Wie das Heil in Christus abschließend und endgültig vorhanden ist, so ist auch der Weg der Getauften ans Ziel gekommen (vgl. 1,12-14; 2,12; 3,1.3). Die Kehrseite dieser *präsentischen Eschatologie* ist allerdings die Gefahr, das erlangte Heil als Besitz zu vereinnahmen. Theologisch gesehen entsteht die Gefahr, daß, wenn das „Hoffnungsgut" für die Christen schon bereitliegt (Kol 1,5), es keine mit den Juden gemeinsame Hoffnung auf ein bei Gott noch ausstehendes Heil gibt. Insofern sind „Unterbetonung und Ausblendung der futurischen Eschatologie" tatsächlich „eine gefährliche Weichenstellung geworden".[8]

Auch das im Kol entworfene *Bild des Apostels* trägt den Keim von Antijudaismus in sich. Die emphatische Betonung, daß „Paulus" zum Diener des Evangeliums, ja sogar der Kirche geworden ist (Kol 1,23.25) und für die Kirche leidet (Kol 1,24), macht ihn zum grundlegenden Apostel der Heidenkirche, von dem keine Reflexion über das weiterbestehende Israel erwartet werden kann. Dementsprechend thematisiert der Hinweis auf jüdische Missionare nur noch deren Versagen. Da Paulus für den Kol-Autor der einzige und maßgebende Apostel ist, ist der Tadel an den jüdischen Mitarbeitern von besonderem Gewicht. Da nur drei dieser Mitarbeiter bei Paulus geblieben sind (Kol 4,7-10), ist der Übergang zur universalen Heidenkirche vollzogen, aber ohne die verzweifelte Trauer, die einst den geschichtlichen Paulus angesichts dieses Vorgangs erfaßt hat (Röm 9,1-3).

Die genannten Aussagen des Kol waren nicht ausdrücklich gegen das Judentum formuliert und wurden erst durch das zunehmend antijüdische Klima in der antiken und mittelalterlichen Kirche bzw. Theologie zum Problem für die Verständigung von Juden und Christen. Anders steht es mit solchen Stellen, die von sich aus einer späteren Verwendung in der antijüdischen Polemik Vorschub leisten.

7) W. Thüsing (Anm. 3), 176.

8) W. Thüsing (Anm. 3), 165 f., Anm. 11; vgl. dazu auch N. A. Beck (Anm. 2), 384.

Antijüdische Auslegung am Beispiel der Beschneidung

Als Beispiel antijüdischer Auslegung in der Folgezeit eignet sich besonders die Bezeichnung der *Taufe* als einer *nicht mit Händen gemachten Beschneidung* (Kol 2,11). Der Autor nimmt hier eine bereits im Ersten Testament angelegte (vgl. Dtn 10,16; Jer 4,4) und im Judentum weitergeführte Tendenz zur Spiritualisierung[9] auf, die ihm aus seiner judenchristlichen Herkunft geläufig ist. Die implizit vorhandene Gegenüberstellung von geistiger und leiblicher Beschneidung ist – da auch im Judentum bekannt – aus sich heraus nicht antijüdisch gemeint. In den Händen christlicher Polemik wird daraus jedoch ein gegen die Juden verwendbares Argument. Die Beschneidung wird jenseits des Neuen Testaments als nur irdisch-fleischliches Zeichen herabgewürdigt oder – weil nicht den ganzen Leib betreffend – als ungenügend charakterisiert. Aus dem im neutestamentlichen Basistext im Keim vorhandenen Gegensatz von Taufe und Beschneidung wird später der Gegensatz von „fleischlich/geistig" oder „fleischlich/himmlisch", der die Beschneidung als minderwertig in Frage stellt.

Der Apologet *Aristides* (frühes 2. Jh.) sieht die Beschneidung zusammen mit anderen Riten als Zeichen einer minderen Art von Religion. Bereits wenige Jahrzehnte später wird sie bei *Justin* in einen direkten jüdisch-christlichen Gegensatz gebracht: Die Juden haben eine fleischliche, die Christen eine geistige und daher höhere Beschneidung.[10] Der bei *Tertullian* (2./3. Jh.) voll ausgebaute Gegensatz von circumcisio carnalis et spiritalis[11] durchzieht die gesamte patristische Literatur. Die fleischliche Beschneidung wird relativiert bzw. durch die geistige oder himmlische Beschneidung (Taufe) ersetzt. Für ihre mindere Bedeutung wird entweder ins Feld geführt, daß sie an Frauen nicht durchgeführt wird[12] oder, wie *Epiphanios von Salamis* (4./5. Jh.) ausführt, daß nur ein kleiner Teil des Körpers betroffen war: „Aufgehört hat die frühere Beschneidung, welche nur einen sehr kleinen Körperteil

9) So deutet die Schule des Hillel zur Zeit des Neuen Testaments „die Beschneidung als äußeres Zeichen des inneren Übergangs vom Tod zum Leben". Clemens Thoma, Art. *Sakramente*, in: Jakob J. Petuchowski/Clemens Thoma, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung*, Freiburg 1989, 346-352, 349.

10) Aristides, Apol. 14,1-4 (Heinz Schreckenberg [= H. Sch.] 1, [Anm. 1],179); Justin, Dial. 43,2 (H. Sch. 1,194).

11) Adv. Jud. 3,7.11; 4,1.5. (H. Sch. 1,220).

12) Vgl. Bischof Zeno von Verona (H. Sch. 1,282) oder den arianischen Bischof Maximinus (H. Sch. 1,322).

beschnitt, und in Kraft getreten ist dafür jene himmlische Beschneidung, die den ganzen Körper betrifft."[13]

Eine weitere Form der Relativierung der jüdischen Beschneidung war ihre Umdeutung aus einem Heils- und Bundeszeichen zu einem profanen Unterscheidungsmerkmal (Irenäus, Ephräm d. Syrer u. a.), das dazu diente, die Juden nach dem Gebot des Kaisers Hadrian am Betreten Jerusalems zu hindern (Justin, Tertullian).[14] Das Argument, die fleischliche Beschneidung habe ihre Bedeutung verloren, wird um so schlagkräftiger, wenn es mit einem weiteren Bild aus dem Kol verknüpft wird: fleischliche und geistige Beschneidung verhalten sich wie „Schatten und Wahrheit".[15]

Der Gedanke, daß die Schatten der Wirklichkeit Platz machen müssen, war Allgemeingut der christlichen Antike[16] und findet sich noch am Ausgang des 8. Jh. in einem Brief Karls d. Großen an Alkuin: Die Bestimmungen des atl. Gesetzes waren nur als „Schatten des Kommenden" von Bedeutung.[17] Ein typisches Beispiel für diese Argumentation findet sich bei *Paulinus von Nola* (5. Jh.): „Da ja das Leben (in der Gestalt Christi) leibhaftig gegenwärtig ist, vergeht das (nur durch christologische Exegese im Alten Testament sichtbare) Schattenbild."[18] Diese Formulierung läßt Kol 2,17 (Schatten – Leib/Wirklichkeit) deutlich als Basistext erkennen. Das Bild, das ursprünglich gegen die pagane Religion gerichtet war, wird jetzt zu einer Aussage, die dem Ersten Testament und seinen Institutionen jegliche Bedeutung abseits der christlichen Exegese abspricht. In diesem Sinne ist die Beschneidung, die es im Neuen Testament noch gegeben hat, inzwischen verschwunden (Gregor von Nazianz, 4. Jh.)[19] oder hat ihren Sinn verloren (Ambrosius, 4. Jh.).[20]

Die in Antike und Frühmittelalter entstandenen Argumente für eine Relativierung der Beschneidung sind auch im hohen Mittelalter Teil der judenfeindlichen Polemik und werden auch in der antijüdischen Polemik getauf-

13) H. Sch. 1,315.
14) Justin, Dial. 16,2 f. und passim (H. Sch. 1,196 f.); Tertullian, Adv. Jud. 3,1.4-6 (H. Sch. 1,220.223).
15) Vgl. dazu Kol 2,17 sowie den fingierten Dialog Athanasius-Zacchäus aus dem 4./5. Jh. (H. Sch. 1,286).
16) Vgl. Augustinus, Adv. Jud. 2,3; Contra Faust. 6,2 u. a. (H. Sch. 1,356).
17) H. Sch. 1,480.
18) Zitiert nach H. Sch. 1,364.
19) H. Sch. 1,297.
20) Vgl. Brief 72 und Brief 78 (H. Sch. 1,305 f.).

ter Juden übernommen, wie das Beispiel des Petrus Alfonsi (11./12. Jh.) zeigt, der seine Ausführungen durch die Anspielung auf Kol 3,11 untermauert.[21]

Einen negativen Höhepunkt in der Abwertung der Beschneidung stellt das Werk des Dominikaners Raimundus Martini (13. Jh.) dar. Raimundus sieht die Beschneidung nicht nur durch die Taufe ersetzt, sondern führt sie nach der von ihm behaupteten Verstoßung der Juden durch Gott auf den Dämon Ben Temalyon zurück.[22] Die von Christen behauptete Affinität von „Juden/Beschneidung/Teufel" findet sich auch in der christlichen Ikonographie. Das Frontispiz einer in Köln gedruckten Schrift von 1507 mit dem Titel „Speculum adhortationis Judaice ad Christum" (Spiegel zur Ermahnung der Juden, sich zu Christus zu wenden) zeigt den Gekreuzigten, aus dessen Wunden die Gnadenströme in ein Taufbecken fließen. In der unteren Bildszene ist eine Beschneidung dargestellt, die unter Anleitung eines Teufels durchgeführt wird.[23]

Eine seltene Ausnahme stellt Nikolaus von Kues dar, der in seinem Werk „*De pace fidei*" (1453) zwar ebenfalls die Bedeutung der Beschneidung relativiert, aber zu gegenseitiger Duldung der religiösen Bräuche rät und sogar die Übernahme der Beschneidung durch die Christen akzeptieren würde, „auf daß durch gegenseitiges Entgegenkommen der Friede befestigt werde".[24] Daß es sich dabei letztlich um eine Utopie handelt, verrät die literarische Gestalt des Werkes, bei dem es sich um die Vision eines im Himmel stattfindenden Religionsgesprächs handelt.

Die antijüdische Wirkung des Kolosserbriefs

Die im Kol-Brief zutage tretenden Ansprüche auf Exklusivität und Universalität leisten einem christlichen Triumphalismus Vorschub und blenden erstmals im Neuen Testament das Judentum aus dem theologischen Bewußtsein aus. Damit beginnt eine Entwicklung, die heute als „Israelvergessenheit" (Franz Mußner) beklagt wird.

21) PL 157,659; vgl. dazu H. Sch. 2,81.

22) Vgl. H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.-20. Jh.)*, Bd. 3, Frankfurt/M. 1994, 298.

23) Heinz Schreckenberg, *Die Juden in der Kunst Europas*. Ein Bildatlas. Göttingen und Freiburg 1996, 125 (Abb. 5).

24) Zitiert nach H. Schreckenberg (Anm. 22), 3,527.

Am Kol wird auch deutlich, wie gefährlich es ist, einzelne Stellen oder auch Schriften zu isolieren, statt sie vom Gesamtzeugnis des Neuen Testaments (Kanon) korrigieren zu lassen. So muß das von Kol 1,26 f. behauptete Fehlen einer vorchristlichen Offenbarung durch die Aussage des Hebräerbriefs, daß Gott vielfach „zu den Vätern durch die Propheten" gesprochen hat (Hebr 1,1), ergänzt werden.

Ein weiteres Problem besteht darin, daß einige der Stellen im Kol einen Kernbereich der christlichen Theologie (Christologie, Ekklesiologie) tangieren. Das gilt besonders für die „hohe Christologie" des Briefes. Wenn die entsprechenden Stellen aus dem Zusammenhang gerissen werden und nicht mehr in die grundsätzliche Theozentrik des Gesamtbriefes eingebettet sind, fehlt ihnen die notwendige innerbriefliche Korrektur. Christus wird im Kol weder als Gott bezeichnet noch ist er – im Sinne der späteren Konzilsaussagen – *wesenhaft göttlich*. Der Ausdruck „Bild Gottes" (Kol 1,15) etwa benennt Nähe und Distanz zu Gott, aber gerade nicht eine Form von Identität. Ähnlich die Aussage von Kol 2,9 f., wonach in Christus die von Gott geschenkte „*Gotthaftigkeit*" wohnt, an der auch die Christen durch ihn Anteil gewinnen. Der Autor bleibt damit – wie sein zeitgenössischer Kollege, der hellenistisch-jüdische Philosoph Philo von Alexandria mit seiner Logos-Theologie – innerhalb des biblischen Monotheismus und bereitet dennoch den Weg für eine Christologie, die christlicherseits zum Monophysitismus führt und jüdischerseits den Verdacht nährt, das Christentum habe die Einheit und Einzigartigkeit Gottes aufgegeben. Auch hier gilt: Nicht der Brief selbst, wohl aber einzelne Aussagen und ihre dogmatische Weiterentwicklung reißen einen fast unüberbrückbaren Graben zwischen den biblischen Religionen auf.

Christliche Judenfeindschaft zeigt sich heute weniger in aggressiver Polemik als vielmehr in einem unreflektierten Umgang mit den Urkunden des eigenen Glaubens. Der Kol ist ein gutes Beispiel dafür, daß christliche Judenfeindschaft aus unterschiedlichen Quellen gespeist wird. Die implizit in ihr vorhandenen oder durch sie ausgelösten antijüdischen Einstellungen müssen offen benannt werden, um eine kognitive Auseinandersetzung zu ermöglichen. Nur das Wissen um mögliche judenfeindliche Wirkungen eines Textes hilft, sie in Verkündigung und (Religions-)Unterricht zu vermeiden.[25]

25) Ein Hinweis zum Weiterlesen: Luise Schottroff, *Ist allein in Christus Heil? Das Bekenntnis zu Christus und die Erlösung* (Kol 1,15-20), in: Dagmar Henze u. a., *Antijudaismus im Neuen Testament?*, Kaiser-Taschenbücher 149, Gütersloh 1997, 79-89.

Die Juden und der Gottesbeweis des Johannes

Bemerkungen zu Joh 10,34

Herbert Rosenkranz*

In Reaktion auf den Beitrag von Jean-Marc Chouraqui in FrRu 8(2002)181-200 verweist Prof. Herbert Rosenkranz auf die seines Erachtens irreführende deutsche Übersetzung des Wortes „Elohim" in Ps 82 mit „Götter" (Martin Buber; Einheitsübersetzung). Die in Joh 10,34 Jesus in den Mund gelegte Beweisführung, sein Gottgleichsein sei ja bereits in der Schrift verbürgt und sei nicht anstößig, erscheint Rosenkranz als „Umstellung der Weiche" einer Psalmaussage, die, wie er darlegt, auch anders verstanden werden kann, bzw. muß (Anm. d. Red.).

In dem Artikel „Gedanken eines Juden über Jesus" zitiert Jean-Marc Chouraqui eine Aussage Jesu, mit der dieser den Anspruch eines Gottmenschen behauptet: „Heißt es nicht in eurem Gesetz: *Ich habe gesagt: Ihr seid Götter?*" (1 Joh 10,34). Diese Übersetzung, die auch von Martin Buber – unter Anführungszeichen – zitiert wird, ist irreführend.

Die Wesenheit Gottes wird wiederholt auch Mose zugesprochen: In Ex 4,16 wird Aaron von ‚*Elohim*' dazu bestimmt, anstelle von Mose das Gotteswort zu verkünden: *„Er wird für dich der Mund sein, und du wirst für ihn Gott sein."* Auch in der Ankündigung des Gottesgerichtes über den Pharao (Ex 7,1) wird Mose zum ‚*Elohim*' bestimmt: *„Hiermit mache ich dich dem Pharao zum Gott; dein Bruder Aaron soll dein Prophet sein."*

Zu Mose wendet sich auch das Volk, um „Gott zu erforschen" und nach göttlichem Recht Unstimmigkeiten mit dem Nächsten zu schlichten, denn Gott ist durch Mose gegenwärtig (Ex 18,15-16.19). Und wie Mose über den Rat der

* Prof. h. c. Dr. phil. Herbert Rosenkranz (Foto in FrRu 7[2000]265), Jerusalem, geb. 1924 in Wien, Emigration nach Riga (Lettland), 1941-1947 in russ. Internierungslagern, 1947-1953 Studium in Wien von osteurop. Geschichte, Germanistik und Judaistik, 1953 Promotion, Einwanderung nach Israel, 1955-1989 Archivar und Historiker in Yad Vashem, 1968-1977 Deutschlektor an der Hebr. Universität, 1987 Gastlektor an der Jüdischen Hochschule in Heidelberg, 1989-1993 Gastlektor an Theol. Fakultäten und Dialogkreisen von Hamburg bis Basel.

siebzig Ältesten, dem Vorbild des Synhedrions, Gottes Geist ausgießt (Num 11,16-17.24-29) und sinnbildlich auf Josua überträgt (Dtn 31,1-8), wird er von *Elohim* über die Propheten und Richter in jeder Generation ausgegossen (Dtn 18,8). Der „Mann Gottes" *(Isch Elohim)* ist besonders im zweiten Buch der Könige und im Propheten Jeremia ein häufiger Begriff.[1]

Die Gott-Wesensähnlichkeit des Gottesrecht sprechenden Richters bürgert früh die Sprachwendung ein, daß man sich an *Elohim* wendet, wenn man zu Gericht geht. So heißt es unmittelbar nach der Verkündung der Zehn Gebote, daß ein jüdischer Sklave, der im Sabbatjahr nicht freigehen will, da er die Liebe zu einer kanaanäischen Sklavin der persönlichen Freiheit vorzieht, zu *Elohim* gebracht werden soll, um ihm am Türpfosten des Gerichts das rechte Ohrläppchen zu durchbohren, als Zeichen, daß er immer seines Herrn Sklave bleibt (Ex 21,5 f.; Dtn 15,16 f.).

Einige Verse weiter (Ex 22,6 f.) steht die Aufforderung, daß der Hüter eines ihm anvertrauten Gutes, wenn es ihm entwendet wurde, vor *die Elohim* gebracht werden soll, um zu schwören, daß er sich nicht selbst am Eigentum des andern vergriffen hat.

In der Mischna zum Versöhnungstag (mYom 8,9) heißt es: „Sünden eines Menschen gegen Gott sühnt der Versöhnungstag, Sünden eines Menschen gegen seinen Mitmenschen sühnt der Versöhnungstag nicht." Dazu sagte Rav Josef bar Chabu zu Rabbi Abbahu (beide um ca. 300 n. Chr.): „Sühnt etwa der Versöhnungstag die Sünden eines Menschen gegen seinen Mitmenschen nicht? Es heißt doch: ‚Wenn ein Mensch sich gegen seinen Mitmenschen verfehlt, dann besänftigt ihn Elohim' (1 Sam 2,25). Mit ‚Elohim' ist Gott als Richter gemeint. Die Mischnastelle ist also so zu verstehen: Wenn ein Mensch sich gegen einen Menschen versündigt, dann verzeiht ihm (der Richter) Gott [...] Der sündige Mensch muß aber Buße und gute Handlungen tun."

Beim jüdischen Morgengebet am Dienstag heißt die Einleitungsformel zu Psalm 82, auf den sich Jesus bezieht: „Heute ist der dritte Tag in der Sabbatwoche, an dem die Leviten im Hause des Heiligtums zu sagen pflegten."[2] Dann folgt der erste Psalmvers: „Elohim befindet sich in der Gemeinde Gottes; im Kreis der Götter hält er Gericht." Es ist demnach nicht irgendeiner von den hundertfünfzig Psalmen, sondern jener Stufengesang, der mit den Worten „Ihr alle seid Söhne des Höchsten" die Aufforderung zur Teil-

1) 2 Kön 1; 4-6; 8; Jer 6; 11; 13; 15; 16; 25; 35.

2) Sidur Sefat Emet. Mit deutscher Übersetzung von Rabbiner Dr. S. Bamberger, Victor Goldschmidt Verlag, Basel 1992, 67.

habe an der Gottessohnschaft erteilt, der jeden Dienstagmorgen im Tempel von den Leviten den betenden und opfernden Juden als verpflichtendes Gemeingut durch die Ausübung von Gerechtigheit eingeprägt wurde.
An dieser Stelle hätte Jesus sagen sollen: „Ich habe gesagt, ‚*Ihr seid Elohim*'." So sollte der Vers zitiert werden, und nicht als Bezug auf Götter. Als Schlußfolgerung der Gottessohnschaft, die der Psalm nicht aussagt, stellt Johannes die Weiche um und entfremdet Jesus dem Bewußtsein der allgemeinen Geborgenheit in der Sohnschaft Gottes und ihrer Verpflichtung, und engt sie auf die persönliche Berufung Jesu ein. Dieser – das Volk Israel faktisch entmündigende – Schritt entspricht mitnichten dem jüdischen Selbstverständnis. Wenn sich Jesus zur Vaterschaft Gottes und zur Gottessohnschaft bekennt, spricht er jüdisches Gemeingut an. Und wenn er auf die Frage nach der Gottessohnschaft antwortet, „Ich bin's", so impliziert seine Erwiderung für die Zeitgenossen unausgesprochen die Ergänzung „[...] wie jeder andere Hebräer auch".
Sofern sich Juden gläubig zu Jesu Sendung bekannten, bildete für sie, wie die historischen Beispiele anderer zeitgenössischer Messiasse lehren, weder die Gottessohnschaft noch die davidische Abstammung eine relevante Frage.
„Der Unterschied in der Auslegung des Tenach", erkennt der katholische Theologe F.-E. Wilms, „besteht nicht im formellen Vorgehen, sondern darin, daß die meisten frühjüdischen Ausleger noch auf die Tage des Messias warten. Es gibt kein ‚harmonisches' Messiasbild, sondern eine Fülle von Aussagen, die von einem, oder – gemäß der drei Ämter (König, Priester und Prophet) – von mehreren Messiassen sprechen [...]
Im Gegensatz zum christlichen Bekenntnis kennt das offizielle Judentum keine Messianologie [...] Wichtiger ist den Juden die Hoffnung auf die endgültige Erlösung Israels und die Umgestaltung der Welt, der kommenden Weltzeit [...] Der große Wirkende ist Jahwe selbst, daher können Zukunftshoffnungen ohne Messias auskommen."[3]

3) Franz-Elmar Wilms, Der Messias – jüdische und christliche Hoffnungsbilder, in: Information für den RU an Realschulen und Gesamtschulen. Institut für Religionspädagogik der Erzdiözese Freiburg, 9/1989, Heft 2, 9-40.12.14.

45 Briefe von Jules Isaac an Claire Huchet-Bishop

Alwin Renker

Die hier kommentierte Korrespondenz wurde erstmals in der Zeitschrift *Sens, Juden und Christen in der Welt von heute,* veröffentlicht. *Sens* wird von der Gesellschaft *Amitié Judéo-Chrétienne de France* herausgegeben. Sie will der jüdisch-christlichen Freundschaft in Frankreich ihre Stimme leihen. Ihr Gründer (1948) und erster Vorsitzender der Gesellschaft war Jules Isaac[1], der vor allem im Vorfeld des II. Vatikanischen Konzils durch seinen Einsatz für die Beziehungen der katholischen Kirche zu den Juden bekannt ist.

Claire Huchet-Bishop (1898-1993).
Foto: *Sens* (Nachlaß Huchet-Bishop).

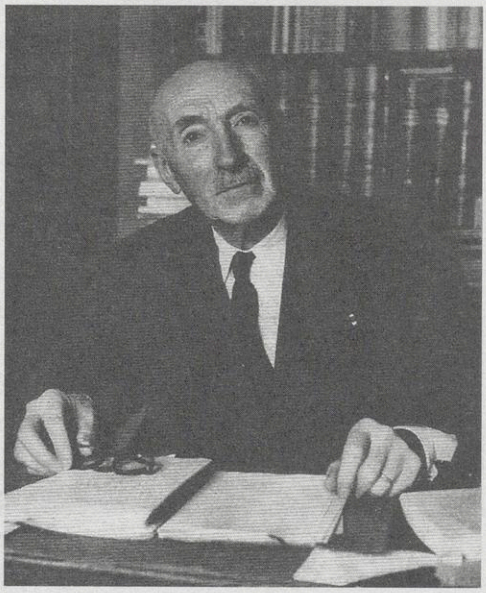
In Heft Nr. 7/8(2002) veröffentlichte *Sens* 45 Briefe von Jules Isaac an Claire Huchet-Bishop.[2] Monique Scheu-Dumesnil (Freiburg/Brsg.), die Nichte von Claire Huchet-Bishop, besorgte die Sammlung der Briefe und stellte sie im Vorwort in den Rahmen der vielfältigen Interessen, die beide Briefpartner verbanden: hier der berühmte Autor von *Jésus et Israël*, dort Huchet-Bishop, beide Vorkämpfer für die Annäherung zwischen Juden und Christen, wobei Claire Huchet-Bishop besonders bemüht war, die Schriften von Jules Isaac auch in den USA, wo sie nach dem allzu frühen Tod ihres Gatten (1944) lebte, bekannt zu machen.

1) Jules Isaac, geboren am 18. November 1877 in Paris, starb am 6. September 1963 in Aix-en-Provence. Ein ausführlicher Lebenslauf von Jules Isaac ist nachzulesen in FrRu XXIX(1977)91-94. Vgl. auch den Nachruf in FrRu XV(1963/64)80.

2) Claire Huchet-Bishop, 1898-1993, war Präsidentin von *Amitié Judéo-Chrétienne de France* (1975-1981) und Präsidentin des *International Council for Christians and Jews* (1974-1976). In diese Zeit fällt auch ihre Studie *How Catholics look at Jews. Inquiries into Italian, Spanish and French Teaching Materials*, Paulist Press, New York 1974 (vgl. FrRu XXVI[1974]25, Anm. 6).

Die 45 Briefe aus den Jahren 1951-1963 sind in ihrer publizierten Fassung von der Redaktion von *Sens* verantwortet. Sicherlich können aus den Briefen viele Perspektiven und besonders biographische Erkenntnisse gewonnen werden, bzw. findet bereits Bekanntes seine Bestätigung. Was von bleibender Bedeutung für die Entwicklung der christlich-jüdischen Annäherung in der Zeit vor und nach dem II. Vatikanum (1962-1965) ist, kommt in interessanter Weise in diesem Schriftverkehr zum Vorschein. Dem sei im folgenden nachgegangen. Gewiß sind die facettenartig aufleuchtenden Bemerkungen zum damaligen christlich-jüdischen Verhältnis bereits anderweitig bekannt, so die Audienz Isaacs bei Papst Pius XII. am 16. Oktober 1949 in Castel Gandolfo[3] und im Juni 1960 bei Papst Johannes XXIII. und überhaupt seine Bemühungen, im Vatikan gehört zu werden (Brief Nr. 15). Die Bewertung, die Jules Isaac seinem Besuch in Rom beimißt, ist aufschlußreich: „*Ich konnte*", schreibt er an Huchet-Bishop, „*kostbare Beziehungen aufnehmen und ich bleibe mit Rom in Verbindung.*"

Im folgenden Brief (Sept. 1960) wird die Strategie sichtbar, die Jules Isaac mit der Verbreitung seines Buches einschlägt: Ein Rabbiner namens Ales(andr)o Granat aus San Salvador hat *Jésus et Israël* gelesen und bedauert, daß noch keine englische und spanische Übersetzung existiert. Der Rabbiner wollte sich für die Verbreitung des Buches unter Juden und Nichtjuden einsetzen. Im selben Brief weist Jules Isaac aber auch darauf hin, daß „*die großen jüdischen Organisationen wie das American Jewish Committee (AJC) sich mit der Sache beschäftigen müßten*". Im übrigen kämen aus Rom täglich ermutigende Nachrichten.



Jules Isaac am 13. Juni 1960 in seinem Arbeitszimmer in Aix-en-Provence – drei Tage vor seinem Treffen mit Papst Johannes XXIII. (vgl. FrRu 6[1999]187).

3) Vgl. den Bericht von Jules Isaac in: FrRu II(Aug. 1950)8/9, 3 f. „[...] Ich schilderte das von all meinen Bemühungen angestrebte Ziel, das in der Erziehung zu unverfälschter christlicher Unterrichtung über Israel liegt [...]"

Als es soweit ist, daß Isaacs Broschüre *L'antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes?* in der Übersetzung von James und Dorothy Parkes *Has Antisemitism Roots in Christianity?* erscheinen soll, weist Isaac in einem Brief an Huchet-Bishop, die die Übersetzung betreut, präzise auf Richtigstellungen hin, z. B. in bezug auf Angaben zu seiner Person: *„Professeur Jules Isaac, Ehrenpräsident von L'Amitié Judéo-Chrétienne de France"* (Brief Nr. 17). Der offizielle Herausgeber der Broschüre war die *National Conference of Christians and Jews* (NCCJ). Wie aus Brief Nr. 19 hervorgeht, besuchte *Zachariah Shuster*, der europäische Direktor des AJC, Isaac in Aix-en-Provence und versprach ihm *„die Hilfe des American Jewish Committee bei der Verbreitung meiner Ideen und meiner Bücher"*. *„Könnte man in den USA nicht die eine oder andere Stellungnahme erreichen, um Rom zu stimulieren?"*, schreibt Isaac in Brief Nr. 20.

In Brief Nr. 21 gibt er in einer deutlichen Erklärung „zu Protokoll", daß es sein 18-Punkte-Programm (am Schluß des Buchs *Jésus et Israël*) aus dem Jahr 1947 war,[4] aus dem alle folgenden Verlautbarungen zu Gesprächen zwischen Juden und Christen schöpften: ein erstes Programm des Umdenkens, das die christliche Lehre und Verkündigung übernehmen muß. Auf keinen Fall sollten, schreibt Isaac an Huchet-Bishop, die zehn *Seelisberger Thesen*[5] (zum christlichen Religionsunterricht) bei der Publikation der Broschüre *Has Antisemitism Roots in Christianity?* (New York 1961) weggelassen werden, denn *„sie haben vom christlichen Standpunkt aus gesehen eine sehr große Bedeutung"*.

In Brief Nr. 24 stellt Isaac fest, daß in Rom – es ist Anfang des Jahres 1961 – die Angelegenheiten auf gutem Weg sind, aber *„man muß Geduld haben; doch die Tatsache, daß das Problem aufgeworfen wurde und dort geprüft wird, ist schon an sich ein gutes Zeichen und ein Sachverhalt von großer Bedeutung"*. Schon im folgenden Brief (Nr. 25) wird aber sichtbar, welche Schwierigkeiten noch zu überwinden sind. *„Selbst wenn der Papst und das Sekretariat von Kardinal Bea sich offen zeigen, ist nicht gesichert, daß das Konzil sich gleicherweise der Sache öffnet."*[6] Und weiter: *„Herr Shuster hat mich in Aix besucht. Was not tut, ist eine ernsthafte und diskrete Arbeit – ohne jede Publizität, denn der Papst hat seine Gründe, warum er das so will."* Aus seiner Sicht wäre, so schreibt Isaac, eine Eingabe durch das *Inter-*

4) Vgl. FrRu Nr. 8/9(1949/50)4-5.

5) Vgl. Anm. 4, 5-6.

6) Isaac gibt an Huchet-Bishop die damalige postalische Anschrift des Sekretariats für die Einheit der Christen weiter: Via dei Corridori 64, Rom.

national Council of Christians and Jews (ICCJ) wirksamer, als wenn diese nur von jüdischer Seite käme.
Isaac will in alle Vorgänge einbezogen werden und weist darauf hin, daß eine Koordinierung der Bemühungen unerläßlich ist. *„In weniger als zwei Jahren erleben wir die Eröffnung des Konzils."*
In Brief Nr. 30 ist Isaacs Abhandlung *L'enseignement du mépris* erwähnt. Das handliche Buch (196 S.) erschien im Verlag Fasquelle, Paris, November 1962. Der Untertitel, *Vérité historique et mythes théologiques*, verweist auf den berüchtigten Mythos vom Gottesmord. Brief Nr. 32 zeigt, daß Isaac an die evangelische Christenheit gleichermaßen denkt wie an die Katholiken. Als 1961 in Neu Delhi die Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) stattfand, nahm Isaac Kontakte zu Pastor Westphal, dem neuen Präsidenten der *Fédération protestante de France*, auf. Isaac stand schon seit 1947 mit den französischen Protestanten in Verbindung.
Isaac ist überzeugt, daß der Kontakt mit Rom Fortschritte macht. Ein offizieller Abgesandter des Papstes übergab ihm, wie er schreibt, „eine prächtige Silbermedaille", und er sieht darin ein Anzeichen von Vertrauen und Hoffnung (Brief 32). Doch Isaac gibt sich keinen Illusionen hin. In Brief Nr. 36 sagt er nüchtern im Blick auf Rom: *„[...] man stößt auf eine Mauer, die sich in dem Augenblick erhebt, wo man glaubt, die Sache sei gewonnen."* Aber Isaac verzweifelt nicht, obwohl sich mit seiner Schrift *L'enseignement du mépris*[7] die Schwierigkeiten vergrößern. Doch er weiß Huchet-Bishop auf seiner Seite. Während die englischen Übersetzungen der kürzeren Schriften rasch vorliegen, geht es mit dem umfangreicheren *Jésus et Israël* (596 Seiten) nur langsam voran. Eine amerikanische Fassung des Werkes soll auf 400 Seiten gekürzt werden. Isaac beauftragt Huchet-Bishop damit, die Edition, „eine schwierige Operation", zu überwachen (Brief Nr. 37).[8]
In Brief Nr. 39 fordert Isaac die Verurteilung der „Lehre von der Verachtung", die dem jüdischen Volk durch die christliche Verkündigung zuteil wird.[9] Diese Verurteilung muß von höchster Stelle aus geschehen (durch den Papst bzw. durch ein Konzil). *„Wenn sie* (d. h. die Verurteilung) *nicht*

7) Die amerikanische Ausgabe erschien 1964 mit dem Titel *„The Teaching of Contempt"*.
8) Anläßlich der offiziellen Vorstellung der amerikanischen Erstveröffentlichung von *Jésus et Israël* am 6. Mai 1971 in New York im Rahmen einer Konferenz des American Jewish Committee gab Claire Huchet-Bishop einen Überblick über Werk und Leben von Jules Isaac (vgl. FrRu XXIII[1974]10, Anm. 2).
9) Nach dem Kommentar in *Sens* war dieser berühmte Sachpunkt bereits Gegenstand bei der Audienz Isaacs bei Papst Johannes XXIII. (*Sens*, 7/8[2002]402).

erfolgt, wird dies die Probe aufs Exempel sein, daß man von der römischen Kirche nichts zu erwarten hat." Dieser klaren Forderung fügt Isaac sogleich hinzu: „*Aber ich verstehe vollkommen, daß ein jeder Katholik in seinem Verhalten an eine gewisse Klugheit gebunden ist.*" Seine eigene Art des Vorgehens, schreibt Isaac, sei dies aber nicht.

In Brief Nr. 40 ringt Isaac um die Beibehaltung seiner 18-Punkte-Erklärung, die in der Broschüre *The Teaching of Contempt* (1964) angefügt sein soll. In den Briefen Nr. 41 und 44 erscheint der Name von *Hans Joachim Schoeps*. Isaac kennt ihn und nennt ihn einen hoch qualifizierten Gelehrten (der die Entwicklung des Christentums in seinen Anfängen in mehreren Büchern dargestellt und vornehmlich über Paulus und den jüdisch-christlichen Dialog gearbeitet hat, wie der Kommentar in *Sens* erklärt). Doch Isaac gesteht, er könne sich über die neueren Arbeiten von Schoeps kein Urteil bilden.

Von großer Bedeutung ist die Nachricht Isaacs in Brief Nr. 42 über die Entwicklung seines Verhältnisses zu Rom und besonders zu Kardinal Bea. Freilich liegen Licht und Schatten dicht beieinander. „*Von Kardinal Bea habe ich sehr optimistische Nachrichten aus Rom erhalten. Aber es gibt auch eine Gegenoffensive von Parteigängern der alten Vorurteile: ein dickes Buch mit dem Titel ‚Ein Komplott gegen die Kirche', worin ich natürlich auch eine Rolle spiele. Das Werk wurde an alle Konzilsväter verteilt. Hoffen wir dann doch, worauf Kardinal Bea und ohne Zweifel auch Johannes XXIII. vertrauen.*"

Die 45 Briefe aus der Korrespondenz von Jules Isaac mit Claire Huchet-Bishop sind ein kostbares Zeitdokument. Daß sie von Monique Scheu-Dumesnil einer größeren Leserschaft zugänglich gemacht wurden, verdient höchste Anerkennung. Auch wenn wir gern die entsprechenden Antworten von Huchet-Bishop an Jules Isaac dazu gelesen hätten: Allein schon diese 45 Briefe gewähren einen Einblick in das Ringen um eine christlich-jüdische Verständigung, das vor mehr als vier Jahrzehnten hoffnungsvoll begann.

> „Ich lade zu dieser Erneuerung, zu dieser Reinigung und zu dieser strengen Prüfung des Gewissens nicht nur alle wahren Christen ein, sondern auch alle wahren Israeliten. Das ist das Ziel, das ich mir gesteckt habe. Das ist die wichtige Lehre, die aus den ‚Betrachtungen über Auschwitz' gezogen werden muß, der ich mich nicht entziehen kann und der sich auch kein großherziger Mensch wird verschließen können.
>
> Der Schein des Krematoriumofens von Auschwitz ist für mich der Leuchtturm, der alle meine Gedanken lenkt. O meine jüdischen Brüder und auch ihr, meine christlichen Brüder, glaubt ihr nicht, daß er sich mit einem anderen Schein, mit dem des Kreuzes, vermengt?"
>
> Jules Isaac

Normannische Baukunst und Antisemitismus in England

Hermann Vogt*

Es gibt zwei unterschiedliche Annahmen darüber, wann in normannisch-mittelalterlicher Zeit die ersten Juden nach England gekommen seien. Aus einer beiläufigen Bemerkung des englischen Chronisten William of Malmesbury wird die Vermutung abgeleitet, daß bereits Wilhelm der Eroberer – als William I. von 1066 bis 1087 englischer König und gleichzeitig Herzog der Normandie – im Zusammenhang mit seiner Invasion, die in der Schlacht von Hastings 1066 militärisch entschieden worden war, die ersten jüdischen Kaufleute aus der Normandie nach England gebracht habe. Aber schon Simon Dubnow (1860-1941) geht davon aus, daß erst die schweren Erschütterungen, die der von Frankreich ausgehende erste Kreuzzug auslöste, die französischen Juden zur Auswanderung nach England gezwungen hatten. „Die größte Zahl der Emigranten stellte die Normandie, namentlich die Stadt Rouen, der Schauplatz der ersten von den Kreuzfahrern im Jahr 1096 angezettelten Judenhetze."[1] Cecil Roth (1899-1970) präzisiert Dubnows frühe Argumentation von 1926 dahin, daß es keine authentischen Zeugnisse für eine jüdische Einwanderung unter William I. gebe.[2] Erst das Kreuzzugsmassaker in Rouen (1096), welches der Vorläufer der nachfolgenden Massaker im Rheinland sowie in Speyer, Worms und Mainz war, habe die überlebenden Juden zur Flucht über den Kanal in das englische Gebiet ihres normannischen Herzogs gezwungen. England war von dem kontinentalen Kreuzzugswahn („crusading frenzy") noch nicht erfaßt. Das sollte sich zu Beginn des 12. Jahrhunderts aber schnell ändern.

* Dr. Hermann Vogt (geb. 1937), Promotion in Theologie und Politikwissenschaft, war 1976-1983 Professor für Politikwissenschaft an der Fachhochschule Dortmund. Zahlreiche Lehr- und Forschungsaufenthalte in den USA; seit 1994 ständiger Fellow am Elizabethtown College in Pennsylvania; Visiting Fellow am St. Johns' College der Universität Durham (2002).

1) Simon Dubnow, *Die Geschichte des jüdischen Volkes in Europa.* Von den Anfängen der abendländischen Diaspora bis zum Ende der Kreuzzüge, Berlin 1926, 301.

2) Cecil Roth, *A History of the Jews in England*, Oxford ²1949, 5 f.

Vom Ende des 11. Jahrhunderts ist nur das freundlich verlaufene Lehrgespräch des Abtes von Westminster Abbey, Gilbert Crispin, mit einem jüdischen Kaufmann, der an der Rabbinerschule in Mainz studiert hatte, überliefert.[3] Diese erste überlieferte christlich-jüdische Disputatio wurde auch Anselm, dem gelehrten Erzbischof von Canterbury, zur Kenntnis gebracht, noch ehe der Haß der Kreuzzugszeit auch England erfaßte. Das Gespräch kann zwischen den Jahren 1093 (Anselm wird Erzbischof) und 1097 (Anselm wird bis zum Jahr 1100 aus Canterbury verbannt) stattgefunden haben. Erst im 12. Jahrhundert erfaßte die Kreuzzugsideologie, die den abendländischen Antisemitismus vollends etablierte, auch England. Von da an gilt Rainer Kamplings Definition des Antisemitismus auch für das normannisch-englische Königreich: „Spätestens seit dem 11.-13. Jahrhundert bedurfte der Antisemitismus binnenkirchlich keiner Legitimation mehr und umfaßte nicht nur Theologen, sondern auch die breite Masse."[4]
Binnen dreier Generationen überzog der normannische Kathedralen- und Kirchenbau ganz England und Schottland. Es entstanden sakrale Gebäude, die manchmal den Eindruck vermitteln, daß in ihnen Steine in Geist verwandelt worden seien. Der Verlauf des 12. und 13. Jahrhunderts belegt aber auch gleichzeitig, daß diese architekturästhetische Feststellung nie zu einer jüdischen Erfahrung werden konnte.

William of Norwich

Der kulturelle Umbruch, der mit der Ankunft der Normannen stattfand, ist in Norwich, der Hauptstadt von County Norfolk, sehr gut zu erfassen. Von 631 bis 1071 hatte das angelsächsische Bistum seinen Sitz in North Elham. Das normannisch umgeformte Bistum wurde dann in Thetford (1071-1096) errichtet, ehe es 1096 nach Norwich verlagert wurde, weil dort die große Kathedrale entstand. Große normannische Kirchen entstanden auch in Wymondham und King's Lynn (St. Margaret). Die Landschaft Norfolks ist darüber hinaus reich an kleinen normannischen Dorfkirchen, die oft aus älteren angelsächsischen Kirchen hervorgegangen sind.

3) Gisleberti Crispini abbatis Westmonasteriensis Disputatio Judaei cum Christiano, in: Migne, Patrologia Latina, CLIX, 1034 ff.
4) Lexikon der Kirchengeschichte, Band I, Freiburg/Basel/Wien 2001, Sp. 113 f.

Aus dem Gemeindeleben der mit dem 1. Kreuzzug nach Norwich gelangten Juden sind keine spektakulären Ausgrabungsfunde erhalten. Gemauerte Mikwen sind ohnedies nur in Bristol (Jacob's Well) und neuerdings im alten jüdischen Viertel der City of London nachweisbar.[5] Die Geschichte der Juden von Norwich ist von Vivian D. Lipman beschrieben worden.[6]

Das Ereignis jedoch, das von Norwich aus in unumkehrbarer Weise das Verhältnis von Juden und Christen belasten sollte, war der zunächst unbeachtet gebliebene Tod eines christlichen Jungen. Mit einigen Jahren Verzögerung ist die falsche Behauptung aufgestellt worden, die Juden von Norwich hätten 1144 das Kind aus rituellen Gründen getötet. Der Sheriff und der Bischof schenkten der Geschichte keinen Glauben, weil sie in allen ihren Bestandteilen als konstruiert und unsinnig erschien. Aber die Mönche des Benediktinerklosters, die auch die Geistlichen des Kathedralkapitels stellten, waren mit dieser offiziellen Zurückweisung des Ritualmordvorwurfs nicht zufrieden. Sie agitierten unter der christlichen Bevölkerung in der Absicht, den Juden von Norwich die Schuld am Tod von William zuzuschieben. Entscheidend wurde jedoch erst die „Heiligenvita" *The Life and Passion of Saint William the Martyr of Norwich*, die der aus Wales zugezogene Benediktiner Thomas of Monmouth ab 1149 – also erst fünf Jahre nach dem Tod Williams – verfaßte.[7]

Der erste schriftliche Hinweis auf Williams Tod ist in der Anglo-Saxon Chronicle, die im nahegelegenen Peterborough entstand, zu lesen:

„In seiner Zeit (scil. in der Regierungszeit des Königs Stephan, 1135-1154) kauften die Juden von Norwich vor Ostern einen Jungen und folterten ihn auf die gleiche Weise, wie unser Herr gefoltert worden war. Wie unseren Herrn hängten sie ihn am Karfreitag ans Kreuz und beerdigten ihn dann. Sie hofften, daß es nicht entdeckt werde, aber unser Herr machte es bekannt, daß er ein heiliger Märtyrer geworden war. Und die Mönche nahmen ihn und beerdigten den Leichnam feierlich im Kloster, und mit der Hilfe unseres Herrn bewirkte er wunderbare und vielfältige Wunder, und er heißt jetzt St. William."[8]

Diese Chronik entstand ca. 1155, d. h. elf Jahre nach dem Tod Williams. Das bedeutet auch, daß das antisemitische Potential, das in dem Muster des Ritualmordvorwurfs enthalten ist, sich erst langsam aufbaute und von dem

5) Daily Telegraph, 25. Oktober 2001.
6) Vivian Lipman, *The Jews of Medieval Norwich*, Jewish Historical Society of England, 1967.
7) Gavin I. Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley 1990, 216.
8) Langmuir (Anm. 7), 210.

Ereignis des Todes Williams im Jahr 1144 völlig unabhängig war. Nachdem dann das massenpsychologische Grundmuster feststand (in der Passionszeit kommt ein Kind zu Tode, die in der jeweiligen Stadt wohnenden Juden werden des Ritualmords beschuldigt, Prediger und Masse der Gläubigen richten ihren Haß gegen das Judenviertel, das Massaker an den Juden wird vollzogen), konnten nach Norwich die Ritualmordvorwürfe gleichsam reflexartig ausgelöst werden. Damit war der kirchlichen Öffentlichkeit eines der Instrumente, die seit dem Mittelalter Pogrome provozierten, zur Verfügung gestellt und konnte mühelos die Grenzen zwischen den europäischen Staaten überwinden.

Isaac von Norwich als dreiköpfiger Antichrist. Karikatur aus dem 13. Jh.
Public Record Office, Kew, Richmond, England.

Nachdem der Vorwurf des Ritualmords – in der Zeit eines neuen Sheriffs und eines neuen Bischofs durch die Benediktiner offensiv unter das fromme Volk gebracht – den Konflikt zwischen Christen und Juden immer mehr verschärft hatte, wurden einige Juden durch Gewalttäter erschlagen, während andere fliehen konnten. Auch das gehörte zum historischen antisemitischen Grundmuster: Jüdische Gemeinden werden von Christen überfallen, ihre Mitglieder mißhandelt und getötet, während der Rest der Gemeinde flieht und bei beruhigter Situation wieder in ihre Stadt zurückkehrt.

Die Ritualmordvorwürfe häuften sich in England: 1168 in Gloucester, 1181 in Bury St. Edmunds und Bristol, 1192 und 1232 in Winchester, 1235 erneut in Norwich, 1244 in London, 1255 in Lincoln. Wie schon 1149 in Norwich, hatten die christlichen Akteure, die mit sadistischer Konsequenz zu den

Massakern an den Judengemeinden drängten, an der Person der Toten und an einer juristisch einwandfreien Klärung der Vorfälle kein Interesse. „Es kam nur auf die ‚von Gott bestätigte Offenbarung' an, wer die Mörder waren und was sie begangen hatten. Williams Tod stellte den ersten Fall in einer langen Reihe von ähnlichen Beschuldigungen zwischen dem 12. und 20. Jahrhundert, wonach Juden rituelle Morde begingen."[9]

Bis zur Reformationszeit wurde der Tod des William of Norwich immer wieder in Kirchen dargestellt.[10] Heute noch finden sich Darstellungen dieses „Ritualmords" in einigen Kirchen Norfolks. In Worstead (St. Mary) und in Loddon (Holy Trinity) befinden sie sich jeweils am Lettner (rood screen). In Pockthorpe wird in der Kirche St. Mary Magdalene ein Tafelbild aufbewahrt, das zuvor in der Kirche St. James hing. Auch in Eye (Suffolk) ist in der Kirche St. Peter and St. Paul eine Darstellung des Ritualmordes von Norwich erhalten.

Ein etwas anderes Element des künstlerischen Antisemitismus, das nichts mit William zu tun hat, taucht im Kreuzgang der Kathedrale von Norwich auf. In drei Deckenschlußsteinen (bosses) ist die apologetische Legende des Christen von Konstantinopel (The Christian of Constantinople) dargestellt (bosses CWI7, CWJ7 und CWK7), der sich gegenüber einem betrügerischen jüdischen Geldverleiher als honoriger, die Schulden pünktlich zurückzahlender Schuldner erweist.[11]

Der Schauplatz Konstantinopel rückt die drei Schlußsteine des Kreuzgangs in Norwich in die Nähe der Geschichte der Priorin in Chaucers *Canterbury Tales*. In dieser Geschichte wird auch ein asiatischer Handlungsort vorausgesetzt und ebenfalls von einem Ritualmord an einem christlichen Jungen berichtet:

> *„Ther was in Asye, in a greet citee,*
> *amonges Cristene folk, a Jewerye,*
> *sustened by a lord of that contree*
> *for foule usure and lucre of vileynye,*
> *hateful to Crist and to his compaignye [...]"*[12]

9) Langmuir (Anm. 7), 210.

10) Vgl. Robert Ian Moore, *The Formation of a Persecuting Society:* Power and Deviance in Western Europe, 950-1250, Oxford 1987, 36.

11) Vgl. Martial Rose/Julia Hedgecoe, *Stories in Stone*. The Medieval Roof Carvings of Norwich Cathedral, London 1997, 29 f.

12) „In Asien, in einer großen Stadt, war unter lauter Christen ein Judenviertel, unterstützt von einem Herrn jenes Landes wegen ihres bösen Wuchers und betrügerischen Reichtums – ein Greuel für Christus und seine Gemeinde" (H. Vogt).

Geoffrey Chaucer war ca. 1340 geboren und starb im Jahr 1400. Er wird also in seinem ganzen Leben keinen Juden gekannt haben, da 1290 alle Juden aus England vertrieben worden waren. So scheinen kollektive antisemitische Erinnerungen aus dem England des 12. und 13. Jh. in die Erzählung von Chaucers Priorin eingeflossen zu sein. Chaucer ist somit ein frühes Beispiel dafür, daß es überhaupt keiner konkreten Juden bedurfte, um antisemitische Erinnerungen literarisch weiterzugeben.

Das Massaker von York (16. März 1190)

Im Jahr 1187 wurde Europa von der Nachricht erschreckt, daß das Königreich Jerusalem von Sultan Saladin erobert worden sei. Die Erfolge des Ersten (1096-1099) und Zweiten Kreuzzugs (1147-1149) waren dadurch zunichte gemacht worden. Ein neuer Kreuzzug wurde von Friedrich Barbarossa, Philipp August und Henry II. von England vorbereitet. Henry II. starb am 6. Juli 1189. Schon während der Krönungszeremonie seines Sohnes Richard I. Löwenherz (1189-1199) in Westminster Abbey am 3. September 1189 brach ein Pogrom aus, das länger als einen Tag dauerte. Dabei wurde auch der Rabbiner Jakob von Orleans, ein gelehrter Talmudforscher, der zur Krönung gekommen war, getötet.[13]

Am 16. März 1190, am Vorabend des Schabbat ha-Gadol (Schabbat vor Pesach), wurde an den Juden in York ein Massaker begangen, auf das die jüdische Gemeinde mit einem in England bisher unbekannten Massenselbstmord (Kiddusch ha-Schem) reagierte. Die Juden hatten sich bei Ausbruch der Kämpfe in den Clifford's Tower (die königliche Burg) geflüchtet und um den Schutz der dort stationierten Bewaffneten gebeten. So wie die Juden im römischen Reich „des Kaisers Kammerknechte" waren und jeweils unter dem besonderen Schutz der Herrscher lebten, die vor allem an den Steuerzahlungen der Juden interessiert waren, galten auch in England die Juden als „The King's Jews". Der leitende Offizier, der die Juden hätte schützen müssen, konspirierte aber mit den aus der Yorker Bevölkerung stammenden Angreifern gegen die sich in der Burg aufhaltenden jüdischen Flüchtlinge.

Die beiden Ereignisse ergänzten sich im Kontext des mit dem Dritten Kreuzzug anschwellenden englischen Antisemitismus. Während sich Kö-

13) Vgl. Simon Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, Band IV: Das frühere Mittelalter, Berlin 1926, 306 f.

nig Richard I. in Frankreich auf seinen Kreuzzug vorbereitete, lebte in York der Mob seinen eigenen lokalen Kreuzzug im Pogrom gegen die jüdischen Mitbürger aus. Die Ereignisse des 16. und 17. März 1190 sind das größte Massaker an den Juden im mittelalterlichen England.[14]

Für die jüdischen Zeitgenossen war das Massaker am Clifford's Tower in York so aufwühlend, daß es als einziges Ereignis im englischen Judentum in drei Elegien verarbeitet wurde. Rabbi Menahem ben Jakob von Worms (gest. 1203) verfaßte die Kina (Trauergesang) „Über die Märtyrer der Seeinseln im Jahr 4950 (A. D. 1190)", in der er klagend ausrief: „*Schwert, warum wendest du dich in alle Richtungen, vernichtest alle, die du erreichen kannst?*"[15]

Das England zur Zeit des Dritten Kreuzzugs war ein Land der antisemitischen Vernichtungsereignisse geworden. Bereits in der ersten Februarwoche 1190 hatten sich antisemitische Zusammenstöße in King's Lynn und Norwich ereignet. Massaker geschahen in Stamford (7. März), Bury St. Edmunds (18. März) und Lincoln, in Colchester, Thetford und Ospringe (Kent). Die Angriffe auf die jüdischen Gemeinden waren so selbstverständlich geworden, daß Richard von Devizes, der antisemitische Chronist Richards I., zynisch schreiben konnte, allein die Bürger von Winchester „hätten ihre Würmer am Leben gelassen".[16]

Es bedurfte eigentlich nur der Passionszeit, um in englischen Städten immer wieder Pogrome gegen die jüdischen Gemeinden auszulösen. „Die Predigten waren oft auf bösartige Weise antisemitisch, besonders in der Passionszeit, wenn die Predigten auf den Karfreitag blickten, sich mit dem Leiden Christi beschäftigten und alle Schuld den Juden auferlegten. Das machte den Frühling regelmäßig zu der Zeit, in der mit hoher Wahrscheinlichkeit antijüdische Unruhen ausbrachen."[17] Und es bedurfte nur der ideologischen Aufstachelung der Massen zu Beginn, während und nach einem Kreuzzug, um die Juden an jedem Ort zu einer Minderheit zu degradieren, die auf der Grundlage des etablierten Antisemitismus permanent von physischer Vernichtung bedroht war. In dem Massaker von Clifford's Tower war bereits die spätere Vertreibung aller Juden aus England angedeutet, die dann am 18. Juli 1290 von Edward I. (1272-1307) verfügt wurde.

14) Vgl. R. B. Dobson, *The Jews of Medieval York and the Massacre of March 1190*, Borthwick Paper, 45, University of York, 1974, Nachdruck 2002, 17-25.
15) Dobson (Anm. 14), 21.
16) Dobson (Anm. 14), 25.
17) York Minster, Education Department (Hg.), *The Jews in Medieval York*, 1998, 9.

Das Kapitelhaus der Kathedrale von Worcester

In einem Joch des *Chapter House* von Worcester Cathedral wurde das Thema der Beziehung von Juden/Heiden und Christen thematisiert. Unter der Überschrift „De Iudea et Gentilitate" war im zehnten Abschnitt (Teilabbildung A in Bay 10) der Text benutzt: „Hinc se Iudea Christo ligat hinc Idumea, ut fiat domino grex unus de grege bino" (*Hier bindet sich Judäa an Christus, auf gleiche Weise Idumäa, damit für den Herrn aus zwei Herden eine einzige entstehe*). Handelt es sich hier in einer normannischen Kathedrale um den unzeitgemäßen Hinweis auf einen Dialog zwischen Christen und Juden?[18]

Das Kapitelhaus der Kathedrale von Worcester ist ein kunstgeschichtlicher Sonderfall. Weil der normannische Bilderzyklus schon lange zerstört ist, kann er nur aus anderen Quellen rekonstruiert werden. Hilfreich ist dafür vor allem die Zusammenstellung von Versen und Bildtiteln auf einem Leerblatt, das einem Psalmenkommentar des Hieronymus angeheftet ist und um das Jahr 1200 geschrieben wurde. Da dieses Hieronymus-Manuskript vermutlich immer der Bibliothek von Worcester Cathedral gehörte, wird angenommen, daß seine Verse und Bildtitel jene Texte sind, die am Ende des 12. Jahrhunderts bei der Ausmalung des Kapitelhauses verwandt worden waren.[19]

Der aus dieser Manuskriptseite erschlossene Bilderzyklus umfaßte zehn neutestamentliche Themen, die von jeweils drei alttestamentlichen typologischen Bezugsgeschichten begleitet waren. Das harmonische Gefüge von Bildern und Texten „zeigt eine ikonographische Geschlossenheit, die im romanischen England, möglicherweise in ganz Europa, ohne Parallele"[20] ist. Wegen der architektonischen Nähe zu den Kathedralen von Durham und Norwich sowie zu dem St. Anselm Choir in der Kathedrale von Canterbury (ab 1096) wird die Entstehungszeit des Kapitelhauses von Worcester Cathedral in das erste Viertel des 12. Jahrhunderts gelegt.[21]

Es darf ausgeschlossen werden, daß im ersten Viertel des 12. Jahrhunderts – also am Anfang der Kreuzzugsperiode – ein meditativ-theologischer Dialog mit dem Grundton der Versöhnung und Vereinigung zwischen Christen

18) Vgl. T. A. Heslop, *Worcester Cathedral Chapter House and the Harmony of the Testaments*, in: Paul Binski/William Noel (Hg.), *Ancient Treasures*. Studies in Medieval Art for George Henderson, Stroud 2001, 306 f.

19) Worcester Cathedral Library, Ms. F. 81, fol. 234 r und v.

20) Heslop (Anm. 18), 280.

21) Heslop (Anm. 18), 296.

und Juden geführt werden konnte. Mit Recht deutet Heslop die irenisch-versöhnlichen Allegorien des Bilderzyklus von Worcester als Teil des Versuchs, die ältere angelsächsische und die neue normannische Kultur Englands einander anzunähern. Die Kontinuität von Altem Gesetz und Neuem Gesetz wird betont, indem mit Allegorien auf den Übergang vom Judentum zur christlichen Erlösung verwiesen wird. Dabei ging es den Künstlern von Worcester zwei Generationen nach der normannischen Invasion um den gesellschaftlich-kulturellen Ausgleich zwischen Angelsachsen und Normannen, nicht aber um eine Versöhnung zwischen Synagoge und Ecclesia. Der Konflikt zwischen Kirche und Judentum wurde im normannisch gewordenen England auf brutalere Weise ausgetragen.

Der feine antisemitische Unterschied

Die Weihnachtsdarstellung des in England entstandenen *Huth Psalter* (13. Jahrhundert) weist eine auffällige Besonderheit auf. Diese Weihnachtsdarstellung zeigt nämlich *zwei* Esel in jeweils besonderer ikonographischer Zuordnung.[22] Im linken Bildteil erscheint der eine Esel – zusammen mit einem Ochsen – unterhalb des Kopfes der liegenden Maria in einem Bogen. Der zweite Esel – in einem eigenen Bogen stehend – ist dagegen im rechten Bildteil der Figur des Josef zugeordnet, der einen Judenhut trägt. Beide Tiere betrachten das in der Krippe liegende Kind.

Bis zum 12. Jahrhundert hatten die Tierfiguren Ochse und Esel verschiedene Bedeutungen. Zunächst war der Ochse als reines Tier, der Esel dagegen als unreines Tier verstanden worden. In einer späteren Maltradition repräsentierte der Ochse die Juden, der Esel dagegen die Heiden. Ende des 12. Jahrhunderts vollzog sich jedoch ein bedeutsamer Wandel. Der Ochse versinnbildlichte nun die Christen, der Esel dagegen die ungläubigen Juden. In dieser Zeit des Übergangs ist der Huth Psalter entstanden.[23]

Als Folge dieser veränderten Bewertung des Judentums – oder auch wegen seiner persönlichen Ambivalenz – hat der Künstler im Huth Psalter gleich zwei ikonographische Konzepte ausgeführt. Er malte die traditionelle Geburtsszene mit einem Josef, der sich auf einen Stock stützt, Maria gegenüber

22) Huth Psalter, British Library London, Add. Ms. 38816, fol. 9 v.

23) Ruth Mellinkoff, *One is good, two are better:* The Twice-Appearing Ass in a Thirteenth-Century English Nativity, in: Paul Binski/William Noel (Anm. 18), 325.

sitzt und von Ochs und Esel begleitet ist, die das Kind verehren. Der Wunsch des Künstlers, Josef in einem antisemitischen Bezug zu zeigen, zeigt sich daran, daß Josef anstelle des Heiligenscheins den mittelalterlichen Judenhut trägt. Josef sollte als Vertreter des Alten Bundes auftreten. Um auch kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, hat der Künstler den zweiten Esel unterhalb der Figur des Josef angeordnet.

The Huth Psalter: Nativity (England, 13. Jh.).

British Library, Add. Ms. 38816, fol. 9 v.

Auf diese Weise war eindrücklich gezeigt, daß Josef und Esel sowohl physisch wie auch symbolisch verbunden sind. „So blieb der Künstler einmal der alten Tradition treu und malte eine alltägliche Geburtsszene (nativity). Dann fügte er jedoch den zweiten Esel hinzu, verknüpfte ihn gedanklich mit Josef und zeigte so, daß beide das Alte Gesetz (Old Law) in einem negativen Sinn verkörpern. Es sollte ausgedrückt werden, daß das Alte Gesetz vom Neuen Gesetz ersetzt worden war."[24]

Little Hugh of Lincoln (1255)

Die Besessenheit, überall in England jüdische Ritualmorde entdecken zu müssen, kam 1255 in Lincoln zu ihrem Höhepunkt. Ein Junge namens Hugh war in einem Brunnen tot aufgefunden worden. Da dieser Brunnen nicht in der Nähe von jüdischen Häusern gelegen war, hätte eine Schuld der

24) Mellinkoff (Anm. 23), 325 und 331.

Lincolner Juden ausgeschlossen werden müssen. Die *Burton-Annalen*, eine zuverlässige Quelle, lassen keinen Schluß auf die Schuld der Juden zu, während die *Chronica majora* des Matthew Paris, des bekanntesten Chronisten des 13. Jh., die Version verbreitete, welche die Juden von Lincoln zu Ritualmördern an dem kleinen Hugh machte.[25]

Das Besondere an dem Ritualmordvorwurf von Lincoln war, daß König Heinrich III. (1216-1272) sich in den Fall verwickeln ließ. Der König war am 4. Oktober 1255 in Lincoln eingetroffen und ließ unter dem Einfluß seines Beraters Sir John of Lexington die Juden aus Lincoln nach London verbringen. Neunzehn Personen wurden dort hingerichtet. Erst Richard von Cornwall, der Bruder des Königs, erreichte nach ein paar Monaten, daß neunzig weitere Gefangene aus der Haft entlassen wurden.[26] Der nüchterne Sarkasmus in der Formulierung Langmuirs kann die Erschütterung des Lesers über die im Jahr 1255 vollzogenen Unrechtsurteile nicht mildern: „Denn wenn – wie es durchaus wahrscheinlich war – Hugh durch einen Unfall in den Brunnen fiel, dann war der einzige Mord in der Affäre von Lincoln der Justizmord an neunzehn Juden, den John of Lexington begangen hatte."[27]

Chaucer, von dem kein kritischer Umgang mit seinen Quellen erwartet werden darf, fügte seiner Erzählung der Priorin eine Anrufung des „Little Hugh of Lincoln" an:

> *„O yonge Hugh of Lyncoln, slayn also / with cursed Jewes, as it is notable, / for it is but a litel while ago, / preye eek for us [...]"*[28]

Der Jude aus Mainz, der kurz vor dem Ersten Kreuzzug mit Abt Gilbert Crispin einen Dialog über die Religion der Juden und Christen geführt hatte, stellte seinem Gesprächspartner folgende Frage: „Wenn das mosaische Gesetz beachtet werden muß, warum behandelt ihr dann die Menschen, die es beachten, wie Hunde, indem ihr sie vertreibt und überall mit Stöcken verfolgt?"[29]

Diese Frage wurde in dem England, das die normannischen Kathedralen erbaute, nicht beantwortet. Am 18. Juli 1290 verfügte Edward I. die Ausweisung der englischen Juden. Die Folge war, daß mehr als 16 000 Juden aus England nach Frankreich und Deutschland auswanderten.

25) Langmuir (Anm. 7), 243.
26) Robert Ian Moore, *The Formation of a Persecuting Society*. Power and Deviance in Western Europe, 950-1250, Oxford 1987, 37.
27) Langmuir (Anm. 7), 262.
28) „O junger Hugh von Lincoln, auch erschlagen von verfluchten Juden, wie bekannt ist, denn es ist erst eine kurze Weile her, bitte für uns [...] (H. V.).
29) Moore (Anm. 26), 33.

Christen und Juden

Erklärung der Synode der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche vom 22. September 2001

Theologische Erklärung

Mit dieser Erklärung zur Erneuerung des Verhältnisses des Christentums zum Judentum stellen wir uns in den wachsenden Konsens evangelischer Christinnen und Christen in Deutschland und in vielen anderen Ländern hinein. Dieser Konsens wurde bereits in zahlreichen Beschlüssen von Synoden und in drei Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) dokumentiert. Der Prozeß der Klärung historischer, theologischer und geistlicher Fragen muß gleichwohl fortgeführt werden.
Heute erklären wir, die Synode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (NEK), welche Einsichten uns bewegen und leiten:

eins: Wir erkennen, wir haben geirrt.
Im Laufe der Jahrhunderte wurde unter uns Christen und in unseren Kirchen vielfältig Falsches und Entwertendes über Juden und jüdischen Glauben geredet und wird es noch immer.
Es wurde und wird geleugnet, daß Jesus ein gläubiger Jude war.
Die Juden wurden und werden des Gottesmords bezichtigt.
Es wurde und wird fälschlich gelehrt, Gott habe Israel als sein Volk verworfen.

Als evangelische Christinnen und Christen erkennen wir:
Der Antijudaismus ist weder bei uns noch weltweit gebannt, und wir haben daran ursächlich teil.
Einsichtiger geworden, sagen wir: die Zeit ist reif, unser Verhältnis zum Judentum zu erneuern. Wir wollen unser Denken und Handeln daran orientieren, daß wir von den Anfängen der christlichen Verkündigung her mit ihm verbunden sind. Wir wollen über unseren Glauben sprechen, ohne Juden zu schmähen.

zwei: Wir bekennen: Durch antijüdische Auslegungen der Bibel und durch eine entsprechende Verkündigung und Lehre ist die Kirche mitverantwortlich und mitschuldig an der Jahrhunderte langen Geschichte der Feindselig-

keit gegen Juden im Abendland, ihrer Entrechtung und Verfolgung, die in der fast vollständigen Vernichtung des europäischen Judentums, der Schoa, gipfelte.
Wir, Christinnen und Christen im 21. Jahrhundert, tragen Verantwortung für die zukunftsoffene Aufarbeitung dieser Schuld. Deshalb müssen wir Buße tun. Wir wollen umkehren und einen neuen Weg suchen. Wir wollen überkommene Denkmuster, welche das Judentum verzerren, überwinden und falsche Auslegungen biblischer Texte revidieren. Christliche Verkündigung und Lehre dürfen nicht dem Antisemitismus Vorschub leisten. Wir wollen alles tun, um in unseren Gemeinden eine Haltung der Solidarität mit Jüdinnen und Juden zu stärken.

drei: Wir danken den jüdischen Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern, die trotz der Schoa zur Begegnung mit uns bereit waren und sind. Wir anerkennen die Geduld, mit der sie unsere Vorurteile korrigieren, und schätzen die Bereicherung unseres Glaubens durch das gemeinsame Lernen aus der Schrift und das Erleben lebendiger jüdischer Tradition.

vier: Wir bekräftigen unsere Einsichten, die wir in der Begegnung mit Jüdinnen und Juden und beim Überprüfen unserer theologischen Rede gewonnen haben:

1. Wir bezeugen den Einen Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde, den Gott Israels, den wir Christen als den Vater Jesu Christi bekennen.
2. Dieser Gott, glauben wir, bleibt dem Bund mit seinem Volk für alle Zeiten treu.
3. Das Alte Testament ist durch das Neue nicht abgetan. Es ist als Teil des biblischen Kanons Grund und Quelle unseres Glaubens.
4. Gebete, Gottesdienst und Feste der Christenheit wurzeln mehr, als allgemein bekannt ist, in jüdischer Tradition und haben umgekehrt auf sie eingewirkt.
5. Jesus von Nazareth war Jude und hat bei aller Auseinandersetzung um die Wahrheit als frommer Jude gelebt. Er hat auf dem Boden jüdischer Tradition gewirkt und ihr in Teilen gleichzeitig heftig widersprochen. Ohne diesen Hintergrund von Anknüpfung und Widerspruch sind die Botschaft Jesu und der christliche Glaube nicht zu verstehen.
6. Christen leben wie Juden aus der Gnade des Einen Gottes.
7. Christen und Juden haben die Aufgabe, mit Gerechtigkeit und Liebe unter allen Völkern in der ganzen Schöpfung zu leben und zu wirken.

8. Beide, Christen und Juden, gehen auf das Ziel der Geschichte zu, wenn Gott alles in allem sein wird. Dann erhoffen wir letzte Einsicht in den Weg Gottes mit Seinem erwählten Volk Israel und mit uns Christen.

fünf: Wir widersprechen allen Versuchen, die darauf zielen, Juden von ihrer Religion abzubringen.
Wir unterstützen die Begegnung von Christen und Juden im Hören auf ihr jeweiliges Glaubenszeugnis im Respekt vor dem Anderssein des anderen.

sechs: Wir lernen, die Verschiedenheit der beiden religiösen Traditionen ebenso zu achten wie wir uns über die wiederentdeckte Nähe freuen. Wir verstehen, daß zentrale Begriffe wie *Erwählung*, *Gesetz/Thora*, *Rechtfertigung* oder *Messias* in beiden Traditionen unterschiedliche Bedeutung haben.
Für eine gerechte Beziehung zwischen Christen und Juden ist es in gleicher Weise notwendig, Fremdes auszuhalten wie Gemeinsames zu entdecken.

sieben: Wir folgern: Die in der Begegnung mit dem Judentum gewonnene Erneuerung unseres Glaubens und unserer Theologie bleibt eine zentrale Aufgabe für die Kirche. Diese Einsicht ist im kirchlichen Leben umzusetzen.

1. Die Synode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche beabsichtigt, eine Ergänzung in der Präambel ihrer Verfassung vorzunehmen: *„Die Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche bezeugt die Treue Gottes, der an dem Bund mit seinem Volk Israel festhält. Sie ist im Hören auf Gottes Weisung und in der Hoffnung auf die Vollendung der Gottesherrschaft mit dem Volk Israel verbunden.“*
2. Wir bitten unsere Gemeinden, Dienste und Werke, die Beziehung zu der jüdischen Gemeinde in Hamburg und Schleswig-Holstein sorgsam zu pflegen und in nachbarlichem Einvernehmen mit der jüdischen Gemeinschaft zu entwickeln.
3. Wir bitten alle in Gemeinde, Unterricht und Verkündigung Tätigen dafür zu sorgen, daß kirchliche Texte nicht dem Antijudaismus das Wort reden oder ihn begünstigen.
4. Wir bitten die Theologischen Fakultäten und die kirchlichen Ausbildungsstätten sowie die Kirchenleitung der NEK, dafür Sorge zu tragen, daß Judentumskunde und Fragen des christlich-jüdischen Dialogs in hinreichendem Maße in der theologischen Ausbildung und Prüfung Berück-

sichtigung finden. Ebenso fordern wir, weiterhin ausreichend Mittel für entsprechende Stipendien und Praktika auch in Israel bereitzustellen.
5. Wir bitten die EKD und die VELKD, die fruchtbare theologische Studienarbeit der vergangenen Jahrzehnte fortzusetzen.
6. Wir regen an, in allen Gemeinden und Gruppen sowie in den Institutionen der NEK, die der Bildung und Fortbildung dienen, Themen der Judentumskunde und des christlich-jüdischen Dialogs intensiv zu studieren und dies als eine ständige Aufgabe zu betrachten.
7. Um dies zu fördern, bedarf es einer/s hauptamtlich Beauftragten für den christlich-jüdischen Dialog.

Dankbar für die Vertiefung unseres Glaubens preisen wir Gott mit Worten des 36. Psalms:
Herr, Deine Güte reicht, soweit der Himmel ist, und Deine Wahrheit, soweit die Wolken gehen.

Diese Erklärung ist ein Ergebnis des intensiven jüdisch-christlichen Dialogs in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und Teil des neueren Reflexionsprozesses auch innerhalb der weltweiten christlichen Ökumene. Die Synode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche ist sich bewußt, daß diese Erklärung in einer Situation verabschiedet wird, in der Gewalt im Mittleren Osten eskaliert und der Terrorismus erschütternde Ausmaße angenommen hat. Die Synode ruft zum Gebet auf für alle von Krieg und Terrorismus unmittelbar Betroffenen ebenso wie für eine gerechte Lösung im israelisch-palästinensischen Konflikt.
Die Erklärung bezieht sich insbesondere auf das biblisch begründete Verhältnis zwischen Christen und Juden. Sie ist mit der Hoffnung verbunden, daß sie die Achtung vor dem Glauben und der Würde aller Menschen fördert und zu einem friedlichen Miteinander aller Völker beiträgt.
Der Synodenbeschluß zur Verfassungsänderung ist im Februar 2002 getroffen worden.

Kontaktadresse: Nordelbischer Arbeitskreis Juden und Christen, c/o Pastorin Ingrid Homann, Wulfsdorfer Heide 14, 23562 Lübeck.
Herausgegeben im Auftrag der Kirchenleitung der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche, Vorsitzende der Kirchenleitung Bischöfin Maria Jepsen, vom Amt für Öffentlichkeitsdienst der NEK, Feldbrunnenstr. 29, 20148 Hamburg, Tel.: 040/413 22 40.

Das besondere Buch

Reimund Bieringer/Didier Pollefeyt/Frederique Vandecasteele-Vanneuville (Hg.), **Anti-Judaism and the Fourth Gospel.** Papers of the Leuven Colloquium 2000. Jewish and Christian Heritage Series 1. Royal Van Gorcum, Assen 2001. 612 Seiten.

Dieser von Umfang und Inhalt gewichtige Sammelband zur Frage eines Antijudaismus im Johannesevangelium (JohEv) geht auf ein vierjähriges Forschungsprojekt an der Katholischen Fakultät der Universität Leuven zurück und gibt die überarbeiteten Vorträge eines international hochkarätig besetzten Kolloquiums wieder. Angesichts des jüdisch-christlichen Dialogs auf dem Hintergrund der Schoa, der Fragen nach neutestamentlichen Wurzeln eines christlichen Antijudaismus und der komplexen forschungsgeschichtlichen Landschaft zum möglichen Antijudaismus im JohEv ist die methodische, hermeneutische und theologische Herausforderung, der sich dieser Sammelband stellt, wahrlich nicht gering. Die 25 Einzelbeiträge, die hier nicht je für sich vorgestellt und diskutiert werden können, werden von einem konzentrierten und gut durchdachten Präludium der drei Herausgeber eingeleitet, in dem diese die Forschungslandschaft strukturieren und systematisieren, die unterschiedlichen Positionen der Beitragenden vorstellen und durchaus auch einer eigenen kritischen Bewertung unterziehen – im Blick auf die von ihnen vorgetragene Antwort auf die Frage nach einem johanneischen Antijudaismus.
Die in der Johannesforschung vertretenen, teils weit auseinanderliegenden Positionen werden unter fünf Leitfragen eingeordnet:
(1) Ist das JohEv antijüdisch? Diese Frage läßt sich differenzieren im Blick auf die *Interpretationen* des JohEv, den *Text* selbst und den *Autor* des Textes. Die Interpretations- und Wirkungsgeschichte des JohEv zeige, daß nicht nur einzelne Ausleger, sondern ganze Auslegungsgemeinschaften das JohEv faktisch antijüdisch ausgelegt haben – ein Phänomen, das nach Ansicht der Herausgeber seine Ursache nicht nur in der nachjoh Auslegungsgeschichte haben kann. Die Argumentation, nach der zwar der Text selbst antijüdische Urteile beinhalte, der Evangelist selbst als Autor des Textes vom Antijudaismus freizusprechen sei, wird als apologetische Ausweich-

strategie abgelehnt. Auch die Versuche, den Autor und seine verwendeten Argumente und Denkmuster als innerjüdische Kontroverse (James D. G. Dunn, Urban C. von Wahlde) oder als durch eine besondere zeitgeschichtliche Situation – z. B. den angenommenen Synagogenausschluß – bedingt (Martin C. de Boer) zu deuten, werden als nicht ausreichend zur Erklärung der polemischen und pauschalen Aussagen besonders in Joh 8,31-59 zurückgewiesen. Schließlich sei es keineswegs evident, daß die Trennung zwischen Judentum und Christentum bei der Abfassung des JohEv schon vollzogen gewesen sei (Adele Reinhartz). Demgegenüber rechnen die Herausgeber mit Jean Zumstein, R. Alan Culpepper u. a. damit, daß das JohEv und sein Autor von antijüdischen Aussagen nicht freigesprochen werden können.

(2) Wer sind „die Juden" im JohEv? Wie kommt es dazu, daß das JohEv einerseits das am meisten jüdische der vier kanonischen Evangelien ist und fast alle handelnden Personen Juden sind, andererseits jedoch „die Juden" undifferenziert als Gegner Jesu qualifiziert werden? Lösungsversuche auf diese Frage gehen dahin, „die Juden" als innerchristliche Gegner (Henk J. de Jonge), als jüdische Autoritäten in Jerusalem (vgl. U. C. von Wahlde), als jüdische Nachbarschaft der joh Gemeinden (Stephen Motyer) oder als Juden im Sinne von Einwohnern Judäas zu verstehen. Gegen diese Positionen verweisen die Herausgeber auf die Ununterscheidbarkeit zwischen „Juden" zur Zeit Jesu und „Juden" zur Zeit des Evangelisten. Auch die verbreitete Deutung „der Juden" als „Repräsentanten des Unglaubens" (u. a. Rudolf Bultmann, Jean Zumstein) verkleinert nach Ansicht der Herausgeber das antijüdische Potential dieser pauschalen Wendung gerade nicht.

(3) Wie ist die dem JohEv vorausliegende und in ihm reflektierte Auseinandersetzung zwischen der joh Gemeinde und „den Juden" zu verstehen? Will man den geschichtlichen Konflikt nicht gänzlich bestreiten und ihn rein literarisch deuten, bleiben die Möglichkeiten, ihn als *innerchristlichen* (H. J. de Jonge), *innerjüdischen* (u. a. J. D. G. Dunn, M. de Boer, Bertold Klappert) oder doch als *jüdisch-christlichen* Konflikt (neben den Herausgebern u. a. J. Zumstein, Maarten J. J. Menken, R. A. Culpepper, A. Reinhartz, Peter J. Tomson) zu interpretieren. Inhaltlicher Dissenspunkt ist die joh Christologie (vgl. Joh 5,18: 10,33; 19,7), deren Anspruch und Reichweite eigens zu bestimmen ist.

(4) Tritt die joh Christologie und mit ihr der christliche Glaube an die Stelle des jüdischen Glaubens im Sinne einer Ablösung und Ersetzung (Substitutionsmodell)? Neben der Annahme, die joh Christologie beanspruche das

Erbe der Verheißungen Israels in dem Sinne anzutreten, daß für nichtchristusgläubige Juden kein Heil mehr vorgesehen ist (so tendenziell R. A. Culpepper, der in dem christlichen Exklusivismus ein Echo des jüdischen Exklusivismus sieht), rechnen manche Autoren damit, daß die joh Christologie auf die „Wiederherstellung Israels" (Gilbert van Belle, B. Klappert, S. Motyer) oder auf die „Erfüllung" der Heilsgeschichte Israels, genauerhin als „summit" und „accomplishment" (nicht als „fulfilment") ziele (J. Zumstein). Gegen letztere Deutung wenden die Herausgeber ein, daß „fulfilment" und „replacement" sich mindestens in geschichtlicher Perspektive als allzu nahe Geschwister erwiesen hätten (31).

(5) Welche hermeneutischen Einsichten können heute für die Lektüre des JohEv geltend gemacht werden? Im Anschluß an Roger Burggraeve votieren die Herausgeber dafür (33-44), die zentrale Hauptbotschaft des JohEv auch gegen einige innere Widersprüche durchzusetzen (15). Als hermeneutischen Zugangsweg plädieren sie für ein theologisches Offenbarungsverständnis, das weder quellenkritisch frühere Textstadien gegenüber späteren Ergänzungen ausspielt, noch Verse, die positiv von jüdischem Glauben und jüdischer Identität sprechen (vgl. Joh 4,22), mit antijüdischen Versen (Joh 8,44) abzugleichen sucht. Vielmehr sei nicht jeder Vers mit der gleichen Offenbarungsautorität ausgestattet, so daß es durchaus möglich und nötig sei, in Form von Sachkritik Johannes gegen Johannes auszulegen, weil sich die menschlich-irdische, sündige Verfassung des Evangelisten auch in seinem Text niederschlagen kann. Auch wenn das JohEv nach Ansicht der Herausgeber vom Vorwurf des Antijudaismus in Teilen seines Textes nicht freigesprochen werden kann, so entwerfe die Gesamtbotschaft doch eine normative „alternative world of all-inclusive love and life which transcends anti-Judaism" (44). Eben diese Botschaft gelte es als verbindliches Offenbarungszeugnis wahrzunehmen und zu verkünden.

Dieser enzyklopädische Sammelband dokumentiert einen Meilenstein der Forschung, indem er antijüdische Aussagen bzw. Potentiale im JohEv oder in seiner Auslegungsgeschichte reflektiert, indem er das gesamte Spektrum der neueren Forschung vor Augen führt und zudem Lese- und Argumentationsstrategien innerhalb der Forschungsdiskussion aufdeckt und kritisch beurteilt. Den Herausgebern sei für diese umfassende Dokumentation gedankt, die die Diskussion freilich nicht abschließt, sondern auch neu anregt.

Klaus Scholtissek, Jerusalem

Bücherschau

Neil Belton, **Die Ohrenzeugin**. Helen Bamber. Ein Leben gegen die Gewalt. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2000. 464 Seiten.

Helen Bamber erlebte den Zweiten Weltkrieg in London in einer ziemlich verworrenen Familiensituation. Als Jüdin erschütterten sie besonders die Greueltaten gegen die Juden. Daher meldet sie sich nach Kriegsende freiwillig zur *„Jewish Relief Unit"*, die jüdischen Opfern der Konzentrationslager helfen wollte. Im KZ Bergen-Belsen erfährt sie hautnah, wie Gewalt und Folter Menschen körperlich, psychisch und sozial vernichten können. *„Mir ging erst nach langer Zeit auf, daß man wirklich nichts weiter tun konnte, als ihnen beizustehen, zuzuhören und das Ganze aufzunehmen, als wäre es ein Stück von mir selbst."* Seit ihren Erfahrungen in Bergen-Belsen widmet Helen Bamber ihr Leben den Folteropfern und kämpft gegen Regierungen, die Folter zulassen. Dem Autor geht es aber keineswegs um ein „Heldenepos". Bamber spielt auf weiten Strecken des Buches überhaupt keine Rolle. Er hat vielmehr das Leben der heute über 70jährigen zum Anlaß genommen, eine Geschichte der Folter des 20. Jahrhunderts zu schreiben. Der Titel des Buches ist daher irreführend. Dagegen kommen Folteropfer aus aller Welt zu Wort. Die politischen, medizinischen und psychologischen Seiten der Folter werden dargelegt. Die Arbeit von *Amnesty International*, der sich Helen Bamber jahrzehntelang widmete, wird ebenso beschrieben wie das Engagement der *Foundation for the Care of Victims of Torture*, einer Hilfsorganisation, die Bamber gründete und noch heute in London leitet. Dem Leser wird dabei bewußt, welche Farce Politik oft spielt. Staaten, die bereitwillig die UNO-Deklaration unterschrieben, foltern ebenso bereitwillig, um ihre Regime am Leben zu erhalten oder ihre Interessen durchzusetzen. *„Den Zahlen der UNO zufolge billigen oder erlauben sechzig Nationen die Folter; grobe Berechnungen ergaben, daß insgesamt mehr Menschen in Folterstaaten leben als in solchen, die Folter verbieten."* Daß mittlerweile auch Israel zu diesen Staaten gehört, war für Helen Bamber eine schmerzliche Erkenntnis. Das letzte Kapitel widmet sich daher ausführlich der israelischen Gesetzgebung und den Folteropfern im Zuge der Auseinandersetzungen zwischen Israel und den Palästinensern. Nicht weniger erdrückend sind die Erkenntnisse, wie sehr die Medizin im 20. Jahr-

hundert zum Mittel der Folter pervertierte. Schonungslos wird die Rolle der Ärzte als Folterer geschildert, die ihr medizinisches Wissen nicht für die Gesundheit des Menschen oder zur Linderung von Schmerzen einsetzen, sondern dafür, daß Foltermethoden noch wirksamer Schmerz erzeugen, ohne daß der Gefolterte dadurch getötet wird. Im Klappentext wird das Buch als „ermutigend" bezeichnet. Das trifft höchstens dort zu, wo Bambers Einsatz gegen die Folter und für die Folteropfer geschildert wird. Die Dokumentation selbst ist alles andere als „ermutigend". Am Ende fragt man sich, ob die Grausamkeit des Menschen überhaupt noch eine Grenze kennt.

Herbert Winklehner OSFS, Eichstätt

Klaus Berger, **Im Anfang war Johannes**. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums. Quell-Verlag, Stuttgart 1997. 312 Seiten.

Die beiden Grundvoraussetzungen, die den Vf. bei der Darlegung seiner Argumente für eine Abfassung des Johannesevangeliums (JohEv) zeitlich *vor* den synoptischen Evangelien leiten, sind: *erstens*, die Auskunft, die Entstehung des JohEv sei ohne jeden Nachtrag oder Einschub Ende der 60er Jahre komplett erfolgt (94), und *zweitens*, die Adressaten seien Judenchristen (189). Die früheren Auffassungen der liberalen Bibelkritik bis hin zu Bultmann, die mit mehreren Redaktionsvorgängen und auch einer „kirchlichen Redaktion" rechneten, läßt Berger nicht gelten. Die Zielgruppen des 4. Evangelisten sind nach Bergers ansprechender Hypothese (67 ff.): Täuferjünger, christliche Pharisäer, christliche Samaritaner, Judenchristen, die sich an der Autorität des Petrus orientieren (Petriner), und eine palästinische Gruppe, die sich am Glaubenszeugnis der großen christlichen Frauen orientiert (Maria und Martha, Maria Magdalena). Im wesentlichen leiste das JohEv Überzeugungsarbeit, wenn es gelte, Judenchristen vom Zuschnitt des Nathanael (Joh 1) und Nikodemus (Joh 3), die judenchristlichen Samaritaner (Joh 4) und überhaupt unentschiedene übrige Judenchristen (Joh 7; 8 und 12) auf seine christologische Höhe zu integrieren. Die Abgrenzung zu den nicht christusgläubigen Pharisäern (76 ff.) diene nicht deren Diffamierung als Mördersöhne (Joh 8,44) und sei auch nicht gegen „die" Juden gerichtet, obgleich es zu einer solchen kirchengeschichtlich unheilvollen Interpretation später kam. Die angestrebte Integration dieser Gruppen bzw. die Abgrenzung gegenüber Gegnern verweise in eine Frühzeit. Einziger und alleiniger Zweck des JohEv sei die Binnenperspektive. Es gelte, den ein-

geschüchterten, vom Synagogenausschluß bedrohten Christusgläubigen („... wollt auch ihr weggehen?", Joh 6,67) ihre allerdings unausweichliche Entscheidung für Jesus als den vom Vater gesandten Heilbringer zu befestigen.

So entpuppt sich die „hohe Christologie" des JohEv als ziemlich eng an die irdische Geschichte des Jesus v. Nazaret angeschlossen. Der Jude Jesus ist ganz im Rahmen der jüdischen Feste und an deren Zentrum, dem Tempel in Jerusalem, zu finden. Eigene frühkirchliche Begehung, wie etwa die Eucharistiefeier/Abendmahl, ist gerade nicht in Joh 6 ausfindig zu machen (213-217). Im Angesicht des Heilswirkens, das aus der von den Vätern und von Mose überlieferten Gottesverehrung herrührt, will der johanneische Jesus sich nicht ausgrenzen. „Hoch" wird diese Christologie erst, wenn man so sagen darf, durch die denkbar engste Herleitung göttlicher Gnadenzuwendung im Sein und Wirken des „Sohnes", der von Gott kam (Prolog) und dorthin zurückkehrt. Das Einssein zwischen Vater und Sohn ist es, das es zu bekennen und zu erkennen gilt (Joh 10,30), nicht: daß der Vater einer ist und der Sohn einer ist, was auf einen Ditheismus (Zweigötterlehre) hinausliefe und als eine mißverstandene Auffassung im Mund der Gegner Jesu (Joh 10,33 ff.) vom Evangelisten (und von Berger) qualifiziert wird.

Ein inakzeptabler Messiasanspruch konnte, von außen betrachtet, gleichwohl herauskommen angesichts des historischen Szenenablaufs mit dem in Jerusalem hingerichteten Jesus von Nazaret. Das JohEv gibt dieses Handlungsgeschehen historisch getreu wieder und geht hierin mit der urchristlichen Tradition zusammen. Doch die Beurteilung bzw. Deutung des Sterbens Jesu ist bezeichnenderweise *noch nicht* das Sterben eines Sühnetodes, wie in der vorpaulinischen Tradition, bei Paulus und bei den Synoptikern.

Der Vorzug der Bergerschen Abhandlung ist neben anderen wissenschaftlich diskutablen Ergebnissen die konsequente Einbettung des JohEv-Textes in den damaligen Horizont allgemein frühjüdischer, auch „zwischentestamentlich" genannter Literatur, von Philo bis Qumran. Berger wird höchstens noch übertroffen vom Kommentar zum JohEv von Klaus Wengst (2000/2001). Ohne Bergers Theologiegeschichte des Urchristentums (2. Aufl. 1995) hätte, auch unter hermeneutischem Betracht, dieses Buch nicht geschrieben werden können. So ist das JohEv ein Beleg der frühen, erst langsam zusammenwachsenden Sammlung von Ursprüngen früher christlicher Theologie.

Alwin Renker, Freiburg

Heinz Droßel, **Die Zeit der Füchse**. Lebenserinnerungen aus dunkler Zeit. Waldkircher Verlagsgesellschaft, Waldkirch 2. Aufl. 2001. 255 Seiten.

Heinz Droßel ist am 4. Mai 2000 – und mit ihm posthum seine Eltern Elfriede und Paul Droßel sowie Frieda Kunze – von der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem mit dem Ehrentitel *Gerechter unter den Völkern* ausgezeichnet worden. Die Geehrten hatten dem Ehepaar Hass, deren Tochter Margot und Ernest G. Fontheim durch geheime Verstecke in Berlin das Leben gerettet. Heinz Droßels Buch ist eigentlich ein detailliertes Kriegstagebuch. Aber seine Lebenserinnerungen beweisen, daß es doch möglich war – selbst in extremen Situationen wie im Krieg –, Mensch zu bleiben und sich als Christ zu bewähren. Sie beweisen, daß es selbst in dieser verlorenen Zeit möglich war, Menschenleben zu retten. Die Ermahnung seines Vaters, „Bleib immer Mensch und anständig, auch in schweren Zeiten, auch wenn es Opfer von dir fordern sollte", hat ihn auch als Soldat begleitet. Wie ein roter Faden ziehen sich Begegnungen mit jüdischen Menschen durch sein Leben: Er begegnet ihnen im Getto, lernt Einstein kennen, er erlebt die Kristallnacht und wird später Zeuge der Erschießung jüdischer Kinder in Litauen. Von diesem Moment an weiß er, daß er fortan der Kamerad von Mördern war. Die Scham hat sein ganzes weiteres (Soldaten-) Leben geprägt. Er rettete Menschenleben, wo er konnte, wohl wissend, daß er dabei sein eigenes Leben riskierte. Schon in einem einzigen Absatz dieses Buches wird der ganze entsetzliche Wahnsinn dieses Krieges deutlich: Die Deutschen sehen Russen am Lagerfeuer sitzen. Es sind Donkosaken, die ihre schwermütigen Lieder singen. Die Deutschen hören zu und klatschen lange, erfreut. Für einen Moment ist es eine ganz normale Situation. Nachdem es zu Ende ist, schießen sie wieder aufeinander und sind wieder, was sie auch vorher waren: Feinde. Heinz Droßel ist während dieser Zeit des Wahnsinns gelungen, was viel zu wenigen Menschen gelang: Er ist seiner humanistischen, ethischen, menschlichen, christlichen Gesinnung treu geblieben. Er hat sich nicht biegen und verbiegen, nicht beeinflussen und einschüchtern lassen. Die Rettung einer jüdischen Familie praktisch vor den Augen der Nazis zeigt, daß es möglich war, sich einzusetzen. *Die Zeit der Füchse* ist ein überwältigendes Zeugnis tiefer Religiosität und innerer Stärke, durch die Heinz Droßel den Kampf gegen den Nationalsozialismus bestand.

Maria Stiefl-Cermak, Freiburg

Thomas R. Elßner, **Das Namensmißbrauch-Verbot (Ex 20,7 / Dtn 5,11).** Bedeutung, Entstehung und frühe Wirkungsgeschichte. Erfurter Theologische Studien. Benno Verlag, Leipzig 1999. 298 Seiten.

In dieser, der historisch-kritischen Exegese verpflichteten Dissertation, 1997 am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt eingereicht, geht der Autor der Frage nach, was unter „Mißbrauch des Namens Gottes" zu verstehen ist. Im ersten Teil werden in einem Forschungsüberblick drei Gruppen des dekalogischen Namensmißbrauch-Verbotes unterschieden. Da die Exegeten zu keiner annähernd einheitlichen Lösung kommen, stellt sich für Elßner die Frage, worin die Schwierigkeiten der Auslegung liegen. Er analysiert Ex 20,7 und Dtn 5,11 und untersucht das Wortfeld von Verben mit pejorativem Charakter, die im Zusammenhang mit der Verletzung des Namens Gottes verwendet werden. Dabei wird deutlich, daß hier ein abstrakt formuliertes Gebot vorliegt, das offen ist für eine Vielfalt von Deutungen. Im zweiten Teil untersucht Elßner die Entstehung des Verbots und seine Einfügung in den Dekalog. Die Untersuchungen zum sprachlichen Profil der Textstelle führt zum Ergebnis, daß dieses Verbot, wie auch das Sabbat- und Elterngebot, von Gott in der *dritten Person* spricht. Dies verwundert um so mehr, da ja gerade der Dekalog den Anspruch erhebt, direkte Rede Gottes zu sein. Der Vergleich mit sprachlichen ‚Vorbildern' des Verbots weist das Exil als Zeit der Formulierung des Verbots aus. Anschließend befragt der Autor sachliche ‚Vorläufer' dieses Verbotes, sucht nach altorientalischen Vergleichstexten und untersucht, in welchem Zusammenhang das Verbot Eingang in den Dekalog gefunden hat. Im dritten Hauptteil wendet sich Elßner der frühen Wirkungsgeschichte des Verbots zu und wählt hierzu biblische wie außerbiblische Texte. Die Bücher Kohelet, Ester und der elohistische Psalter (Ps 42-83), in denen konsequent auf den Namen Gottes verzichtet wird, geben keinerlei Hinweise, daß hier das Verbot nachgewirkt hätte; eher schon in Textstellen in Jesus Sirach. 1 Makk muß wegen seiner Entstehungsgeschichte gesondert betrachtet werden.
Ein ausführliches Literatur- und Quellenverzeichnis verweist vorwiegend auf christlich-exegetische Literatur, aber kaum auf jüdische Bibelexegeten. Selbst die wegweisenden Gedanken von Leo Baeck über die Unbegreiflichkeit und Unbeschreiblichkeit des Namens Gottes fehlen. Die Arbeit ist eher historisch-kritisch, die keine Vermittlung zur jüdischer Tradition und Wurzel versucht. Es fehlen Geist und Seele jüdischer Glaubenstradition. Somit wird der Name Gottes zu dem, dem das Verbot wehren wollte: profaner

Forschungsgegenstand. Doch wer sich durch den Wechsel zwischen synchronischer und diachronischer Arbeitsweise, zwischen chronologischer und systematischer Betrachtung nicht abschrecken läßt, für den erschließt sich das Namensmißbrauch-Verbot unter vornehmlich christlicher Perspektive sehr differenziert. Holger Banse, Hamm/Sieg

Grace Feuerverger, **Oasis of Dreams**. Teaching and Learning in a Jewish-Palestinian Village in Israel. Routledge Palmer, New York/London 2001. 218 Seiten.

Die Autorin, Professorin für Lehrerausbildung an der Universität Toronto, hat seit 1991 die Friedenspädagogik des Friedensdorfes *Neve Shalom/Wahat al Salam* in Israel intensiv beobachtet. Als Kind polnischer Überlebender des Holocausts, die nach drei Jahren in einem DP(displaced persons)-Lager in Deutschland Aufnahme in Kanada gefunden hatten, ist sie selbst in einer Minderheitensituation aufgewachsen. Mit ihren Eltern konnte sie über deren traumatische Erfahrung der NS-Verfolgung nicht sprechen. *„Meine Eltern erlitten ihre Sorgen in einem betäubenden Schweigen oder in plötzlichen Ausbrüchen von Hysterie. Wir Kinder wußten, daß es verboten war, dieses unaussprechliche, unberührbare, undenkbare Land zu betreten.“* Die Arbeit von Neve Shalom sieht sie im Licht ihrer eigenen Lebensgeschichte. Als Kind suchte sie in den eigenen Schulerfahrungen Anerkennung zu finden. Später, als Universitätsprofessorin und Forscherin auf dem Gebiet der Erziehung, will sie Lehrern und Studenten ihre Erfahrungen einer multikulturellen Welt vermitteln. Sie fühlt sich bestärkt durch die Erklärung von Sara Lawrence-Lightfoot, daß „Verweise des Porträtierenden auf die eigene Lebensgeschichte nicht das Vertrauen des Lesers vermindern, sondern es verstärken“. In der zweisprachigen, binationalen, bikulturellen Erziehung in Neve Shalom findet sie ihre Erfahrungen bestätigt. „Persönlich identifiziere ich mich mit einem *wenn doch* meine Schulzeit als Kind einer Minderheit auch so inklusiv gewesen wäre.“ Durch die Verbindung mit ihrer persönlichen Geschichte hat alles, was sie in Neve Shalom beobachtet oder aus Interviews mit Juden und Arabern, Gruppenleitern und Teilnehmern schöpft, einen „Sitz im eigenen Leben“, der ihr hilft, sich in die schwierigen, spannungsreichen Bezüge einzufühlen und dann alles so lebendig zu schildern, daß es eine Lust ist, mit ihr zu träumen: Wie wäre es doch schön, wenn dies nicht nur in Neve Shalom Wirklichkeit würde.

Hermann Sieben, St. Augustin

Günter Grass, **Im Krebsgang**. Eine Novelle. Verlag Gerhard Steidl, Göttingen 2002. 216 Seiten.

Der letzte Kriegswinter 1945 war eine Zeit, in der sich die infernalischen Kräfte kriegerischer Zerstörung und rassischen Vernichtungswahns zu einem unfaßbaren Finale vereinigten. An die literarische Darstellung des Elends der deutschen Zivilbevölkerung, die aus den Ostgebieten des deutschen Reiches flüchteten, haben sich deutsche Schriftsteller seither nur selten gewagt. Günter Grass, Literaturnobelpreisträger von 1999, versucht es in seinem Buch *Im Krebsgang*. Thema des Buches ist der Untergang des einstigen „*Kraft durch Freude*"-Schiffes „Wilhelm Gustloff", das in den letzten Tagen des Januar 1945 als Rettungsschiff für die Flüchtlinge eingesetzt wurde. Der Erzähler, ein Journalist, der in der Nacht des Untergangs der *Gustloff* am 30.01.1945 auf einem Rettungsschiff geboren wird, soll das Geschehene nicht mit den dürftigen Mitteln der Journaille erzählen. Er soll der Vergangenheit „*eher schrägläufig in die Quere kommen [...], etwa nach Art der Krebse, die den Rückwärtsgang seitlich ausscherend vortäuschen, doch ziemlich schnell vorankommen*". Die Erinnerung, der Rückwärtsgang, wäre bloß eine Vortäuschung, weil man eigentlich ganz woanders vorankommen will, nämlich in der Gegenwart des ausgehenden 20. Jh. Doch Grass hat seine Idee nicht umsetzen können, denn er vertraut den „schrägläufigen Blick" einem Mann von allzu mittelmäßiger Statur an.
Im Internet trifft der Erzähler auf eine Website, die der Geschichte um die *Wilhelm Gustloff* gewidmet ist, um Gustloff, den „Blutzeugen" der Bewegung, zu rehabilitieren. Er folgt ihren laufenden Einträgen und rekonstruiert im Dialog mit ihnen die Lebensläufe der drei beteiligten Personen: Gustloffs, seines Mörders David Frankfurter und des russischen U-Boot-Kapitäns, der die *Gustloff* versenkte. Schnell erkennt der Erzähler, daß der Urheber der Website der eigene Sohn ist, zu dem er den Kontakt verloren hat. Daß auch der „querläufig" denkt, will der Erzähler dem Leser – wenig überzeugend – weismachen. Den Tiefpunkt seiner Erzählkunst erreicht Grass jedoch, wenn er zum familiären Duo eine dritte Stimme hinzufügt, mit der er nur die alten Feindmuster der Nazizeit aufgreift und an die Gegenwart weiterreicht. Diese dritte Stimme tritt zunächst als Gegenspieler des Gustloff-Verehrers Konrad auf und bezeichnet sich als Jude, der den Vornamen des Gustloff-Attentäters trägt. Zunächst glaubt der Erzähler, daß dieser David eine fiktive Figur ist. Am Ende der Erzählung entpuppt sich David als ein überspannter, philosemitischer junger Deutscher mit

Kippa, der so ziemlich alle Eigenschaften eines Philosemiten vereinigt, wie sich ihn kein Jude wünschen kann. Grass hat ihm die Rolle des vermeintlich ewigen Widersachers zugedacht, der, obwohl er gar kein Jude ist, doch eben als Jude fungieren soll. Hier ist Grass ein für den jüdischen Leser nur schwer verständlicher und nur schwer zu verzeihender Fehler unterlaufen: daß er den Konflikt zwischen zwei jungen Deutschen am Ende des 20. Jh. mit dem Juden als Symbol des ewigen Feindes der Deutschen belastet. Und er erneuert die mörderische Beziehung, indem er den Gustloff-Verehrer Konrad den vermeintlichen Juden David, als sie sich schließlich auch in der realen Welt treffen, erschießen läßt. Als Konrad von Davids wahrer Identität erfährt, zeigt er sich unberührt. Aus seinen Verteidigungsworten, „Allein ich mußte entscheiden, ob die mir als David bekannte Person als Jude sprach und handelte", klingt die Selbstherrlichkeit eines Hermann Göring wider: „Wer Jude ist, bestimme ich".
Grass hätte, die deutsche Geschichte querläufig lesend, diese Stimme endlich zum Schweigen bringen können. In der Beschreibung des grauenhaften Untergangs der *Gustloff* ist er ein eindrucksvoller Erzähler. Doch das Störfeuer der jüdischen Stimme, das er gegen diese Erinnerung einsetzt, macht diesen Eindruck wieder zunichte. Die Flüchtlingskatastrophe der letzten Kriegsmonate ist ein viel zu furchtbares Ereignis gewesen, als daß sie in einer unaufhörlichen Geschichte des Ressentiments, die am Ende zu einem Mord an einem vermeintlichen Juden führt, verpackt werden sollte. Der letzte Schrei, der über den Wassern der Ostsee erklang, als die *Gustloff* versank, wartet noch immer auf seinen gerechten literarischen Widerhall.

Daniel Hoffmann, Düsseldorf

Hermann Haarmann/Günther Rühle (Hg.), **Alfred Kerr: „So liegt der Fall"**. Theaterkritiken 1919-1933 und im Exil. Band II. S. Fischer Verlag, Frankfurt 2001. 1060 Seiten.

Sein Stil ist unverkennbar: knappe Sätze, pointierte Beobachtung, hin und wieder Dialekt, Wortspiele, subjektive Assoziationen – die Theaterkritik als Literatur – das ist Alfred Kerr. Und so ist es, abgesehen von dem kulturhistorischen Wert, noch heute ein Genuß, die Theaterrezensionen, die der bedeutende Kritiker über das Schauspiel der Weimarer Republik geschrieben hat, zu lesen. Es war, so scheint es, eine Glanzzeit der Theaterkritik. Das Theater prägte die Stimmung in der Republik, spiegelte die sozialen und politischen Spannungen wider. Das begann bereits 1919, als der Jude Leopold

Jessner zum Intendanten des führenden Berliner Theaters, dem Staatlichen Schauspielhaus, ernannt wurde. Jessners Inszenierung von Schillers „Wilhelm Tell" war ein politisches Plädoyer, ein Aufschrei für die Freiheit. Das Publikum tobte. Gegner und Befürworter entfachten einen Tumult im Auditorium. Alfred Kerr erkannte am gleichen Abend: „Jessner hat in dieses Haus einen neuen Geist, will sagen: einen menschlichen Ton gebracht" (52). Der aus Breslau stammende Jude Kerr (1867-1948) und der Nichtjude Herbert Ihering (1888-1977), der in Hitlerdeutschland blieb („Ich bin doch kein Nazi geworden, ich konnte doch nichts anderes tun", zitiert ihn Carl Zuckmayer in seinem durchaus kritischen Bericht für den amerikanischen Geheimdienst), waren die zwei maßgeblichen Autoritäten auf dem Gebiet der Bühnenkunst. Kerr betrachtete die Kritik als Kunst, Ihering als Kampf oder Mittel zum politischen Einfluß. Von 1919 bis zu seiner Flucht 1933 schrieb Kerr für das *Berliner Tagesblatt*; Ihering war zur gleichen Zeit Chefredakteur des *Berliner Börsen-Courier*. Über Prag, die Schweiz und Paris kam Kerr mit seiner Frau und den beiden Kindern schließlich nach London.
Im vorliegenden schönen Band sind auch Rezensionen aus dem Exil enthalten, darunter über Stücke von Luigi Pirandello, T. S. Eliot sowie über eine Aufführung von „Yosche Kalb" durch das jüdische Theater New York in Paris (1935). Der Herausgeber, ein großer Kenner des Theaters der Weimarer Republik, fügte den Originaltexten ein spannendes Nachwort sowie Anmerkungen und Register hinzu. Eine anregende Lektüre, Theaterkritik als Dichtung oder, anders betrachtet, als Inszenierung.

Anat Feinberg, Stuttgart

Alfred Haverkamp (Hg.), **Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge**. Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1999. 371 Seiten.

Hervorragende Autoren beleuchten in diesem Buch das Problem der Kreuzzüge von verschiedenen Seiten. Das von Alfred Haverkamp geleitete Institut für Geschichte der Juden hat damit eine wesentliche Leistung erbracht. Die bisherigen Arbeiten über dieses Thema sind teilweise veraltet. Im vorliegenden Werk werden unter anderem auch die hebräischen Kreuzzugsberichte sorgfältig analysiert als Zeugnisse des kollektiven Gedächtnisses und damit der Deutungen der aschkenasischen Juden vor allem während des Ersten Kreuzzuges. Diese hebräischen Quellen sind Spiegelbild der Versuche zur Selbstbehauptung jüdischer Religiosität gegenüber der auf viele Weise erdrückenden christlichen Mehrheit. Innerjüdische Quellen

stellen die Ausführungen über das Motiv vom *Kiddusch ha-Schem* dar, der Heiligung des Gottesnamens durch das Martyrium beziehungsweise die Massenselbstmorde von Juden in den rheinischen Städten. Von jüdischen Märtyrern handelt ein Artikel, der die tiefe Feindschaft zwischen Juden und Christen verdeutlicht. Das Buch ist Ausdruck des Bemühens, auch innerhalb der deutschsprachigen Mittelalterforschung zu einer interreligiösen und interkulturellen Betrachtungsweise vorzustoßen, was ein aussichtsreicher Weg zur Selbstüberwindung sei, wie der Herausgeber Alfred Haverkamp meint. Wer sich in Zukunft mit diesem Thema beschäftigt, muß dieses Buch zur Kenntnis nehmen, zumal es von auf diesem Gebiet führenden Gelehrten verfaßt worden ist.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Dietrich Herting, **Peninha**. „Die Mütze" und andere Erzählungen. Triga\Verlag Gerlinde Heß, Gelnhausen 2001. 268 Seiten.

Durch alle Texte dieses Bandes klingt ein besonderer Ton, dem man sonst in der Literatur kaum begegnet. Der Schlüssel zum Verständnis dieses Besonderen liegt in der Biographie des Autors. 1936 geboren, von Beruf Ingenieur, verbringt er seit über 30 Jahren beruflich mehrere Wochen im Jahr in Polen und Jugoslawien. Er sucht die Begegnung mit Zeitzeugen. Er stellt sich der Last der Geschichte. Seit Tolstoi und Dostojewski haben selten Autoren das Problem von Schuld und Erlösung so sehr in die Mitte ihres Werkes gestellt.

Jede Erzählung geht von einem konkreten Eindruck aus. *Peninha* (25-73) ist der Name der Schloßruine eines portugiesischen Adelsgeschlechtes. Geschildert werden Konflikte von Menschen. Wie lebt der Mensch mit geerbter Schuld? Gibt es eine Quelle von Kraft, die uralten Haß entmächtigen kann? In der Türkei fand der Autor in einem stillgelegten Fabrikgelände einen alten Dorffriedhof. Daraus entstand die Erzählung *Wind über den Gräbern* (11-24). Der Text schildert, mit welchen Hoffnungen die Menschen vor zwei Generationen sich der neuen Zeit und ihren Verheißungen geöffnet haben – und wie sie enttäuscht wurden. Die Erzählung *Über das Schöne* (75-103) schildert in der Form eines Märchens die Verwandlung eines Zeitgenossen, für den das Wirkliche sich am besten durch Zahlen erfassen läßt, in einen Menschen, der auch Vertrauen und Hoffnung als eigene Möglichkeiten entdeckt. Besonders rührend ist die Szene, in der der Zahlenmensch das Gebet findet.

Am bewegendsten ist die Erzählung *Die Mütze* (147-263), einer Jugendfreundschaft eines jüdischen und eines christlichen Jungen in Osteuropa, wo einst viele Familien über Glaubens- und Volksgrenzen hinweg Nachbarschaft und Freundschaft pflegten. Als David, der Pastorensohn, anläßlich der Bar Mizwa seines Freundes Paul in die Synagoge gehen will, muß er sich erst eine Kopfbedeckung besorgen, eben die Mütze. Erst nach Jahrzehnten begegnen sich die Freunde wieder. Beide haben Verstrickungen in Schuld nicht wie einen alten Rock hinter sich zurückgelassen. Paul erlebte die Ermordung seines Vaters, wurde Partisan bei den Russen und später Aufspürer von Kriegsverbrechern. David, der Christ, war als Soldat an der Verladung und Verschickung holländischer Juden beteiligt. Diese Erfahrungen wecken in ihm Fragen, die ihn nicht wieder loslassen. Der Suchende hält sich an die Bibel. „Mein ist die Rache, spricht der Herr", sagt der Rabbiner zu Paul. David hält angesichts des Grauens an der Hoffnung auf Gottes Reich mit Jesu Satz vor Pilatus fest: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt." Und als ihn der Eindruck des „Umsonst" und der totalen Sinnlosigkeit niederdrückt, findet David eine kühne Neuformulierung von Ps 22,2: „Mein Gott, mein Gott, *wozu* (nicht *warum*) hast Du mich verlassen?" So findet David für sich und seinen Freund, daß Gottes Ziele und Liebe weiterreichen als die Macht des Bösen.

In einem Nachwort sagt der Autor, sein Thema sei nicht der Holocaust, sondern das christlich-jüdische Gespräch. In der Art, wie sich für David die Verheißung *„Suchet, so werdet ihr finden"* erfüllt, spiegelt sich wider, was dem Verfasser in der Begegnung mit der Bibel aufgegangen ist. Dem Verfasser gelingt es, als gemeinsame Mitte aller Religionen zu entdecken: Wenn wir uns an den Menschen versündigen, werden wir an Gott schuldig, weil wir seiner Einladung zur Liebe nicht folgen. Der Vater aber antwortet auf unser Schuldig-Werden damit, daß er uns nicht losläßt. So gibt es denn die Entdeckung: Stärker als unsere Schuld und alle Macht des Bösen ist die Liebe, ist Gott. Harald von Heyden, Borgwedel

Johann Maier, **Judentum von A bis Z.** Glauben, Geschichte, Kultur. Herder, Freiburg 2001. 462 Seiten.

Wie brauchbar ein Lexikon ist, läßt sich gewöhnlich erst nach längerem intensivem Gebrauch feststellen. Dazu ist es für das vorliegende Werk wohl noch zu früh. Es wird sich hier also eher um einen Hinweis handeln, als um eine eigentliche Kritik. Der Verfasser gehört seit vielen Jahren zur interna-

tionalen Spitzenklasse der Judaisten. Seine stupende Kenntnis der neusten wie der ältesten Literatur ist beinahe legendär. Natürlich merkt man, worüber Maier besonders gearbeitet hat: drei Seiten zum Stichwort *Tempel*, fünf über *Qumran*. Die Liste wäre zu verlängern, etwa um etliche Artikel auf dem Gebiet der jüdischen Mystik. Auch heikle Themen werden behandelt (z. B. *Orthodoxie* und *Zionismus*). Dabei versteht es Maier, durchblicken zu lassen, was er dazu meint, ohne je den Raum wissenschaftlicher Überprüfbarkeit zu verlassen. (Es muß wohl damit gerechnet werden, daß der Artikel *Holocaust* von Leuten, denen emotionales Engagement – von politischer Instrumentalisierungssucht zu schweigen – wichtiger ist als die allein weiterführende intellektuelle Redlichkeit, heftig angegriffen wird.) Zu vielen Artikeln wird auf weitere Literatur verwiesen, auf neue und neueste, aber auch wichtige ältere. Das Buch ist ein reines Sachlexikon, das zwar biblische Figuren erfaßt, im übrigen aber auf Information über Personen verzichtet. Man mag das bedauern, aber dafür bleibt das umfangreiche Buch handlich, der Druck bequem lesbar. Wer Aufschluß über Personen sucht, wird das von Johann Maier und Peter Schäfer 1981 beim Katholischen Bibelwerk veröffentlichte „Kleine Lexikon des Judentums" mit Gewinn konsultieren. Sehr nützlich ist das detaillierte Register, das Stichworte enthält, die keinen eigenen Artikel bekommen haben (z. B. *Targum*, s. v. *Bibel-Übersetzungen*). Schade ist nur, daß das Lektorat es hie und da an Sorgfalt hat mangeln lassen. Als gewiß darf jedoch gelten, daß Johann Maiers neustes Werk in der wachsenden Reihe von Wörterbüchern und Einführungen einen hervorragenden Platz einnehmen wird. Simon Lauer, Clarens

Ursula Mantell-Oomen (Hg.), **Amerikanisches Judentum heute – American Jewry Today**. Dokumentation einer Veranstaltungsreihe des Emil-Frank-Instituts und des American Jewish Committee. Paulinus Verlag, Trier 1999. 119 Seiten.

Der vorliegende Band dokumentiert drei Vorträge einer Vorlesungsreihe, die vom American Jewish Committee (AJC) und dem an der Trierer Theologischen Fakultät angesiedelten Emil-Frank-Institut 1998 und 1999 in Trier, Bonn und Berlin veranstaltet worden ist. Das Grundanliegen ist, ein aussagekräftiges Bild des „lebendigen, keineswegs monolithischen Judentums in der Auseinandersetzung mit der Moderne" (9) zu zeichnen.
Steven Bayme, Leiter der Abteilung für jüdische Angelegenheiten, skizziert die Situation des Judentums in den USA fünfzig Jahre nach dem Holocaust.

Dabei zeigt er die Spannung auf, die zwischen der „unglaubliche[n] Erfolgsstory" (11) des Judentums in den USA und der zunehmenden Assimilation der jüdischen Bevölkerung in dieser pluralistischen und säkularisierten Gesellschaft entstanden ist. Mit 5,5 Millionen stellen die Juden einen eher kleinen und zudem stagnierenden Bevölkerungsanteil der 265 Millionen Amerikaner, doch nach wirtschaftlichen Maßstäben geht es ihnen äußerst gut. Ihr Bildungsniveau liegt weit über dem Durchschnitt und auf die Politik üben sie einen beträchtlichen Einfluß aus. Gegen diese positive Bilanz stellt Bayme die zunehmende religiöse Gleichgültigkeit der jüdischen Bevölkerung: Nur 25 % der amerikanischen Juden leben ihr Judentum bewußt und engagiert, 50 bis 55 % stehen ihrer jüdischen Religion gleichgültig gegenüber und für 20 % ist das Judentum bedeutungslos.
Die Geschichte des Judentums in den USA referiert *A. James Rudin*, Leiter der Abteilung interkonfessionelle Angelegenheiten des AJC. Er deutet die frühe Trennung von Kirche und Staat durch das *First Amendment* (I. Verfassungszusatz) der *Bill of Rights* (1787) als Ursache für die freie und fruchtbare Entfaltung der jüdischen Gemeinden in einer zwar christlichen, doch von Beginn an religionspluralistischen Gesellschaft. Im weiteren skizziert er die langsame, aber stetige Emanzipation des Judentums im ‚Protestant Empire', als das sich die USA bis in die Mitte der 1960er Jahre verstanden hat. Rudin würdigt auch die positive Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils, das mit der Erklärung *Nostra aetate* zur gesellschaftlichen Akzeptanz des Judentums beigetragen habe. Paradoxerweise habe gerade das Anwachsen der katholischen und der muslimischen Bevölkerung in den letzten Jahrzehnten zu einem pluralistischen und offenen Klima beigetragen, das auch der jüdischen Religionsgemeinschaft zugute gekommen sei.
Die jüdische Einflußnahme auf die amerikanische Israelpolitik seit 1945 steht im Mittelpunkt des Beitrags von *David A. Harris*, Direktor des AJC. Aufgrund seiner traurigen Aktualität ist dieser Beitrag besonders fesselnd. Schließlich ist die europäische Kritik an der pro-israelischen Politik der Bush-Administration auch ein Ergebnis mangelhafter Kenntnisse über die Hintergründe der jüdischen Lobbyarbeit in Washington. An der Geschichte des AJC, das 1906 als Reaktion auf Pogrome im zaristischen Rußland gegründet worden war, zeigt Harris die allgemeine Tragik der jüdischen Selbsthilfe: Weder in Rußland, noch später in der UdSSR Stalins und schon gar nicht zwischen 1933 und 1945 ist es den amerikanischen Helfern gelungen, die europäischen Juden vor Antisemitismus, Pogromen oder dem nationalsozialistischen Massenmord zu schützen. Die Hilflosigkeit im An-

gesicht von Auschwitz – Harris erwähnt die vergeblichen Bemühungen, Präsident Roosevelt zu einer Bombardierung der für die Durchführung des Holocausts wichtigen Eisenbahnstrecken in Osteuropa zu bewegen – ist Trauma und Movens der amerikanischen Juden geblieben. In diesen Erfahrungen wurzelt die feste Überzeugung, daß nur ein souveräner Staat Israel der Garant „für das jüdische Überleben im wörtlichen Sinne" (49) sein kann. Mit Blick auf die Situation der Juden in Deutschland nennt Harris abschließend drei Herausforderungen für die bundesdeutsche Gesellschaft: Es gelte, die Erinnerung an die Schoa trotz aller Versuchung des Vergessens zu bewahren, die deutschen Beziehungen zum Staat Israel weiter zu stärken und die wachsenden jüdischen Gemeinden in Deutschland zu schützen und zu fördern.
Alle Beiträge – im zweiten Teil auch die englischen Originaltexte – sind gut lesbar und anschaulich gestaltet. Für einen Abriß der Geschichte und eine Orientierung zur aktuellen Situation des Judentums in den USA ist dieser kleine Band zu empfehlen. Clauß Peter Sajak, Ludwigsburg

Regina Scheer, **Es gingen Wasser wild über unsere Seele**. Ein Frauenleben. Aufbau-Verlag, Berlin 1999. 285 Seiten.
Faye Schulman, **Die Schreie meines Volkes in mir**. Wie ich als jüdische Partisanin den Holocaust überlebte. Lichtenberg-Verlag, München 1998. 270 Seiten.

Schicksale jüdischer Frauen im 20. Jh., davon gibt es unzählige. Alle sind sie verschieden, wenngleich es auch Verbindendes gibt. Die zwei, von denen hier berichtet wird, sind beide in Polen geboren – *Hanni* 1908 im westlich gelegenen Posen, *Fagel* 1923 in einem ostpolnischen Stetl in der Kleinstadt Lenin, nahe der weißrussischen bzw. sowjetischen Grenze. Beide haben die erste Hälfte des 20. Jh. überlebt. *Fagel Lazebnik*, heute *Faye Schulman*, erzählt ihre Geschichte selbst – nach mehr als einem halben Jahrhundert. *Hanni Ullmann*, geborene Risch, hat die Erfahrungen ihres Lebens der Publizistin *Regina Scheer* anvertraut, die daraus ein sehr lesenswertes Buch gestaltete.
Fagel wächst mit sechs Geschwistern in einer tiefreligiösen Familie auf. Sie wird Fotografin, ein Beruf, der ihr in mehreren lebensgefährlichen Situationen das Leben rettet. Das Städtchen Lenin hatte ca. 12 000 Einwohner, die Hälfte Juden, die andere Hälfte Christen. Die Juden – durch die Kriegsumstände schon stark reduziert – wurden nach der zweiten Nazibesetzung

Ostpolens am 14. August 1942 vor drei langen Gräben, die sie selbst hatten ausheben müssen, erschossen. Kleine Kinder, die nicht einmal eine Kugel wert waren, wurden lebend hineingestoßen. *Fagel* überlebte als einzige ihrer Familie mit fünf Handwerkerfamilien, deren Dienste die Deutschen brauchten. Die Nazis hatten das Massaker fotografiert. Fagel mußte die Filme entwickeln. Abzüge, die sie versteckten konnte, hängen heute in Yad Vashem und im Holocaust-Museum in Washington. Die noch verbliebenen christlichen Einwohner wurden kurze Zeit später in einer Kaserne bei lebendigem Leibe verbrannt. So wurde Lenin eine „ausgemordete Stadt".
Fagel schließt sich im September 1942 bei einem Überfall sowjetischer Partisanen diesen an. Es ist nicht leicht, als Frau und als Jüdin von den Partisanen akzeptiert zu werden. Aber sie spricht fließend russisch, versteht es, Verwundete zu versorgen – und sie hat einen Fotoapparat! Zwei Jahre lebt sie als Partisanin in Wäldern und Sumpfgebieten. Im Juli 1944 beendete der Vormarsch sowjetischer Truppen die Tätigkeit ihrer Partisanengruppe. *„Für mich hatte das Kämpfen aufgehört; ich lebte und war plötzlich frei. Dennoch war der Tiefpunkt meines Lebens gekommen; ich sah keine Zukunft für mich [...] Ich hatte nichts: keine Eltern, keine Familie, kein Zuhause, keine Heimatstadt und kein Vaterland. Wohin sollte ich gehen? [...] Ich trauerte unermeßlich um mein Volk, das erbarmungslos ermordet worden war."* Neben der persönlichen Dimension zeigt dieser Bericht, daß es sehr wohl einen jüdischen Widerstand gab – auch unter den Frauen. Aber selbst bei den Partisanen begegneten sie einem nicht zu unterschätzenden Antisemitismus und mußten manchmal um ihr Leben fürchten – weshalb sie häufig ihr Jüdischsein verleugneten. Ihr Mut und ihre Tapferkeit müssen in das allgemeine Geschichtsbewußtsein eingehen.
Ganz anders verläuft das Leben von *Hanni Ullmann*. 1923 zieht die Familie von Posen nach Berlin, weil der Vater, Zahnarzt Dr. Risch, für Deutschland (und nicht für Polen) optiert hatte. *Hanni* schwärmt für Rosa Luxemburg, Goethe und Theodor Herzl, der jüdische *Jugendverband Blau/Weiß* ist ihr wichtiger als das bürgerliche Elternhaus. Bald wird sie Praktikantin im Kinderheim *Ahawah* für ostjüdische Kinder. Als einmal ein junger Zionist aus Israel vom Leben in den Kibbuzim erzählt, ist ihr künftiger Weg entschieden. Auch ihr Erwählter, der Wasseringenieur *Ernst Ullmann*, dachte wie sie. Geheiratet wurde noch in Berlin. 1929 wanderte das junge Paar nach Palästina aus. 1934 kamen die Eltern nach. Der Vater hatte seine Stellung als Zahnarzt aufgrund der Nazigesetze verloren. Die verwöhnte, aber lebenskluge und praktische Mutter baute mit harter Arbeit in Palästina eine neue

Existenz auf. Der Vater blieb bis ins hohe Alter der sprichwörtliche deutsche Jecke. Auch das Berliner *Ahawah-Heim* zog mit seiner Leiterin *Beate Berger* nach Israel. Hanni übernahm die Wirtschaftsleitung. In den ersten Jahren mußten alle hart arbeiten, auf den Feldern und beim Bau der Häuser. In den 40er Jahren kamen Kinder aus den Kriegsgebieten. Ehemalige *Ahawah-Kinder* wurden Soldaten in der Britischen Armee, und manch einer kehrte nicht zurück.

Um 1970 erfüllte sich Hanni Ullmann einen Traum und gründete mit ihrer Freundin *Hanna Kaphan* das Kinderheim *Newe Hanna* am Nordrand des Negev, wo vor allem Einwanderer aus Nordafrika, Iran und Irak lebten. So verschieden wie die Mentalität waren auch die Probleme. Aber *Hanni Ullmann* hatte die Fähigkeit, die richtigen Menschen für ihre Idee zu begeistern. In den vielen Schicksalen scheint die Geschichte des modernen Israel unter einem ganz spezifischen Blickwinkel auf. Hanni Ullmanns Traum von einem friedlichen Zusammenleben von Juden und Arabern erfüllte sich nur teilweise. Aber trotz Enttäuschungen hielt sie an ihren Idealen fest, denn *„Unsere Seele ist entronnen wie der Vogel dem Stricke des Voglers; der Strick ist zerrissen, und wir sind los“* (Ps 124). Hanni Ullmann starb am 28. September 2002.

Ruth Ahl, Bonn

Berichte

Zukunftsdialog über die Gräben der Geschichte – Internationale Jugendarbeit in Israel

„Die heutige Generation in Deutschland ist wirklich eine andere! Deutschland ist ein friedliches und friedliebendes Land.“ So urteilen viele israelische Jugendliche nach gemeinsamen Besuchen mit deutschen Jugendlichen in ehemaligen Konzentrationslagern. Im Gegenzug stellen deutsche Jugendliche fest: „Israelis sind sehr stolz auf das, was in 50 Jahren in Israel geschaffen wurde, und zugleich sind sie sehr kritisch gegenüber ihrem Staat, ihren Politikern und mit sich selbst.“ Diese grundlegenden Erkenntnisse belegen, wie neues Verständnis füreinander entsteht.

In friedlichen Jahren nahmen jährlich ca. 10 000 Jugendliche am deutsch-israelischen Jugendaustausch teil. Im Rahmen dieser Begegnungen setzen sich Jugendliche offen und kritisch mit der gemeinsamen Geschichte des 20.

Jh. auseinander. Bis vor zehn Jahren war der Holocaust das Kernthema der Begegnungen. Heute sind der israelisch-palästinensisch/arabische Konflikt, nationale Identitäten, soziologische Prozesse in multikulturellen Gesellschaften weitere Schwerpunkte. Gemeinsam erarbeiten und erleben die Jugendlichen diese Prozesse vor Ort und lernen dabei voneinander.
Die israelische Gesellschaft ist geprägt von den verschiedensten Kulturen aus Ost und West. Viel bedeutender als in Europa ist die Rolle der monotheistischen Religionen in Politik und Gesellschaft. Dagegen bietet Deutschland Modelle multikulturellen Miteinanders. Auch im Bereich des Umweltschutzes kann Israel noch viel lernen. Nicht zu mißachten sind auch die Friedensmodelle, mit denen Europa seit über 50 Jahren erfolgreich Erfahrungen macht. Diese Auseinandersetzung mit anderen Denkweisen, Normen und Werten ist gerade für israelische Jugendliche wichtig, denn Kontakt mit Nachbarländern ist ihnen verwehrt. Die nächstliegendsten für sie offenen Länder sind Griechenland oder die Türkei – beide gut 1000 km entfernt. Auch Ägypten oder Jordanien wären Möglichkeiten, aber die Realität des „kalten Friedens" lassen Treffen mit Jugendlichen (noch) nicht zu. Der Jugendaustausch ist daher für sie die beste Möglichkeit, über „den eigenen Tellerrand" hinauszuschauen.
Israelische Schulen pflegen auf individueller Basis auch Austauschkontakte zu den USA, zu England und Frankreich. Auf der israelisch-palästinensischen Ebene gibt es vereinzelte Verständigungsprojekte. Diese werden in erster Linie von der Parteijugend der linken israelisch-zionistischen und der arabisch-israelischen Parteien durchgeführt.
Ein weiterer wichtiger Bereich der Jugendarbeit sind die Besuche in Polen mit jährlich ca. 15 000 Teilnehmern. Ziel sind die Vernichtungslager, ehemalige jüdische Viertel und Friedhöfe in Warschau, Krakau und an anderen Orten. Dies ist ein wichtiger Schritt in der Aufarbeitung von Antisemitismus und Holocaust und zum Verständnis der eigenen Identität. In letzter Zeit wurde Kritik an diesen Besuchen laut – insbesondere in Polen –, aber auch in Israel. Der Kernpunkt der Kritik ist: Bei diesen Besuchen wird das moderne, demokratische Polen mit seinen Menschen außer acht gelassen. Allerdings sind in den letzten Jahren bilaterale israelisch-polnische Verträge über den polnisch-israelischen Jugendaustausch geschlossen worden, die, ähnlich den deutsch-israelischen, die Aspekte des Austauschprogrammes festlegen. Allerdings muß hier noch viel grundlegende Arbeit geleistet werden, um Vorurteile abzubauen und eine gemeinsame Sprache zu finden. Die polnisch-jüdisch/israelische Geschichte war im Laufe von 1000 Jahren eine Symbiose

von guten Zeiten sowie von Zeiten der Pogrome und des verstärkten Antisemitismus. Im Holocaust fand sie ihr Ende. Das Kernthema des israelisch-polnischen Austausches ist somit dasselbe wie in den ersten Jahrzehnten des deutsch-israelischen Austausches. Aber es ist anders gelagert und muß anders angegangen werden. Allerdings müssen auch hier Gräben der Geschichte durch ehrlichen Dialog aufgearbeitet und überwunden werden.
Seit dem Ausbruch der zweiten Intifada (September 2000) und nach den Anschlägen vom 11. September 2001 ist die internationale Jugendarbeit in Israel sehr stark geschrumpft. Die angespannte Sicherheitslage hat dazu geführt, daß kaum Delegationen nach Israel kommen. Deutsch-israelische Begegnungen sind vorwiegend nach Deutschland verlegt worden. Die israelisch-palästinensische Verständigungsarbeit ist fast gänzlich zum Erliegen gekommen. Nur Besuche in Polen finden weiterhin statt.
Um einen Dialog für eine friedlichere Zukunft zu führen, muß man den anderen kennenlernen, sich mit ihm im Gespräch austauschen. Nur dadurch lassen sich Konflikte entschärfen und beseitigen. Welches Potential darin liegt, zeigt sich am deutsch-israelischen Jugendaustausch, aber auch an ähnlichen Projekten zwischen Völkern und Nationen. Auf Grund der politischen Lage droht die internationale Jugendarbeit in Israel derzeit gänzlich zum Erliegen zu kommen. Dies wäre ein fast nicht wieder gutzumachender Verlust für beide Seiten.

Michael Schwennen, Haifa

Ein Liturgiekongreß an der Bischöflichen Akademie in Aachen

Vom 10. bis 14. September 2002 tagte an der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen die Arbeitsgemeinschaft der Liturgiewissenschaftlerinnen und -wissenschaftler im deutschen Sprachgebiet (AKL) zum Thema *„Liturgie in Judentum und Christentum. Zum Stand der Forschung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil"*. Traditionelle Positionen zum Verhältnis von Judentum und Christentum wurden kritisch befragt. Neue Perspektiven taten sich auf. Junge Wissenschaftler aus Deutschland, Österreich, England, Frankreich, Italien, Polen und Tschechien, aus der Schweiz und den Benelux-Staaten sowie aus Israel ließen aufhorchen. Bereits im Jahre 1978 hatte die Aachener Akademie mit dem Symposium *„Jüdische Liturgie: Geschichte, Struktur, Wesen"* der liturgiewissenschaftlichen Forschung wichtige Impulse gegeben.

Prof. Albert Gerhards (Bonn) ging als Vorsitzender der Wissenschaftsvereinigung in seinem Eröffnungsreferat den Gründen nach, warum sich die katholische Liturgiewissenschaft bis in die jüngste Vergangenheit nur zögerlich mit der jüdischen Liturgie befaßt hat. Der Anstoß des II. Vatikanischen Konzils von 1962 bis 1965 blieb aber nicht ohne Wirkung. So ist seitdem die Verwendung alttestamentlicher Texte in christlicher Liturgie ein aktuelles Thema.[1] *„Die Notwendigkeit der Untersuchung der wechselseitigen Einflüsse zwischen jüdischer und christlicher Liturgie in der Frühzeit wird zunehmend anerkannt. Auch die Frage, wie das heutige Judentum in den Blick der gottesdienstlichen Gestaltung kommen kann, wird diskutiert. Dabei ist eine wichtige Frage, ob und wie das Gedenken an die Schoa bei uns im Gottesdienst vorkommt."*

Akademiedirektor *Dr. Hans Hermann Henrix*, Initiator der Konsultation von 1978, benannte in seinem Beitrag zwischenzeitliche Erfahrungen des christlich-jüdischen Dialogs, die eine Tragweite auch für die liturgiewissenschaftliche Arbeit haben. So verwies er u. a. auf eine intensive Diskussion besonders im und mit dem amerikanischen Judentum, wo die allgemein herrschende These, daß das Judentum dem Christentum voranging, kritisch hinterfragt wird. *„Jüdische Gelehrte kennzeichnen heute diese weit verbreitete Vorstellung als einen Mythos. Die Charakterisierung von Judentum und Christentum als Mutter und Tochter setzt voraus, daß das Judentum als ‚Mutter' ein selbst-identischer religiöser Organismus ist, aus dem das Christentum als Tochter und ebenfalls selbst-identischer Organismus hervorgeht. Dies aber wird der historischen Wirklichkeit nicht gerecht."* Diese bestand vielmehr in einer außerordentlichen Vielfalt. Eines der zahlreichen Milieus des damaligen Judentums wurde „zum Saatbeet für jenes Phänomen, das später Kirche genannt wurde". Parallel bildete sich aus dieser Vorgabe auch das rabbinische Judentum, auf dessen Schultern das heutige Judentum stehe. Die jüdischen Wissenschaftler benennen für ihre These von der komplexen und parallelen Entwicklung von Judentum und Christentum als Geschwisterreligionen Sachverhalte der jeweiligen Gottesdienste. Das sollte „christliche Liturgiewissenschaftler anstacheln, unter der Metapher des älteren und jüngeren Bruders einmal die Liturgieentwicklung in Judentum und Christentum zu lesen". Dies geschah denn auch in den Tagen des Aachener Kongresses.

Rabbiner *Prof. Albert Friedlander* (London) tat sich etwas schwer mit den Thesen seiner amerikanischen Kollegen. Einerseits gab er zu: *„Natürlich gibt es einen christlichen Einfluß auf das jüdische Leben, auf die Riten, die Feste*

1) Anm. d. Red.: Vgl. „Das Alte Testament lesen", FrRu 6(1999)99-113.

und die Liturgie." Andererseits beharrte er aber auch darauf, daß jeder Mensch im Judentum allein vor Gott steht und die Gebete und Gefühle nicht an andere weitergegeben werden können. „*Auch das Volk Israel steht allein vor Gott, als Gottes Zeuge und Gottes Geliebte. Der Gottesdienst gehört zum Geheimnis und ist eine feste ‚Gottesburg'.*"
Demgegenüber machte der holländische Gelehrte *Prof. Gerard Rouwhorst* (Utrecht) darauf aufmerksam, daß Riten sich immer in einer Mischung von Abhängigkeit, Übernahme und Neuheit entwickeln. Es gibt eine tiefe Verwurzelung der christlichen Liturgie in der jüdischen. Da gehört die wöchentliche Lesung aus der Bibel ebenso dazu wie die „Übersetzung" des Osterfestes aus dem jüdischen Pesachfest oder die Übernahme des dreimal „Heilig" durch den christlichen Gottesdienst aus der jüdischen Bibel und Liturgie.
In weiteren Beiträgen wurden die Entwicklung der jüdischen Liturgie in rabbinischer Zeit, die Gebetsausrichtung und Architekturgestaltung in Synagogen und Kirchen behandelt. Bemerkenswert waren Forschungsbeiträge junger christlicher Wissenschaftler. Durch ihre Forschungsarbeiten in Jerusalem zeigten sie in einer frischen Unbefangenheit sowohl die Beeinflussung der christlichen Gottesdienste durch die jüdischen wie aber auch die Beeinflussung der jüdischen durch die christlichen. Der Wiener Forscher *Clemens Leonhard* ging den Ursprüngen von Pesach und Ostern nach und legte eine neue Sicht vor. Die Periode der Ausbildung von rabbinischem Judentum und jungem Christentum bezeichnete er als „liturgiearm". Die Parallelen von Pesach und Ostern entwickeln sich erst relativ spät und sind Ergebnisse fortgesetzter Diskussionen und wechselseitiger jüdischer und christlicher Beeinflussungen im ersten Jahrhundert. Das schließt aber spätere unabhängige Entwicklungen nicht aus. „Elemente der jüdischen Liturgie können auf zeitgenössische, christliche Entwicklungen reagieren und umgekehrt, so daß Gemeinsamkeiten und Spuren von Konflikten in den Quellen nicht auf gemeinsame Wurzeln zurückgeführt werden müssen, sondern auch in zeitgenössischen Kontakten liegen können." Diese These wurde von seinem jungen Kollegen *Daniel Stökl Ben Ezra* aus Jerusalem bekräftigt, der einen Einblick in seine Forschung zum jüdischen Versöhnungsfest und zum christlichen Septemberfasten gab.
Die Erfurterin *Daniela Kranemann* und andere junge Wissenschaftler skizzierten Perspektiven künftiger Arbeit der Liturgiewissenschaft. Im Gespräch zwischen den Forschergenerationen wurde deutlich, daß es für die Erforschung der Bezüge zwischen jüdischer und christlicher Liturgie unter der jungen Generation eine hohe Sensibilität und eine verblüffende Kompetenz für die anstehenden Herausforderungen gibt. Diese zuversichtliche Sicht wurde

bei einer Reihe von Begegnungen deutlich. Im Gespräch mit Bischof *Heinrich Mussinghoff* ging es um Sinn und Grenze gemeinsamer Gebetsversammlungen von Juden und Christen etwa beim bevorstehenden Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin. Herzlich war der Empfang von Bischof *Evmenios* von der griechisch-orthodoxen Gemeinde des Heiligen Dimitrios. Ein abendlicher Dombesuch mit einer Abendliturgie sowie der Besuch des Sabbatmorgengottesdienstes der jüdischen Gemeinde Aachen mit anschließendem Gespräch mit Rabbiner *David Polnauer* zählten zu den Erlebnishöhepunkten des Kongresses, der in eindrucksvoller Weise die wissenschaftlich-theoretische Arbeit mit dem Klima des ökumenischen Austauschs verbinden konnte.

Bischöfliche Akademie, Aachen

Ad multos annos

Clemens Thoma zum 70. Geburtstag (2. November 2002)

Zum 65. Geburtstag von Professor Dr. Clemens Thoma, Luzern, wurde im Freiburger Rundbrief in einem längeren Gratulationswort die Bedeutung seines Chefredakteurs herausgestellt (FrRu 5[1998]150-153). Die damaligen Wünsche für eine weitere erfolgreiche Tätigkeit in ungebrochener Schaffenskraft gingen in Erfüllung. Die Alltagslast, die Clemens Thoma als Direktor des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung in Luzern trug und die Vorlesungsverpflichtungen an der Universität Luzern wurden ihm nach seiner Emeritierung abgenommen. Dies hat dem Forscher und Publizisten freie Hand gegeben, seine hohe Kompetenz und Arbeitskraft verstärkt im christlich-jüdischen Gespräch zu investieren.
Wer auch nur kursorisch die zurückliegenden Hefte des Freiburger Rundbriefs durchgeht, findet die unverkennbar klare, auch die Konfrontation nicht scheuende Einstellung Thomas zu brennenden Zeitfragen. An erster Stelle steht seine Warnung, auch zu kreuzvollen Tagesproblemen nicht zu schweigen. Von den öffentlichen Meinungsmachern wird verdeckter oder offener Antisemitismus als politische Strategie eingesetzt. „Wir haben

schon einmal geschwiegen", erinnert uns Clemens Thoma. Das dürfe nicht wieder geschehen, auch wenn es schmerzt einzusehen, daß das Verhalten vieler Christinnen und Christen zur Zeit des Nationalsozialismus die jüdischen Mitbürger ausgrenzte. In der Vermengung der aktuellen Nahostpolitik mit der Aufgabe, den christlich-jüdischen Dialog voranzubringen, wird Distanzierung statt Verständnis gefördert. Damit würde aber das Gespräch mit allen Menschen guten Willens gelähmt. Gleichzeitig erfährt Thoma, wie seine wissenschaftliche Leistung in der evangelischen und katholischen Theologie mit immer größerer Selbstverständlichkeit rezipiert wird, besonders in der Bibelwissenschaft und in Bibelkommentaren. Die Festschrift zu seinem 70. Geburtstag, *Lesarten des christlich-jüdischen Dialogs*, hg. von Silvia Käppeli, ist Ausdruck dieser Akzeptanz auf internationaler Ebene. Auch auf jüdischer Seite ist Clemens Thoma ein gefragter Referent bei Tagungen, z. B. über Franz Rosenzweig. Mit ganz besonderer Verehrung spricht er von seinem vor zwei Jahren verstorbenen jüdischen Freund David Flusser, dessen geistiges Vermächtnis ihm am Herzen liegt.

Clemens Thoma (li.) und Kardinal Edward I. Cassidy, Millenniumskonferenz der Vat. Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden und der Weltvereinigung für progressives Judentum, London 2000 (vgl. FrRu 8[2000]312 f.).

Foto: Archiv FrRu.

Schließlich will Clemens Thoma das wichtige Gebiet des Religionsunterrichts und die dort für den christlich-jüdischen Dialog wartenden Aufgaben konsequent – und noch mehr als bisher geschehen – beschreiben. Es liegt auf der Hand, daß noch viel Vorarbeit erforderlich ist, etwa um die Einsichten aus Talmud und Mischna im praktischen Lehrbetrieb an Universitäten und in der Schule zu vermitteln.

Die Herausgeber und die Redaktion des Freiburger Rundbriefs wünschen ihrem Chefredakteur in Dankbarkeit noch viele Jahre segensvollen Wirkens.

Alwin Renker

In memoriam

Laurentius Werner Klein OSB (1928-2002)

Mit dem Tod von Pater Dr. Dr. h. c. Laurentius Werner Klein OSB am 29. Juli 2002 verlor das Theologische Studienjahr Jerusalem seinen Gründer und geistigen Mentor. Pater Laurentius hat das II. Vatikanische Konzil als Mitarbeiter von Kardinal Augustin Bea kennen- und zutiefst schätzen gelernt. Die dort empfangenen theologischen, ökumenischen und interreligiösen Impulse haben ihn geprägt und zur Gründung und Gestaltung des Theologischen Studienjahres an der Benediktinerabtei in Jerualem auf dem Zionsberg (heute: Hagia Maria Sion) inspiriert. Seit dem II. Vatikanum galt sein ganzes Engagement der innerchristlichen wie der monotheistischen Ökumene. Die Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille 1975 und zwei Ehrendoktorate der Katholisch-Theologischen Fakultäten von Tübingen (1977) und Münster (1989) bezeugen die herausragende Anerkennung seines mit hohem persönlichen Einsatz vorangetriebenen jüdisch-christlichen und innerchristlichen Engagements. Auch zwei Festschriften, letztere zu seinem 65. Geburtstag, dokumentieren die Beachtung, die seine Arbeit gefunden hat. Tiefe, tragfähige Wurzeln für diese Herausforderungen sind ihm zeit seines Lebens aus der benediktinischen Spiritualität zugewachsen. 1928 in Engers bei Koblenz geboren, trat Klein 1947 in die Benediktinerabtei St. Matthias in Trier ein. Von 1969-1979 leitete er als Abt-Administrator die Dormitioabtei in Jerusalem.

Pater Laurentius Klein war kein Wissenschaftler im klassischen Sinn des Wortes. Seine ganze Leidenschaft galt dem Projekt einer aufgeklärten, ökumenischen Theologie, die sich fächerübergreifend, akademisch und ökumenisch, den Herausforderungen der Zeit stellt. Diese ökumenische Theologie soll sich an den Ursprüngen des biblischen Gottesglaubens, dem Monotheismus Israels ausrichten, soll als „sinaitische Ökumene" – wie er sie gerne nannte – die akademische Theologie, die theologischen und konfessionellen Traditionen und die Praxis der Christen neu orientieren. Das Theologische Studienjahr Jerusalem war die Verwirklichung seiner Ideale. Die heute vielfach geforderte interkulturelle Kompetenz als notwendiges Lernziel und als Befähigung zu einer zeitgemäßen Inkulturation des Evangeliums hat Laurentius Klein Jahrzehnte vorweggenommen.

Das Vermächtnis von P. Laurentius ist Auftrag und Verpflichtung. Seine Ideen und Inspirationen haben nichts von ihrer aktuellen Brisanz und Bedeutung verloren für das friedliche und versöhnungsbereite Miteinander der Religionen im Heiligen Land, für die kirchliche, gesellschaftliche und wissenschaftliche Öffentlichkeit, für das lebendige Zeugnis des einen Gottes Israels, des Gottes Jesu Christi in der einen Welt.

Klaus Scholtissek, Jerusalem

Notizen

Die diesjährige **Tagung der British Association for Jewish Studies an der Universität Southampton** (15. bis 17. Juli 2002) stand unter dem Thema *Christian-Jewish Relations*. Es sprachen u. a. *Jim Aitken* (Reading) über das Judenbild bei antiken Schriftstellern, *David Noy* (Wales/Lampeter) über Juden und Christen in der spätantiken Stadt Apamea (Phrygien), *Aleida Paulice* (Cambridge) über kulturelle Beziehungen zwischen kretischen Juden und christlichen Schriftstellern in Italien zur Zeit der Renaissance und *Georges Wilkes* (Cambridge) über das Zweite Vatikanische Konzil und die Juden. Die Geschichte des christlich-jüdischen Gesprächs in Deutschland thematisierten *Hannah-Villette Dalby* (Southampton), die über Gesprächskreise der EKD in den sechziger Jahren berichtete, und *Elias H. Füllenbach* OP (ehemals Oxford), der erste Ergebnisse seiner Arbeit über *Gertrud Luckner* und die Gründung des Freiburger Rundbriefs vorstellte. In Southampton befindet sich u. a. eine von *James Parkes* (1896-1981) zusammengetragene Bibliothek über christlich-jüdische Themen (mit inzwischen über 20000 Büchern und 500 Manuskripten) und ein nach ihm benanntes *Centre for the Study of Jewish / non-Jewish Relations*.

Jüdisches Terroropfer schenkt einem palästinensischen Mädchen das Leben. Am 19. Sept. 2002 fielen in Tel Aviv sechs Personen einem Selbstmordanschlag der Hamas zum Opfer. Fünf waren sofort tot. Der aus Glasgow stammende Talmudstudent *Jonathan Jesner* (19) starb einen Tag später. Die Familie gab seine Organe zur Transplantation frei. Eine seiner Nieren erhielt *Yasmin Abu Ramila*, ein siebenjähriges moslemisches Mädchen aus Silwan in Ost-Jerusalem.

Yasmin befand sich bereits seit zwei Jahren auf der Transplantationsliste des israelischen Gesundheitsministeriums. In der israelischen Tageszeitung Maariv wurde die Mutter von Yasmin mit den Worten zitiert, daß sie mit den Eltern des ermordeten Jonathan trauert und ihnen dankt für die Spende, die das Leben ihrer Tochter rettete. *Ari Jesner*, der Bruder des Opfers, sagte gegenüber der Jerusalem Post: *„Die Familie ist stolz, daß Jonathan das Leben anderer erhalten konnte. Das Wichtigste ist, daß ein Teil seines Lebens einem anderen Menschen gegeben werden konnte, unabhängig von Religion und Nationalität.“*

Auf Einladung der 2001 gegründeten lettischen Organisation für christlich-jüdische

Zusammenarbeit tagte der Internationale Rat der Christen und Juden (ICCJ) in Riga, Lettland (26. bis 30. Mai 2002). Es war die **erste Konferenz des ICCJ im Baltikum.** Die Konferenz stand unter dem Thema *Treue zur eigenen Tradition in der Gegenwart des Anderen – Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs in den baltischen Staaten im Lichte ihrer jeweiligen Geschichte.* Den Eröffnungsvortrag in der Universität von Riga hielt die lettische Staatspräsidentin Prof. Dr. *Vaira Vike-Freiberga* zum Thema *Visionen interreligiöser und interkultureller Begegnungen für das Neue Europa.* Eine Ausstellung führte durch die Geschichte der Juden in Lettland von den Anfängen bis heute. Ebenfalls auf dem Programm standen Besuche der Gedenkstätte in Bikernieki, des ehemaligen jüdischen Gettos, wie auch christlicher Kirchen und der einzigen aktiven Synagoge. Die Abschlußveranstaltung fand im wiedereröffneten Gemeindezentrum der Rigaer Jüdischen Gemeinde statt. Rabbiner Prof. *David Rosen* sprach zum Thema *Treue zur Tradition – Friedensbemühungen im Nahen Osten.* Rosen wurde am 30. Mai 2002 als Präsident des ICCJ abgelöst von Prof. Dr. *John T. Pawlikowski.*

Am 26. Aug. 2002 verstarb in Stockholm der schwedische Diplomat Per Anger im Alter von 89 Jahren. Anger war 1942 in Budapest als Sekretär von Raoul Wallenberg an der Rettung von Tausenden von Juden beteiligt (vgl. FrRu 8[2001]78). Bereits 1983 war ihm der Titel „Gerechter unter den Völkern" verliehen worden.

In Istanbul verstarb am 20. Sept. 2002 **der türkische Diplomat und Lebensretter Necdet Kent** im Alter von 91 Jahren. Als Diplomat in Marseille (1941 bis 1944) rettete Necdet Kent viele türkische Juden, die sich ohne gültige Papiere in Frankreich befanden, vor der Deportation und den Gaskammern, indem er ihnen türkische Pässe ausstellte. Als trotzdem einmal 70 türkische Juden in einem Zug für Auschwitz festgehalten wurden, fuhr er selbst im Zug mit, bis die Wachen wieder alle freiließen. 2001 wurden die Diplomaten *Necdet Kent*, *Namik Kamal Yolga* und *Sehattin Ulkumen* vom türkischen Staat und vom Staat Israel für ihren Einsatz geehrt.

1981 stellten Mitglieder der Israelitischen Cultusgemeinde Zürich (ICZ) Mittel für einen Fonds bereit, der insbesondere der Bekämpfung des Antisemitismus dienen sollte. Aus der „Blechmusik" (von blechen = zahlen), wie die Gruppe sich nannte, ist die **„Stiftung gegen Rassismus und Antisemitismus"** (GRA) geworden. In der Broschüre zum 25jährigen Jubiläum faßt *Sigi Feigel*, Präsident der Stiftung, die Aufgabe von GRA zusammen: „Das Programm der GRA ist ein umfassendes, das bei Schule und Lehrern beginnt und vor den Erwachsenen nicht halt macht. Der fälschlicherweise Antisemitismus genannte Judenhaß trifft zwar direkt die Juden, aber er ist das Problem der Mehrheit. Die Mehrheit ist es, die zur Erkenntnis gebracht werden muß, daß diejenigen, welche eine Minderheit [...] ausgrenzen oder diskriminieren, auch ihr eigenes Leben in einer freiheitlichen Grundordnung in Frage stellen."

Die Fernsehschauspielerin Iris Berben wurde am 3. Sept. 2002 als erste Künstlerin mit dem Leo-Baeck-Preis des Zentralrates der Juden in Deutschland ausgezeichnet. Iris Berben setzt sich seit Jahren für die Aussöhnung von Juden und Nichtjuden und von Israelis und Deutschen ein. Als Teil ihres Kampfes gegen Antisemitismus und Rechtsextremismus las sie in die-

sem Jahr in vielen Städten Deutschlands aus dem Tagebuch von Anne Frank und aus den Schriften des NS-Propagandaministers Joseph Goebbels.

An der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf wird ab dem Wintersemester 2002/2003 ein **neues Institut für Jüdische Studien** seine Arbeit aufnehmen. *Hamburg und Köln haben wieder eine jüdische Grundschule.* Sechzig Jahre nach ihrer Schließung wurde die **Talmud-Tora-Schule in Hamburg** am 20. Aug. 2002 wiedereröffnet. Sie knüpft damit an die einhundertdreißig Jahre alte Tradition jüdischer Schulen in Hamburg an. Träger der Schule ist die Jüdische Gemeinde Hamburg. Die Schule will auch nichtjüdische Schüler aufnehmen. Etwa 7800 Hamburger Juden sind während der NS-Zeit ums Leben gekommen. Ihr letzter Rabbiner, *Joseph Carlebach*, wurde 1942 deportiert und umgebracht. Die **Lauder-Morijah-Grundschule in Köln** wurde offiziell am 3. Juli 2002 gegründet und ist seit Sept. 2002 in Betrieb. Beide Neugründungen wurden finanziell durch die *Ronald S. Lauder Foundation* ermöglicht.

Der ungarische Schriftsteller und Holocaustüberlebende **Imre Kertész erhielt am 10. Oktober 2002 den Nobelpreis für Literatur**. Als „entscheidend" wertete die Schwedische Akademie in Stockholm sein Buch *Roman eines Schicksalslosen* (ungarische Erstveröffentlichung 1975), „ein literarisch kunstreiches Werk" (Eva Auf der Maur in FrRu 4[1997]288 f.). Einige Tage zuvor war Kertész in Berlin mit dem Hans-Sahl-Preis ausgezeichnet worden. Zu den weiteren bedeutenden Werken des Schriftstellers zählen *Fiasko* (1988), *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind* (1992), und die Erinnerungsbücher *Galeerentagebuch* (1992) und *Ich – ein anderer* (1997).

Regina Jonas, die erste Rabbinerin der Welt, wäre am 3. August 2002 100 Jahre alt geworden. Als Halbwaise im Berliner Scheunenviertel aufgewachsen, studierte Regina Jonas von 1924-1930 an der Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. 1935 wurde sie von Rabbiner *Max Dienemann* aus Offenburg zur Rabbinerin ordiniert. Eine Anstellung blieb ihr vorerst verwehrt. Erst ab 1938 ersetzte sie ausgewanderte oder deportierte Rabbiner. Am 12. Okt. 1944 wurde sie mit ihrer Mutter nach Auschwitz abgeführt und kurz darauf ermordet.

Das **„forum christlicher gedenkarbeit" der Abteilung Jugendpastoral der Erzdiözese Freiburg hat ein neues Projekt initiiert.** Jugendliche sind eingeladen, sich mit der Geschichte der jüdischen Bevölkerung in Baden auseinanderzusetzen. Nach Abschluß der Dokumentation werden zwei identische Memorialsteine gestaltet. Ein Stein bleibt vor Ort, der andere wird Teil eines zentralen Mahnmals für die am 22. Okt. 1940 in das Internierungslager „Camp de Gurs" in Südfrankreich deportierten Juden Badens. Insgesamt waren über 60 000 Menschen in Gurs interniert. Ab März 1942 veranlaßte der Leiter des Judenreferates der Gestapo und Bevollmächtigte Eichmanns in Frankreich, Theodor Dannecker, Transporte von Gurs nach Auschwitz, Lublin-Majdanek, Sobibor und in andere Vernichtungslager, wo die meisten kurz nach ihrer Ankunft ermordet wurden.

Das Buch von **Maurice Meier, Briefe an meinen Sohn. Aus Gurs 1940-1942** (vgl. FrRu 8[2001]300 f.) ist nun auch in hebräisch erschienen (The Open Museum, P.O.B. 1, IL 24959 Migdal Tefen, Tel. 04/987 20 22).

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. 233902570.01 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

Die Aufgabe der Neuordnung der Schöpfung und des menschlichen Friedens (Tikkun ha-Olam) durchzieht diese Nummer des Freiburger Rundbriefs. – Clemens Thoma erläutert die wichtigsten Grundgedanken der jüdischen Mystik (bzw. Kabbala). In „Bund und Mission" beschreiben Mitglieder des Nationalen Rates der Synagogen (NCS, USA) die Aufgabe der Juden zur Vervollkommnung und Heilung der Welt. – Der israelische Religionsphilosoph Emil L. Fackenheim befaßt sich mit der Notwendigkeit, nach der Schoa den Glauben an Gott und die Würde des Menschen in neue Bahnen zu leiten und stellt in diesem Zusammenhang das „durch Auschwitz geoffenbarte" 614. jüdische Gebot vor. – Erzbischof Henryk Muszyński aus Gnesen setzt sich anhand des Buches von Jan T. Gross „Die Nachbarn" mit dem Massenmord an den Juden in Jedwabne auseinander. – Ernst Kalb stellt die Verdienste von Prälat Klaus Mayer vor, der durch die Veranlassung und Deutung der Chagall-Fenster in der Kirche St. Stephan in Mainz jüdische Mystik in den katholischen Raum hineingetragen hat. – Der ehemalige KZ-Kommandant Erwin Dold aus Buchenbach im Schwarzwald, der sich für das Überleben der Gefangenen eingesetzt hat, ist ein Beispiel für aktive Tikkun-Bemühungen in gefährdeten Lebenssituationen. – Janusz Korczak hat seine Sendung in der Sorge für die Kinder – bis hin zu ihrer Begleitung ins KZ und in den grausamen Tod – als Tikkun ha-Olam erfüllt. Verschiedene in diesem Heft rezensierte Bücher behandeln ebenfalls implicite den Tikkun ha-Olam als gemeinsame Aufgabe und Sendung von Juden und Christen.

Als erster Präsident seit Bestehen des Staates Israel wurde Moshe Katsav am 12. Dezember 2002 von Papst Johannes Paul II. in Audienz empfangen. Der Papst verurteilte jede Form von Antisemitismus und Terrorismus und bekräftigte seine Unterstützung sowohl für den israelischen als auch für einen palästinensischen Staat und für eine schnelle Lösung des israelisch-palästinensischen Konflikts.

Foto: KNA

Erneuerung der Welt in jüdischer Tradition und Mystik

Clemens Thoma

Gehorsam gegenüber den Vorschriften der Tora, Deutung der Geschichte und Wachsamkeit gegenüber momentanen Ereignissen und Gefahren – diese Punkte wurden im Volk Gottes seit vorchristlicher Zeit als ineinandergreifende Verpflichtungen betrachtet. Tora, Geschichtserfahrung und Gegenwart gelten im israelitisch-jüdischen Volk als Arbeitsprogramm für die Vorbereitung einer umfassenden zukünftigen Gemeinschaft unter der wiederhergestellten und voll akzeptierten Herrschaft Gottes. Die göttliche Zusammenarbeit mit dem Volk Israel zur Wiederherstellung der ursprünglichen und endgültigen Schöpfungs-, Erwählungs- und Erlösungspläne Gottes bildet den Hauptinhalt der jüdischen Mystik seit talmudischer Zeit bis in unsere Tage. Zwei kurze Abschnitte aus dem Sohar[1] sollen erste Eindrücke über das göttlich-israelitische Zusammenwirken vermitteln.

1. Befreiung Israels und Anwesenheit Gottes

In Ex 14,8-10 wird berichtet, Gott habe das Herz des unterdrückerischen Pharao verhärtet. Dieser heidnische Herrscher jagte deshalb den vor ihm fliehenden Israeliten nach. Als er beim Roten Meer nahe an sie herankam, schrien die erschrockenen Israeliten voller Angst zu Gott um Beistand. Dazu heißt es im Sohar: *„Es ist gesagt worden, daß der Pharao die Israeliten dazu brachte, sich Gott wieder anzunähern [...] Als sich die Israeliten dem Roten Meer näherten, erschraken sie und schrien laut. Wer brachte sie dazu, sich dem Vater in der Höhe zu nähern? Der Pharao! Es heißt ja: Der Pharao holte die Israeliten ein."*[2]

1) Der Sefer ha-Sohar (das Buch des Strahlens) wurde hauptsächlich von Moses de Leon (1250-1305) auf der iberischen Halbinsel verfaßt. Mehrere Traditionen dieses jüdisch-mystischen Buchs gehen bis ins 2. Jh. n. Chr. zurück.

2) Sohar zu Ex 14. Text in englischer Übersetzung bei Daniel Chanan Matt, *Zohar, The Book of Enlightenment*, New York 1983, 111 f.

Auch Lev 26,3.11 wird im Sohar zitiert und kommentiert. Dort sagt Gott zu den Israeliten: „Wenn ihr meine Satzungen befolgt, [...] werde ich meine Einwohnung in eurer Mitte verwirklichen, und meine Seele wird euch nicht verstoßen." Der Sohar kommentiert diese biblischen Worte Gottes so: *„Die Schechina*[3] *ist meine Einwohnung. Meine Einwohnung ist mein Pfand bei euch Israeliten. Sie ist das Pfand, das früher bei mir zurückbehalten wurde [...] Jetzt aber will ich mein Einwohnen in eurer Mitte verwirklichen. Ich werde ein Pfand bei euch niederlegen, um zu bestätigen, daß ich mit euch leben will. Obwohl Israel sich jetzt im Exil befindet, ist mein Pfand* (= meine Anwesenheit) *bei ihnen [...] Ich will mein Wohnen in eurer Mitte festlegen. Und meine Seele wird sich nicht von euch distanzieren."*[4]
Beide Abschnitte sind im Sohar aufeinander bezogen. Gott benützt auch die mächtigen heidnischen Feinde Israels, zum Beispiel den Pharao, um die Israeliten wieder in seine Nähe zu bringen. Seine hilfreiche Präsenz auch – und besonders – in schwerer Zeit bleibt das Licht und die Kraft dieses Volkes. Sie durchwirkt auch die feindlichen, nicht-israelitischen Völker, um das Volk seiner Erwählung zu schützen und zu erziehen. Gottes stete Anwesenheit ermöglicht auch in Zeiten der Exile und der Zerstörung israelitischer Heiligtümer innere Sicherheit und ein geschichtlich aktives Verhalten.

2. Israel, das Basisvolk

In der Mischna zum jüdischen Neujahrsfest wird Ex 17,11 folgenderweise zitiert: *„Immer wenn Mose seine Hand* (gegen die angreifenden Amalekiter) *erhob, war Israel stark. Ließ er sie sinken, waren die Amalekiter stark."* In der Mischna[5] zum jüdischen Neujahrsfest (mRhSh 3,8) heißt es dazu: *„Machen etwa die Hände des Mose den Krieg? Oder zerbrechen sie den Krieg? Vielmehr: Immer wenn die Israeliten gegenüber den göttlichen Anordnungen einsichtig waren und ihr Herz ihrem Vater im Himmel unterwarfen, waren sie siegreich, wenn nicht, pflegten sie zu fallen [...] Nicht die erhobenen Arme des Mose haben den Israeliten zum Sieg über Amalek verholfen. Vielmehr regten sie Israel an, die Augen zum Himmel zu erheben.*

3) Wörtlich *Einwohnung*. Gemeint ist die Anwesenheit Gottes im Kult, beim Studium und und bei der Erfüllung der Tora.
4) Sohar zu Lev 26; vgl. D. Ch. Matt (Anm. 2), 135 f.
5) Die Mischna ist das um ca. 220 n. Chr. abgeschlossene Werk der das jüdische Volk verpflichtenden mündlichen Offenbarungstradition.

Nachdem sie sich ihrem Vater im Himmel ergeben haben, haben sie gesiegt."
Aus dieser und aus vielen ähnlichen Stellen im Talmud und in den mystischen Schriften schimmert die Überzeugung durch, daß das Volk Israel über seine Feinde siegen und dadurch weiterbestehen kann, wenn es den Willen seines Vaters im Himmel erfüllt und vertrauend zu ihm betet. So wird dieses Volk zum Basisvolk für alle Völker der Erde und für das Wachsen des kommenden Reiches Gottes.
Besonders aus Jes 49,6 wurde in der jüdischen Tradition herausgelesen, daß das Volk Israel das Volk der Voraussetzung für die Rettung der Völker der Welt ist. Gott sagt dort zu seinem Knecht (eventuell zum Messias): „*Es ist zuwenig, daß du mein Knecht bist, nur um die Stämme Israels wieder aufzurichten und die Verschonten Israels heimzuführen. Ich mache dich zum Licht der Völker, damit mein Heil bis an die Grenzen der Erde reicht.*"[6]
Ebenso wichtig für die jüdischen Mystiker aller Epochen und Färbungen waren die Aussagen von Spr 10,25 und Jes 60,21. In Spr 10,25 heißt es: „*Der Zaddik* (der Gerechte) *ist die Grundlage der Welt.*" Als Zaddikim galten besonders seit dem 13. Jahrhundert die glaubwürdigen Lehrer von Tora, Talmud und Mystik. In Jes 60,21 wird das Ideal des Zaddik auf das ganze Volk Israel ausgedehnt: „*Dein Volk besteht aus lauter Zaddikim. Für immer werden sie das Land besitzen: als aufblühende Pflanzung des Ewigen, als Werk seiner Hände, durch das er seine Herrlichkeit zeigt.*"
Wenn wir diese drei Bibelstellen (Jes 49,6; Spr 10,25; Jes 60,21) im Sinne der jüdischen Mystiker sehen, dann kann das Volk Gottes als Volk des Anfangs der endgültigen Herrschaft Gottes über alle Völker und über die ganze Schöpfung bezeichnet werden. Die übrigen Völker sind Israels Begleiter und Nachahmer, teilweise auch seine Feinde. Die gerechten und frommen Lehrer Israels sind die herausragenden menschlichen Mitplaner und Mitgestalter der Endherrschaft Gottes. – Damit sind wir wieder bei den Ideen und Lehren der Kabbala angelangt!

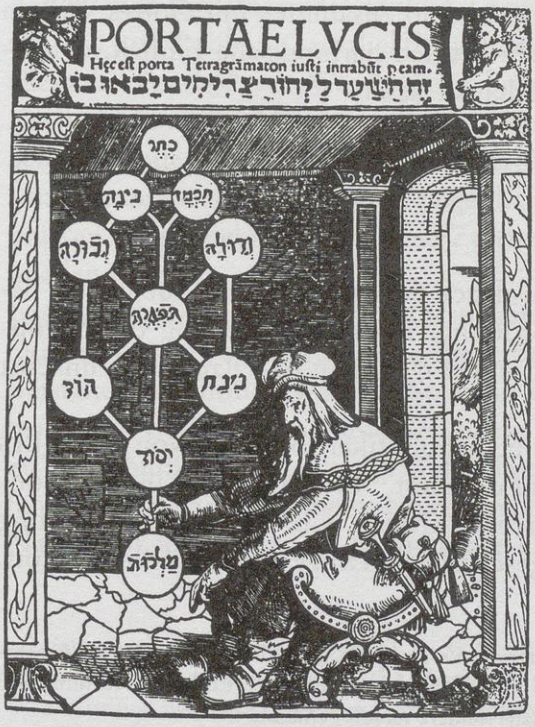
3. Einige Begriffe, Lehren und Kräfte der Kabbala

Die hebräische Wurzel „q-b-l" bedeutet empfangen, übernehmen, weitertradieren, akzeptieren. Das Substantiv Kabbala ist daher mit Weiterleitung,

6) David Flusser hat in seinen Gesprächen mit mir mehrmals erklärt, daß Jes 49,6 das wichtigste Motiv für die Predigtreisen des Apostels Paulus zu den Völkern der Welt gewesen ist.

Weitertradierung, Überlieferung, Übernahme wiederzugeben. Gemeint ist die jüdisch-mystisch-spekulative Bewegung, die sich besonders seit dem Mittelalter neben religiös-philosophischen Strömungen und rabbinischen Gemeindetraditionen als dritte geistig-religiöse Einflußquelle etablieren konnte. Mehrere kabbalistische Hauptideen stammen bereits aus spätantiker Zeit: Gnostische, neuplatonische, jüdisch-esoterische und auch christlich-theologische Ideen wurden von den Kabbalisten aufgegriffen und neu interpretiert.

In der gnostischen Mythologie der Spätantike wurde gelehrt, daß Lebensfunken des göttlichen Lichtes während des Prozesses der Schöpfung – bzw. während der schöpferischen Herausströmung aus Gott, der Emanation – in alle Menschenseelen hineingelangt sind. Besonders Isaak Luria, der bedeutendste Impulsgeber der Kabbala (1534-1572), entwickelte daraus und aus anderen älteren Traditionen die Lehre von den *zehn Sefirot*.[7]



Der Sefirot-Baum der *Tore des Lichtes*. Auf dem Balken oben steht lateinisch und hebräisch: „Dies ist das Tor, der unaussprechliche Name des gerechten Gottes."
Durch dieses Tor werden die Gerechten mit der Krone (keter) des Ewigen verbunden. An der Spitze des Baumes ist die Krone Gottes, an der Wurzel ist das auf Erden sich verwirklichende Reich des Ewigen (malkhut). Mit göttlicher Hilfe ermöglichen die Gerechten (Zaddikim) das Einpflanzen und das Wachsen des Reiches des Ewigen.

Holzschnitt aus Paulus Riccius, Portae Lucis, Augsburg 1516.
Aus: *Der Sohar*. Das Heilige Buch der Kabbala. Diederichs gelbe Reihe, Düsseldorf/Köln 1982, 118.

7) Sefira/Sefirot bedeutet *Zählung*. Es geht um die Zählung einer Zehnergruppe von Wirkungskräften, die der unfaßbare Gott aus sich heraus preisgibt, um die Welt und die Menschen zu erschaffen und in der Verbindung mit sich zu erhalten. Vgl. auch die Rezension von Adalbert Böning zu: Otto Betz, *Licht vom unerschaffnen Lichte*, FrRu 5(1998)125 f.

Die Sefirot sind Eigenschaften Gottes und schöpferische Preisgaben zum Aufbau der Welt, zur Ermöglichung des göttlich-menschlichen Dialogs und zur Verwirklichung des Reiches Gottes. Nach kabbalistischer Lehre ist jedes Wort der Tora ein Teil des uneingeschränkten göttlichen Namens und damit der göttlichen Wirklichkeit. Das Volk Israel, die Menschheit, die organische und anorganische Welt, der Geschichtsablauf und sogar die Dämonen sind Ausfaltungen oder Schattierungen des göttlichen Namens.
Teilweise bilden die Sefirot eine Spannung gegenüber der göttlichen „Verborgenheit aller Verborgenheiten" und dem „Anfang ohne Anfang" (Sohar III 288 a). Gott ermöglichte die Welt und die Menschen durch einen Akt der Selbstbeschränkung. Im Gefolge einer durch Sünden der geschaffenen höchsten Wesen (Engel und Menschen) verursachten kosmischen Katastrophe entstanden Zersplitterungen von Funken in der Welt und in den Menschen. Das Volk Israel hat die Aufgabe, als eine Gemeinschaft von Mitarbeitern Gottes für die Wiederherstellung/Heilung der Schöpfung, besonders der Menschen, besorgt zu sein und so zusammen mit Gottes Wirken die endgültige göttlich-menschlich-weltlich-harmonische Einheit, den *Jichud*[8], zur vollen Wirklichkeit werden zu lassen.

4. Der Tikkun ha-Olam

Es geht hier um den zentralen Ausdruck der lurianischen Kabbala.[9] Er bedeutet Wiederherstellung, Neuordnung, Reparatur, Heilung der Schöpfung. Die wichtigsten Ideen rund um den Tikkun ha-Olam sind zunächst vorzustellen.
Der christliche Kabbalaforscher und Scholastiker Joseph de Voisin (15. Jh.) hat den Tikkun ha-Olam prägnant definiert.[10] Er bezeichnete ihn als „concatenatio rerum creaturarum cum causa prima", d. h. als Zusammenkettung (Wiederzusammenführung) der geschaffenen Dinge mit dem Schöpfergott.

8) Jichud bedeutet wörtlich *Einheit, Einigung, Vereinigung*. Inhaltlich ist die Art der Zusammenarbeit zwischen Gott und Israel zur Wiederherstellung der Einheit, Ordnung und Gottgefälligkeit der Schöpfung und insbesondere Israels gemeint.

9) Zur lurianischen Kabbala und speziell zum Tikkun-Begriff vgl. bes. Moshe Idel, *Messianic Mystics*, Yale University 1998; Johann Maier, *Die Kabbalah*, Einführung, klassische Texte, Erläuterungen, München 1995.

10) In seinem Vorwort zum Werk *Pugio fidei* des das damalige jüdische Denken zusammenfassenden Raimundus Martini (1220-1285).

Das göttliche und israelitische Programm tendiert auf eine Wiederaufbesserung der Welt, auf eine Reparatur der durch Sünden beschädigten und verwirrten Welt und auf die Wiederherstellung der Konformität mit Gottes Werken und Plänen in der Welt und mit der Welt.
Besonders drei um den Tikkun ha-Olam kreisende Begriffe bilden das Zentrum der Mystik von Isaak Luria:
1) der *Zimzum*: die Selbstbeschränkung Gottes zugunsten der Schöpfung;
2) die *Schevirat ha-Kelim*: das Zerbrechen der Gefäße im Gefolge der Ursünden der obersten Geschöpfe Gottes (der Engel und der Menschen);
3) der *Tikkun ha-Olam*: die mindestens seit Abraham begonnene, aber noch nicht vollendete Zusammenführung von Schöpfer und Geschöpfen zur ursprünglich geplanten Einheit und zum dialogischen Austausch.
Wichtige Texte mit Tikkun-Vorschriften finden sich bereits in der Mischna und im Talmud. In mGit 4,2-4 und bGit 34b-40b wird das Tikkun-Ideal im Zusammenhang mit Ehe- und Besitzkrisen dargelegt.
Bedeutende Initiatoren des Tikkun-Denkens waren vor allem Hillel (um 20 v. Chr.) und Rabban Gamaliel der Ältere (30-40 n. Chr.). Hillel führte vor allem den *Prosbul*[11] ein: Wenn Rückgabedaten von Geld und entlehntem Besitz von den Entlehnern verweigert werden, weil diese Daten auf einen Schabbat oder Feiertag fallen, dann erlöschen die Verschuldungen nicht, sondern müssen bei nächster Gelegenheit erledigt werden. So können und müssen auch Diebstahl, religiöse Zerrissenheiten und Feindschaften vermieden werden.
Israels religiöse und soziale Abirrungen, Streitereien und Verbannungen müssen also sowohl durch volkseigene Bemühungen als auch durch Gottes Beistand aufgehoben werden. So kann die wahre, wiederhergestellte/geheilte Zeit der Harmonie und der göttlich und israelitisch geprägten Welt, zu der schlußendlich auch die Weltvölker Zutritt haben werden, heranreifen. Sie wird spätestens beim Kommen des Messias zur Vollendung finden. Nach kabbalistischer und chasidischer Überzeugung[12] wird der Messias –

11) Vom griech. prosbolä = Vorbehalt.
12) Gemeint ist hier der osteuropäische Chasidismus, der im frühen18. Jh. in Podolien entstanden ist und bis heute von vielen charismatischen Gestalten mit messianischem Bewußtsein getragen und gefördert wird. Führende Chasidim (wörtlich: *Fromme, Begnadete*) waren vor allem Israel ben Elieser, der als Baal Schem Tov (Besitzer des göttlichen Namens) bezeichnet wurde (1700-1760), ferner Schneur Zalman von Ljadi (1745-1812) und Rabbi Nachman von Brazlaw (1772-1844). Vgl. Clemens Thoma, *Rabbi Nachman von Brazlaw*, Meister der Spiritualität, Herder, Freiburg/Br. 2002.

teilweise durch Leiden und Nöte hindurch – den Tikkun ha-Olam für Gott, Israel und die Gesamtschöpfung zur Reife bringen. Zur Vollendung Israels gehört auch der Sieg über die Feinde Israels, die Wiederherstellung des Tempels in Jerusalem und die Rückführung aller exilierten Israeliten ins Heilige Land.

5. Abschließende Bemerkungen

In der Kabbala gibt es viele jüdisch-christliche Gemeinsamkeiten, die aus Leidenserfahrungen heraus gewachsen sind. Im Zusammenhang mit einer Auslegung von Jes 53,5 (*„er wird durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden wird er zermalmt"*) erzählte ein Kabbalist in Safed (ca. 1550 n. Chr.) von einem Frommen, der viele Leiden über sich ergehen lassen mußte wegen seinen früheren Übertretungen: *„Der Fromme ließ die Nöte über sich ergehen, um die bevorstehenden Leiden des Messias zu vermindern."*[13]

Noch wichtiger ist die kabbalistisch-chasidische sowie die auch schon weit frühere israelitisch-jüdische Glaubensüberzeugung, daß Gott sich stets mitten unter seinem Volk befindet und daß dies der Hauptpunkt und der Hauptbeweis der Erwählung, Rückführung und Rettung dieses Volkes ist. Gott lebt, leidet, wirkt und entfaltet sich zusammen mit seinem Volk. So wird dieses Volk laut den Worten des messianisch denkenden Israel ben Elieser (1700-1760) „capax Dei" (Gott fassend) zur *Spur Gottes in der Welt*. Die Neuordnung der Schöpfung, der Tikkun ha-Olam, als gemeinschaftliche Aufgabe von Gott und seinem erwählten und begnadeten Volk ist ein tragender Gedanke des Judentums und des Christentums. Beide „Völker" arbeiten trotz teilweise getrennter Glaubensinhalte an Gottes Wirken zur Wiederherstellung und Erlösung der Welt mit. Dies ist ein wichtiger Ansporn in der jetzigen jüdischen und christlichen Krisenzeit.

13) Vgl. Lawrence Fine/Louis Jacobs (ed.), *Safed Spirituality*, Rules of Mystical Piety, The Beginning of Wisdom, New York 1984, 92-114.

„Es ist eine Profanierung der Religion, sich als Terroristen im Namen Gottes zu bezeichnen, dem Menschen im Namen Gottes Gewalt anzutun. Die terroristische Gewalt steht im Gegensatz zum Glauben an Gott, den Schöpfer des Menschen, an Gott, der sich um den Menschen kümmert und ihn liebt."

Johannes Paul II., Neujahrsansprache 2002.

Bund und Mission
Die Sendung der Juden und die Vervollkommnung der Welt

Delegierte des Bischöflichen Komitees für ökumenische und interreligiöse Angelegenheiten der Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten (BCEIA) und des Nationalen Rates der Synagogen (NCS) haben am 13. März 2002 in New York City die Frage behandelt, wie die jüdische und die römisch-katholische Tradition gegenwärtig Bund und Mission verstehen. Das Resultat der Beratungen wurde am 12. August 2002 in einem zweiteiligen Dokument unter dem Titel *„Reflections on Covenant and Mission"* veröffentlicht.

Die ***römisch-katholischen Überlegungen*** beschreiben die wachsende Achtung gegenüber der jüdischen Tradition, die sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil entwickelt hat. Eine vertiefte katholische Wertschätzung des ewigen Bundes zwischen Gott und dem jüdischen Volk, zusammen mit der Anerkennung einer den Juden von Gott gegebenen Sendung, Gottes treue Liebe zu bezeugen, führte zu der Überzeugung, daß missionarische Bemühungen, Juden zum Christentum zu bekehren, in der katholischen Kirche theologisch nicht länger hinnehmbar sind.

Die ***jüdischen Überlegungen*** beschreiben die Mission der Juden unter den drei Gesichtspunkten *Sendung/Zeugnis/Auftrag* und der Vervollkommnung/Heilung der Welt (*Tikkun ha-Olam*). Im folgenden bringen wir die *jüdischen Überlegungen* in deutscher Übersetzung von Fritz Voll, Calgary, Kanada.[1]

In der nie endenden Suche, dem Leben Sinn zu geben, versuchen Gemeinschaften wie auch Individuen ihre Sendung in der Welt zu definieren. So natürlich auch die Juden. Die Sendung der Juden ist Teil eines dreifachen Auftrages, der in der Schrift wurzelt und in späteren jüdischen Quellen entwickelt wurde. An erster Stelle steht der *Bund*: der immer neu gestaltende Antrieb (*Auftrag*) zu jüdischem Leben, der sich aus dem Bund zwischen Gott und den Juden ergibt. Zweitens geht es um den *Auftrag des Zeugnisses*, in dem sich Juden als Zeugen von Gottes ewiger Existenz und Seiner erlösenden Macht in der Welt verstehen (und auch häufig von anderen so gesehen werden). Drittens geht es um die *Sendung* an die ganze Menschheit, eine Sendung, welche die biblische Geschichte der Juden so versteht, daß sie eine Botschaft über das Judentum hinaus beinhaltet. Sie setzt voraus, daß es um eine Botschaft und eine Sendung geht, die sich an alle Menschen richtet.

1) Das Originaldokument kann abgerufen werden unter www.jcrelations.net/stmnts/joint-8.htm.

Der Auftrag des Bundes

Die Juden sind der Same Abrahams, Isaaks und Jakobs, die physische Verkörperung des Bundes Gottes mit diesen Vorfahren. Nachdem Abraham von Gott berufen wurde, machte er sich nicht nur auf die Reise ins Land Kanaan, sondern Gott erschien dem Neunundneunzigjährigen und befahl ihm: *„Wandle in Meinen Wegen und sei untadelig. Ich will Meinen Bund zwischen Mir und dir errichten, und Ich will dich außerordentlich zahlreich machen"* (Gen 17,1-2). Der Bund wird beschrieben als *„ewig, [...] dir und deinen Nachkommen nach dir – Gott zu sein"* (Gen 17,7).

Der Bund schließt das Land Kanaan ein als immerwährendes Erbe. Es gibt für den Bund ein leibhaftiges Symbol: die Beschneidung aller männlichen Juden am achten Tag ihres Lebens. Der Bund ist sowohl leiblich als auch geistig. Die Juden sind ein reales Volk. Der Bund ist ein Bund des Fleisches. Das Land ist ein realer Ort. Aber er ist auch ein Bund des Geistes, denn er ist verbunden mit dem Auftrag, „in Seinen Wegen zu wandeln". Die Juden sind ein Volk, das durch Gottes liebende Erwählung ins Dasein gerufen wurde. Warum tut Gott so etwas? Die Tora erzählt uns die Geschichte eines einzigartigen Gottes, der, anders als der Gott des Aristoteles, sich nicht mit der Selbstkontemplation zufrieden gibt. Es handelt sich um ein großes Geheimnis; aber Gott, der sich wesentlich unserer Kenntnis entzieht, wollte eine Welt ins Dasein rufen. Er gab seinen Geschöpfen als einziges Gebot, nicht von einer bestimmten Frucht im Garten Eden zu essen. Und was taten sie? Sie aßen die Frucht.

So wurde Gottes Absicht vereitelt, an Seinem unaussprechlichen Selbst teilhaben zu lassen. Es dauerte nicht lange, und die Schöpfung wurde verderbt. Und Gott begann aufs neue, indem Er die bestehende Schöpfung zerstörte, die Urwasser wieder zusammenströmen ließ, und nur Noah und seine Familie überlebten. Aber auch das gelang nicht, denn sobald sie aus der Arche gingen, betrank und entblößte sich Noah. Wieder ging es abwärts – bis jene Geschichte begann, die gelang, und die das Herz der biblischen Erzählung ist: die Geschichte Abrahams und seiner Nachkommen, der Juden.

Der Bund ist nicht nur eine Verheißung oder eine allgemeine Ermahnung zur Vollkommenheit. Nachdem das Volk Israel zur großen Gemeinschaft geworden war und die Knechtschaft Pharaos erlitten hatte, wurde es unter außergewöhnlichen Wundern aus Ägypten befreit. Das Volk Israel kam zum Sinai und der Bund gewann seinen Inhalt: die Gesetze und Satzungen, die dort und später im „Zelt der Begegnung" gegeben werden.

„Ihr habt gesehen, was Ich den Ägyptern getan habe, wie Ich euch auf Adlers Flügeln getragen und zu Mir gebracht habe. Wenn ihr Mir nun treu gehorcht und Meinen Bund haltet, werdet ihr Mein kostbares Eigentum sein unter allen Völkern. Wahrlich, die ganze Erde gehört Mir, ihr aber sollt Mir ein Königreich von Priestern und eine heilige Nation sein" (Ex 19,4-6a).
Für Juden ist dies nicht göttliche Schmeichelei, sondern die Bürde göttlicher Verpflichtung. Die theologische Definition der Juden lautet somit: ein leibhaftiges Volk, das berufen ist, in einem besonderen Verhältnis mit Gott zu leben. Der spezielle Inhalt dieser Beziehung ist: Belohnungen für ihre Einlösung, Strafen für ihre Preisgabe.
Eine solche Sicht der Juden ist nicht auf die normale soziologische Definition eines Volkes oder einer Gemeinschaft zugeschnitten. Es ist durchaus möglich, daß den meisten Juden diese theologische Soziologie unangenehm ist. Man ist eher geneigt, die Juden entweder als ethnische Gruppe oder als eine Glaubensgemeinschaft ohne Verbindung zu einem Volk zu sehen. Aber das entspricht weder den Vorstellungen der Juden in der Bibel, noch jenen späterer jüdischer Literatur. Die Juden sind, wohl oder übel, reich oder arm, Partner Gottes in einem manchmal stürmischen und manchmal idyllischen Liebesverhältnis, in einer liebevollen Ehe, die Gott und das Volk Israel auf ewig verbindet, und einer jüdischen Existenz, die tiefstmögliche Bedeutung hat.
Als praktische Folge ergibt sich daraus, daß die vorrangige Sendung der Juden sich an Juden richtet. Das bedeutet, die jüdische Gemeinschaft ist bemüht, ihre eigene Identität zu bewahren. Da dies nicht immer selbstverständlich ist, reden Juden miteinander ständig über die Stärke ihrer Institutionen und die Fähigkeit der Gemeinschaft, ihre Kinder zu unterrichten. Daraus entsteht eine starke Ablehnung der Mischehe und erklärt sich die Leidenschaft zum Studium der Tora. Das Risiko jüdischen Lebens ist hoch, und um Gott nicht zu verlassen, wendet die jüdische Gemeinschaft viel Kraft auf für eine funktionierende Bundesgemeinschaft.

Der Auftrag des Zeugnisgebens

Jesaja spricht von der Rolle der Juden, die über sie selbst hinausgeht. *„Meine Zeugen seid ihr, spricht der Herr, mein Knecht, den ich erwählt habe"* (Jes 43,10).
Die Juden sind Gottes Zeugen, daß es einen Gott gibt, der ihr Schöpfer ist, daß Er *Einer* ist und daß Götzen keine Macht haben, „[...] *vor mir sollen sich*

alle Knie beugen und alle Zungen Treue schwören" (Jes 45,23), und daß Gottes Macht eine erlösende Macht ist, erstaunlicher als Menschen es sich vorstellen können.
Macht Gottes zeigt sich im Leben von Nationen, einschließlich im Fall und Wiedererstehen der Nation Israel. Aus der Tora und aus den prophetischen Büchern ist bekannt, daß das Leiden Israels als Zeugnis für den Bund Gottes mit Israel verstanden wird. Was nicht verstanden wird, zumindest nicht gut genug, ist: Gott will, daß die Nationen die Erlösung Israels sehen und davon beeindruckt sein sollen. Das ist es z. B., was Gott dem Pharao und den Ägyptern zeigen will.

Heuschreckenplage

Holzschnitt, Kölner Bilderbibel (um 1478).

Aus: Biblia: Deutsche Bibeln vor und nach Martin Luther, Heidelberg 1982, 153.

Es ist offensichtlich nicht genug, das Volk Israel nur aus der Knechtschaft zu befreien. Die Erlösung ist für die Öffentlichkeit bestimmt, erfüllt mit Zeichen und Wundern, denn die große ägyptische Nation soll die Macht, die Herrlichkeit und das Interesse des Gottes Israels an der Befreiung von Sklaven kennenlernen. In diesem Sinn spricht der Prophet Jesaja von den Juden auch als „Licht der Nationen": „*Ich erwecke die Stämme Jakobs und stelle die Überlebenden Israels wieder her: Ich will euch auch zum Licht der Nationen machen, damit Mein Heil die Enden der Erde erreicht*" (Jes 49,6). Die Nationen werden die Erlösung des Volkes Israel sehen und sie werden staunen. Darum werden sie lernen, wenn sie es nicht schon vorher gelernt haben, daß der Herr, der Gott Israels, Seinem Volk Sein Land wiedergibt.
Der Freudenbote sagt zu Zion: „*Jedes Tal soll erhöht werden, jeder Hügel und Berg abgetragen. Der unebene Boden werde eben und die Bergkämme flach*" (Jes 40,4). Dies ist keine Rhetorik über eine mystische Manifestation Gottes, die die Natur verwandelt. Es ist eine mutige Bildersprache über die

Schaffung einer außergewöhnlichen Straße, auf der das im Exil lebende Volk in sein Land zurückkehrt.
Obwohl wir oft und lange über unsere Sünden nachdenken, ist doch Gottes Anliegen nicht das Leiden. Gottes Anliegen ist die Macht der Vergebung und die Macht Seiner Liebe, wie sie sich in der Erlösung Israels manifestiert. Es ist darum eine der großen Aufgaben der Theologie, sich von der Leidensbotschaft zu lösen. Die große Botschaft Gottes liegt in der Macht der Erlösung. Die große Hoffnung der Juden ist ihre Erlösung und der Wiederaufbau ihres nationalen Staates. Das Zeugnis, das zu geben ist, ist die Bezeugung Gottes, der Sein Volk erlöst.

Der Sendungsauftrag an die Menschheit

Das Anliegen der Bibel ist eine Botschaft und eine Vision nicht nur an Israel, sondern an die gesamte Menschheit. Jesaja spricht zweimal von den Juden als Licht der Völker (Jes 42,6; 49,6). Was bedeutet es, wenn er darüber hinaus von den Juden als einem *„Bundesvolk und Licht der Nationen"* spricht? Der Kommentator David Kimchi (*„Radek"*, 1160?-1235?), sah im „aufstrahlenden Licht" das Licht der Tora, das von Zion ausstrahlt.
Da das Anliegen der Tora Frieden ist, vermittelt das aufstrahlende Licht eine Botschaft der Segnung des Friedens, der in der ganzen Welt herrschen sollte. Die messianische Vision ist: *„Und er wird den Nationen Frieden zusprechen"* (Sach 9,10). Darum sagt Jesaja, in jener Zeit *„wird Er richten zwischen den Nationen und vielen Völkern Schiedsrichter sein. Und sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden und ihre Speere zu Winzermessern"* (Jes 2,4).
Es ist ein Fehler, wie Jona zu denken, daß Gott sich nur für die Juden interessiert. Als Jona in die große heidnische Stadt Ninive gesandt wird, weigert er sich, Gottes Befehl auszuführen, die Menschen von Ninive zur Buße aufzurufen. Erst durch Leiden lernt Jona, daß sich Gottes Wort auch an die Niniviten richtet. Schließlich geht er hin, und die Einwohner Ninives rufen ein Fasten aus. Die Großen wie die Kleinen, sogar der König selbst, kleiden sich in Sackleinen. Die Bibel sagt, sie fasteten nicht nur, sondern sie *„wandten sich ab von ihren bösen Wegen"* (Jona 3,10).
Man hätte erwartet, Jona würde von seinem Erfolg begeistert sein. Statt dessen ist er niedergeschlagen. Dafür gibt es möglicherweise zwei Gründe. Erstens glaubte er, Sünde müsse bestraft werden und Gottes Barmherzigkeit

sollte diese Bestrafung nicht verhindern. Und zweitens: Wer waren denn auch die Einwohner Ninives? Welches Recht hatten sie auf Gottes innige Fürsorge und vergebende Liebe?
Jona verläßt die Stadt und setzt sich an ihrer Ostseite nieder. Er baut eine Hütte und sitzt in ihrem Schatten. Und der Herr läßt eine Rizinusstaude über ihn wachsen, die ihm Schatten bietet. Jona freut sich sehr! Am nächsten Tag veranlaßt Gott in der Morgenröte einen Wurm, die Pflanze anzunagen, bis sie verdorrt. Dann läßt Gott einen leichten Ostwind aufkommen, die Sonne sticht Jona auf den Kopf, bis er ermattet. Und er will sterben. Dann spricht Gott zu Jona: „*Warum bist du so zornig wegen der Pflanze? [...] Du hast Mitleid mit der Pflanze, für die du nicht gearbeitet und die du nicht herangezogen hast; die über Nacht heranwuchs und über Nacht verging. Und ich sollte nicht Mitleid haben mit Ninive, der großen Stadt, in der mehr als hundertzwanzigtausend Menschen leben, die nicht zwischen rechts und links unterscheiden können, und daneben so viel Vieh?*“ (Jona 4,10 f.).

„Da befahl der Herr dem Fisch, Jona an Land zu speien“ (Jona 2,11).

Holzskulptur von Gabriele Schirnecker, Oberstdorf, Privatbesitz.

Der Gott der Bibel ist der Gott der ganzen Welt. Seine Wunschbilder sind Visionen für die gesamte Menschheit. Seine Liebe ist eine Liebe, die sich auf alle Geschöpfe erstreckt. Hiob, der leidende Mann der Schrift, wird in keiner Weise als Jude dargestellt. Ist das ein Wunder? Das Leiden der Menschheit ist nicht auf ein bestimmtes Volk begrenzt. Der Bund mag das Problem für Juden besonders beschwerlich machen, aber wir alle versuchen, mit dem Problem der Leiden des Gerechten fertig zu werden. Hiob ist der Mensch schlechthin. Gottes Ruf an ihn aus dem Sturmwind ist Gottes Ruf durch die ganze Welt an alle Gerechten, die die Bedeutung ihres Schicksals zu verstehen suchen.
Der Gott, der Abraham liebte, „*Aber du, Israel mein Knecht, Jakob, den ich erwählt habe, Same Abrahams, den ich liebe*“ (Jes 41,8), liebt alle Menschen.

Denn Er ist der Schöpfer der Welt. Adam und Eva waren Seine ersten Geschöpfe, und sie wurden lange vor den ersten Juden geschaffen. Sie sind „nach Gottes Ebenbild" geschaffen, wie alle ihre Kinder bis in Ewigkeit. Nur das menschliche Geschöpf trägt die göttliche Ebenbildlichkeit.
Der Talmud sagt, Gott schuf die Welt mit nur einem ursprünglichen Wesen, um zu lehren, wenn einer eine einzige Seele vernichtet, ist es, als hätte er die ganze Welt vernichtet. Und wenn einer eine einzige Seele rettet, ist es, als hätte er die ganze Welt gerettet. Der Talmud lehrt das Konzept des Friedens in der Welt, so daß niemand sagen sollte, mein Vater ist größer als dein Vater (mSan 4,5). *„Seid ihr mir nicht wie die Äthiopier, o Volk Israel? spricht der Herr. Habe ich Israel nicht aus Ägypten geführt? Und die Philister aus Kaphtor, und die Aramäer aus Kir?"* (Amos 9,7). Alle sind Gottes Volk.
Als Abraham Gott gegenüber die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit aufwirft, argumentiert er zugunsten der sündigen Bevölkerung von Sodom. Abraham formuliert seine Herausforderung Gottes im Sinn des gerechten Handelns Gottes. Die Unschuldigen sollten nicht leiden. Und die Herausforderung geschieht nicht aufgrund einer besonderen Beziehung, die sich aus dem Bund Gottes mit den Juden ergibt. Vielmehr setzt die Bibel eine göttliche Gerechtigkeit und Barmherzigkeit voraus, die die ganze Welt umfaßt. Barmherzigkeit und Gerechtigkeit herrschen, denn der Schöpfergott ist der Gott der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit in der ganzen Welt.
Wenn Amos bittet, daß *„das Recht sich wie Wasser ergieße und Gerechtigkeit wie ein mächtiger Strom"* (Amos 5,24), dann tut er es, weil es einen Gott der ganzen Welt gibt, der sie zur Gerechtigkeit ruft. Auf seine eigene rhetorische Frage nach der Bedeutung religiösen Fastens antwortet Jesaja, es sei Gottes Wille, *„die Ketten der Bosheit zu lösen, die Bande des Jochs aufzubinden, die Unterdrückten freizulassen und jede Unterjochung zu brechen; dein Brot mit dem Hungrigen zu teilen und die ausgestoßenen Armen in dein Haus aufzunehmen, den Nackten, den du siehst, zu bekleiden und dich nicht vor deinem eigenen Fleisch zu verbergen"* (Jes 58,6-7). Das Judentum setzt voraus, daß alle Menschen verpflichtet sind, ein universales Gesetz zu befolgen. Dieses Gesetz, als die *Sieben Noachidischen Gebote* bezeichnet, ist auf alle Menschen anwendbar. Es behandelt (1) die Einrichtung von Gerichtsbarkeit, damit in der Gesellschaft das Recht regiert, und die Verbote von (2) Blasphemie, (3) Götzendienst, (4) Inzest, (5) Blutvergießen, (6) Raub und (7) den Verzehr des Fleisches eines noch lebenden Tieres. Ungeachtet der Tatsache des Bundes machten Maimonides und auch spätere Ausleger deutlich,

daß *„die Frommen aller Nationen dieser Welt einen Platz haben in der kommenden Welt"*. Deshalb sind im Judentum der absolute Wert des Menschen, seine Geschöpflichkeit nach göttlichem Ebenbild, wie auch Gottes vorrangiges Interesse an Gerechtigkeit und Barmherzigkeit die Basis einer universalen, vereinten Gemeinschaft der (von Gott) Geschaffenen. Diese Gemeinschaft ist berufen, auf die Liebe Gottes zu antworten, indem sie andere Menschen liebt und gesellschaftliche Strukturen errichtet, die die Ausübung von Recht und Barmherzigkeit umfassend ermöglichen, und sie ist berufen, sich unaufhörlich in religiösem Streben zu engagieren, der gebrochenen Welt Heilung zu vermitteln.
In einem wichtigen jüdischen Gebet (Anm. d. Red.: Sabbatgottesdienst am Freitagabend: Teil des Qiddusch; auch an anderen Stellen) heißt es: *„Wir hoffen auf Dich, Herr unser Gott, schnell die Schönheit Deiner Macht zu sehen, die Götzen von der Erde verschwinden zu lassen und die falschen Götter zu stürzen, die Welt zu vervollkommnen hinein in das Reich des Allmächtigen, wo alles Fleisch Deinen Namen anrufen wird, wo alle Bösen der Erde sich zu Dir hinwenden werden."*
L'takken olam be'malkhut Schaddai, die Welt zu vervollkommnen hinein in das Reich des Allmächtigen. Der *Tikkun ha-olam*, die Vervollkommnung oder Wiederherstellung der Welt ist die gemeinsame Aufgabe der Juden und der gesamten Menschheit. Da sich Juden als in einer noch unerlösten Welt lebend betrachten, will Gott, daß sich Seine Geschöpfe an der Wiederherstellung der Welt beteiligen.

Christen und Juden

Aus der Untersuchung der dreifachen Bedeutung von *„Mission/Sendung/Auftrag"* im klassischen Judentum ergeben sich bestimmte praktische Folgerungen, die auch ein gemeinsames Arbeitsprogramm für Christen und Juden anregen. Es sollte daher klar sein, daß jedwede Missionierung von Christen unter Juden in direktem Widerspruch zur jüdischen Ansicht steht, daß der Bund selbst Mission/Sendung/Auftrag ist.
Gleichzeitig ist es wichtig zu betonen, daß, ungeachtet des Bundes, für die Nationen der Welt keine Notwendigkeit besteht, sich zum Judentum zu bekehren. Während es theologische Grundwahrheiten gibt, wie der Glaube an die Einheit Gottes und an praktische gesellschaftliche Werte, die zur Schaffung einer heilen Gesellschaft führen, die zu erfassen der Menschheit mög-

lich und nötig sind, bedürfen die Menschen nicht des Judentums, um den Einzelnen oder die Gesellschaft zu erlösen. *Die Frommen aller Nationen haben einen Platz in der kommenden Welt.*

Ebenso wichtig ist jedoch der Gedanke, daß die Welt der Vervollkommnung bedarf. Obwohl Christen und Juden die messianische Hoffnung, die zu dieser Vervollkommnung erforderlich ist, sehr verschieden verstehen, ob wir – wie die Juden – auf den Messias warten, oder ob wir – wie die Christen – auf das zweite Kommen des Messias warten, wir teilen den Glauben, in einer unerlösten Welt zu leben, die sich nach Wiederherstellung sehnt.

Sollten wir dann nicht ein gemeinsames Arbeitsprogramm erstellen? Sollten wir nicht unsere geistigen Kräfte vereinigen, um die gemeinsamen Werte, die zur Wiederherstellung der unerlösten Welt führen können, darzulegen und danach zu handeln? Wir haben in der Vergangenheit gemeinsam für soziale Gerechtigkeit gearbeitet; wir haben gemeinsam für Menschenrechte demonstriert; wir haben uns für das Arbeitsrecht und die Landarbeiter eingesetzt; wir haben unsere Regierung aufgefordert, sich der Anliegen der Armen und Obdachlosen anzunehmen; wir haben unsere Politiker aufgerufen, sich für nukleare Abrüstung einzusetzen. Dies sind nur einige der Probleme, die wir Juden und Christen in Übereinstimmung miteinander aufgegriffen haben.

Um anzudeuten, was wir weiterhin gemeinsam tun können, wollen wir einige konkrete Beispiele aufzeigen, wie das klassische Judentum theologische Ideen ins praktische Leben umsetzt. Und wenn diese Ideen wie Pflastersteine einen Weg ebnen, auf dem wir gemeinsam gehen können, dann werden wir auch gemeinsam eine Straße bauen können, eine gemeinsame Marschroute zur Wiederherstellung der Menschheit und der Vervollkommnung der Welt.

Gedanken aus dem Talmud über die Wiederherstellung der Welt

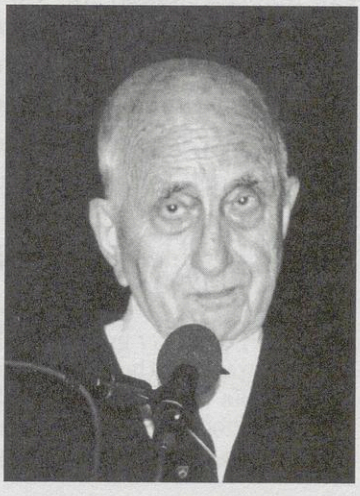
Obgleich der prophetische Einsatz für die Notleidenden bekannt ist, sollte betont werden, daß es der Talmud ist, der die Einzelheiten von guten Taten so darlegt, daß sie zu Ecksteinen des Lebens werden. *Zedakah* (Gerechtigkeit) und *gute Taten* (maᶜasim tovim) wiegen gleichwertig alle Gebote der Tora auf. Die Verpflichtung zur *Gerechtigkeit* ist auf die Armen ausgerichtet, die *guten Taten* auf Arme und Reiche. Gerechtigkeit dient den Lebenden, gute Taten den Lebenden und den Toten. Gerechtigkeit nimmt vom eigenen Geld, gute Taten setzen das eigene Geld und das eigene Selbst ein.

Schon in talmudischer Zeit waren Einrichtungen für die Armenfürsorge ein wesentlicher Bestandteil des Lebens der Gemeinschaft. Wenn z. B. die Mischna lehrt, daß ein Jude den Pesach-Seder mit vier Bechern Wein feiern muß, merkt sie an, daß die öffentliche Fürsorge (*tamhui*) den Armen den Wein zur Verfügung zu stellen habe. Auch die Armen müssen feiern im Gefühl der Würde, freie Menschen zu sein – und das liegt in der Verantwortung der Gemeinschaft. Dennoch, obwohl Wohltätigkeitseinrichtungen ein zentraler Teil des Lebens der Gemeinschaft sind, betont Maimonides, die höchste Form von Wohltätigkeit (Gerechtigkeit) bestehe darin, dem anderen zu ermöglichen, seinen eigenen Lebensunterhalt zu verdienen.
Der umfangreiche Abschnitt des Talmuds, der sich mit dem Zivil- und Kriminalrecht (*Nezikin*/Schädigung) beschäftigt, bestimmt und schützt das Recht der Arbeiter auf Entlohnung. Das Gesetz gibt den Verboten der Tora gegen Zinsforderungen eine konkrete Form, indem es das Zinsverbot auch auf zinsähnliche Transaktionen erweitert. All dies geschieht, um eine Ökonomie zu schaffen, in der Menschen – als Ausdruck ihrer Gemeinschaft – ermutigt werden, einander finanziell zu helfen, anstatt zu profitieren. Wertpapiere werden geschaffen, um mittellosen Menschen Partnerschaft mit andern zu ermöglichen, statt Kreditnehmer zu bleiben. Auf diese Weise wird menschliche Würde geschützt und die Entwicklung einer Gesellschaft begünstigt, in der sich diese Würde im alltäglichen Leben manifestiert.
Gute Taten, die vom Gesetz gefordert und im Detail entwickelt werden, schließen die Verpflichtungen zum Krankenbesuch und zur Tröstung der Trauernden ein. Juden sind verpflichtet, Gefangene freizukaufen und für Bräute zu sorgen, die Toten zu begraben und andere an ihrem Tisch willkommen zu heißen. Der Talmud geht detailliert auf die Verpflichtung der Juden ein, den Alten Hochachtung zu zollen. Sich vor den Alten respektvoll zu erheben und ähnliche Zeichen der Ehrfurcht sind Reaktionen auf die äußerlichen Probleme des Alterns. Wenn das eigene Gefühl der Würde nachläßt, soll die Gemeinschaft die Würde des Einzelnen bekräftigen.
Das jüdische Gesetz ist an die Juden gerichtet und seine Hauptsorge ist, die Äußerung der Liebe den Gliedern der Gemeinschaft gegenüber zu stärken. Es befaßt sich nicht mit Gefühlsregungen, sondern prinzipiell mit Taten. Es ist aber wichtig festzustellen, daß viele dieser Taten gegenüber *allen* Menschen vorgeschrieben sind.
So sagt der Talmud: *„Man muß für den heidnischen Armen ebenso sorgen wie für den jüdischen Armen. Man muß den heidnischen Kranken ebenso besuchen wie den jüdischen Kranken. Man muß für die Bestattung eines*

Heiden so sorgen, wie man für die Bestattung eines Juden sorgt, denn dies sind die Wege des Friedens" (bGit 61a).
Die Friedenswege der Tora bekunden eine praktische Antwort auf die heilige Schöpfung der Menschheit nach dem Ebenbild Gottes. Sie verhelfen dazu, die Welt auf das Reich des Allmächtigen hin zu vervollkommnen. Braucht die Welt nicht einen gemeinsamen Weg, der auf Frieden zielt? Braucht die Menschheit nicht eine gemeinsame Vision des heiligen Charakters unserer menschlichen Existenz, die wir unsere Kinder lehren können und die wir in unseren Gemeinschaften pflegen, um die Wege des Friedens zu fördern? Braucht die Menschheit nicht das Engagement ihrer religiösen Führung, innerhalb jeder Religion und über jede Religion hinaus, die sich die Hände reicht und Verpflichtungen eingeht, die die Menschheit inspirieren und sie anleitet, sich nach der heiligen Verheißung auszustrecken? Für Juden und Christen, die den Ruf Gottes gehört haben, der Welt Segen und Licht zu sein, sind Auftrag und Sendung eindeutig. Nichts Geringeres sollte unsere Bestimmung sein. Das ist die wahre Bedeutung unserer gemeinsamen missionarischen Sendung.

Glaube an Gott und „Idee Mensch" nach Auschwitz

Emil L. Fackenheim*



* Prof. Emil Ludwig Fackenheim, Jerusalem, Rabbiner, Religionsphilosoph und Theologe, erhielt am 4. Juli 2002 in Berlin den Abraham-Geiger-Preis für seine Bemühungen, mit seinen Schriften Wege für ein religiöses Judentum nach der Schoa zu weisen.

Foto: © Margrit Schmidt, Berlin.

Dieses mir aufgetragene Thema[1] könnte zu jeder Zeit neues Denken provozieren: bei Philosophen über das Menschsein und bei Theologen über Gott – zumindest wenn der Gott Abrahams ihr Gott ist. Als Yad Vashem dieses Thema formulierte, konnte niemand ahnen, wie nahe wir apokalyptischen Ereignissen sind: in Israel, in den Ländern des Mittleren Ostens, in Europa, in den USA und bei den Vereinten Nationen. Der Philosoph Hegel sagte, die „Weltgeschichte" sei unvorhersehbar. Bochum ist die erste deutsche Universität, die mich wegen meiner Arbeit an Hegel geehrt hat. Hegel sagte zwar, Philosophie sei die „Eule der Minerva", die zu fliegen anfängt, wenn der Tag der Arbeit vorbei ist. Wie ungewiß die Zukunft der Weltgeschichte ist, hat aber auch Hegel nicht geahnt.

Der Titel dieses meines ersten Vortrags in Deutschland könnte auch lauten: *„Jerusalem nach Auschwitz"*. Schon in biblischer Zeit gab es das Thema *„Jerusalem nach der Rückkehr aus Babylon"*. Auch für dieses Land muß es Hoffnung auf Rückkehr geben – trotz Hitler. Es wäre gut, die „goldene Zeit" der Philosophie von Kant bis Hegel zu wiederholen! Die Wiederholung muß aber die zwölf Hitlerjahre einbeziehen, in denen Deutschland dem jüdischen Volk und der ganzen Welt – auch der philosophischen *Idee Mensch* und dem Glauben an Gott – Katastrophales angetan hat. Der Glaube an Gott und die *Idee Mensch* können nach Auschwitz nicht bleiben, wie sie gewesen sind.

Deutsche Philosophen müssen sich fragen: „Wie war die Hitlerisierung des Kantschen Kategorischen Imperativs möglich?" Ein Nazibonze hat in einem Buch geschrieben, kein Deutscher sollte fragen, *was* Pflicht sei; jeder sollte fragen, *was Hitler sagt, daß Pflicht sei.* Es gab „ein Reich, ein Volk, einen Führer", und sonst gab es nichts. Philosophen sollten darüber nachdenken, was die *Idee Mensch* nach Auschwitz ist, und Theologen, wie nach Auschwitz *Glaube an Gott* möglich ist, zumindest an den Gott Abrahams.

Als meine Familie von Toronto nach Jerusalem zog, wurde nicht über unseren kleinen Schritt nachgedacht, sondern über einen wahrhaft „weltgeschichtlichen" Schritt. Es wurden Fragen über Gott und Mensch beantwortet, in einer Zeit, die selbst weltgeschichtlich war: als ein paar jüdische Stämme beschlossen, von Babylon nach Jerusalem zurückzukehren: *Will*

1) Der Beitrag ist ein bearbeiteter Vorabdruck eines Aufsatzes, der bei der Jüdischen Verlagsanstalt Berlin veröffentlicht wird. Er basiert auf Vorträgen an der Ev. Stadtakademie Bochum (25. Juni 2002) und an der Melanchton Akademie Köln in Zusammenarbeit mit der Karl-Rahner-Akademie (16. Juli 2002).

Gott diese Rückkehr? Benutzt Er den Perserkönig Cyrus als Werkzeug? Das war der erste Zionismus.
Wäre *niemand* zurückgekehrt, dann wäre die jüdische Geschichte zu Ende gekommen als eine Geschichte „verlorener Stämme", und es hätte weder eine christliche noch eine islamische Geschichte angefangen.
Im Bar-Mitzvah-Unterricht hat uns Rabbiner Albert Kahlberg in Halle an der Saale beigebracht, daß Christentum und Islam „Tochterreligionen" der jüdischen Religion sind. Ich habe mich seitdem immer gefragt, warum die „Töchter" oft so feindlich zur „Mutter" sind. Zwar hat die eine nach „Auschwitz" gelernt, die „Mutter" nicht mehr zu „verachten", aber mit der anderen ist es schlimmer denn je.

Die richtige Zeit und der richtige Ort

Mit 86 Jahren bin ich alt genug, *Reinhold Niebuhr* und *Karl Barth* getroffen zu haben. Ich kannte *Hans Jonas* ziemlich gut, und – noch wichtiger – ich war zwei Jahre Schüler bei Leo Baeck. *Martin Buber* und *Leo Strauss* betrachtete ich als meine Vorbilder. Daher frage ich, was diese großen christlichen und jüdischen Denker heute, nach Auschwitz, nach dem 11. September 2001 und inmitten der zweiten Intifada, denken würden. Ich fürchte, auch sie wüßten heute nichts zu sagen. *Dietrich Bonhoeffer* habe ich nie getroffen, aber ich hatte gute Beziehungen mit seinem Freund und Biographen *Eberhard Bethge*. Ich hatte Bethge schriftlich gefragt, ob sein Freund, hätte er überlebt, eine „christliche Theologie nach Auschwitz" angefangen hätte. Diese scheint mir, wie auch Bethge, dringender zu sein als Martin Luthers Reformation. Allerdings mag das etwas damit zu tun haben, daß ich aus Halle stamme, drei Semester (1937-1938) an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg studiert habe, und daher die Reformation nicht so ernst nehme: Den Ort, von dem man kommt, hält man nicht für so wichtig.
Ich bin ausgerechnet in dem Jahr (1916) geboren, als die Regierung des Kaisers anordnete, festzustellen, welche Juden im Kriege tapfer dienten und welche Drückeberger waren.
Diese Anordnung war der Anfang des Nazismus. „Arische" Soldaten betrachteten „nichtarische" nicht mehr als Kameraden, sondern mit Mißtrauen: „Bist du heimlich ein Drückeberger? Willst du weg von der Front als Teil einer Verschwörung?" Diese Anordnung beleidigt mich immer noch. Mein Onkel *Willi Schlesinger*, der Bruder meiner Mutter, war schon vor meiner Geburt gefallen. Ein zweiter Onkel, *Louis Stern*, der Mann meiner

Tante Trude, überlebte Theresienstadt als Kriegserblindeter, und der dritte, *Adolf Goldberg*, der Mann meiner Tante Erna, hatte im Weltkrieg ein Bein verloren und wurde später von der SS vergast.
Ich denke, eine Reformation, die Katholiken und Protestanten zusammenbringt, ist nötig, und sie sollte von Deutschland ausgehen. Zwar konfrontieren weder Papst Johannes Paul II. noch die christliche Theologie den Holocaust, so wie er wirklich war, doch der Titel der Tagung *Good and Evil after Auschwitz: Ethical Implications for Today*, die 1997 in Rom stattfand[2], und an der ich mit Katholiken, Protestanten und Juden aus Amerika, Europa und Israel teilnahm, sagt genug.

Das 614. Gebot: „Es ist Juden verboten, Hitler einen posthumen Sieg zu geben"

Die jüdische Tradition lehrt 613 „mündliche" Gebote, aufgeteilt in 365 Verbote und 248 Gebote, die aber „schriftlich" alle auf die jüdische Bibel zurückgehen. Diese Gebote und Verbote sollen jede Lebenssituation erschöpfend umfassen. Heute, da wir vieles über den Holocaust wissen, was uns damals, als ich das Gebot formulierte, unbekannt war, bin ich noch überzeugter, daß die 613 Gebote weder Hitler noch Auschwitz voraussahen. Darum ist jetzt ein 614. Gebot nötig. Man könnte sagen, „Auschwitz hat das Gebot geoffenbart". Das 614. Gebot unterteilte ich schon bei der ersten Formulierung vor dreißig Jahren in folgende zwei *Gebote* und zwei *Verbote*:
1) Die sechs Millionen ermordeten Juden dürfen nicht vergessen werden;
2) trotzdem als Juden weiterzuleben;
3) nicht an der *„Idee Mensch"* zu verzweifeln;
4) nicht an Gott zu verzweifeln.[3]
Der Historiker Raul Hilberg schreibt zur Einzigkeit des Holocausts: „Als in den frühen Tagen von 1933 der erste Bürokrat die erste Definition von ‚Nichtarier' niederschrieb, war das Schicksal der Europäischen Juden besiegelt."[4]

2) Jack Bemporad, John T. Pawlikowski, Joseph Sievers, *Good and Evil after Auschwitz*. Ethical Implications for Today, Hoboken, N. J. 2000. Vgl. FrRu 5(1998)144 f.
3) Emil L. Fackenheim, *God's Presence in History*, Jerusalem 1997, 84-95.
4) Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*: Revised and Definitive Edition, New York 1985, 1044.

Wo gab es jemals einen Genozid – wird es jemals einen geben! –, der mit der *Definition der Opfer* beginnt und mit der Vernichtung in Gaskammern endet? Man sage nicht, dies sei nur *gründlich*, sozusagen nur *teutonisch*, nur *quantitativ*. Bedeutend ist, daß es auch *qualitativ* ist, theologisch und philosophisch, denn wie konnten „gewöhnliche Menschen" nichtarische Säuglinge ermorden, noch bevor die männlichen (als Juden) beschnitten waren? Wie konnten sie Opfer in Gaskammern töten, nachdem sie ihnen vorgegaukelt hatten, es seien Duschen, so daß sie nicht einmal das *Sh'ma Yisrael*[5], das jüdische Bekenntnis vor dem Tod beten konnten? Kein Theologe, sei er jüdisch oder christlich, kann ignorieren, daß der Angriff nicht nur auf die jüdische Rasse, sondern auch auf den jüdischen Glauben, ja, ein Angriff auf Gott selbst war. Und ist der Gott Israels nicht auch der Gott Abrahams? Und müssen nicht Theologen sagen, daß es auch ein Angriff auf andere an den Gott Abrahams Glaubenden war, nämlich auf Christen und Muslime?

Primo Levi und deutsche Philosophie

Als ich das 614. Gebot formulierte, hatte ich noch nicht von Primo Levi gehört. Als Überlebender von Auschwitz schreibt Levi: *„Ihr Leben ist kurz, aber ihre Zahl endlos, sie, die Muselmänner*[6]*, die Ertrunkenen, sind das Zentrum des Lagers, immer erneut und immer dieselben, ‚Nicht-Menschen', die schweigend marschieren und arbeiten, der göttliche Funke in ihnen tot, schon zu leer, um wirklich zu leiden."* Dann wird Levi plötzlich zum Philosophen: *„Man zweifelt, sie lebend zu nennen, man zweifelt, ihren Tod Tod zu nennen."*[7]

Eingangs habe ich versucht, Anfang und Ende der Opfer zu begreifen, d. h., Geburt und Gaskammern. Levi begreift sie aus der Mitte, aus ihrem Wesen. Es dauerte beinahe dreißig Jahre, bis Primo Levi schreiben konnte, daß die *Opfer* auch *Zeugen* waren: *„Als die Zerstörung vorbei war, wurde deren Arbeit von keinem berichtet, genau so wie niemand vom eigenen Tod zurückkehrt. Selbst hätten sie Papier und Bleistift besessen, hätten die Muselmän-*

5) Vgl. Dtn 6,4, das Gebet eines Juden im Angesicht des Todes.

6) Anm. d. Red.: Der Ausdruck *Muselmänner* wurde in den Konzentrationslagern für die bis zum Skelett abgemagerten und nur noch auf dem Boden hockenden Häftlinge verwendet, die kurz vor dem Tod standen. Vgl. Eberhard Jäckel (Hg. der dt. Ausgabe), *Enzyklopädie des Holocaust*, Bd. II, 977; *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 12, 538.

7) Primo Levi, *Survival in Auschwitz*, New York 1961, 82.

ner nicht von ihrem Tod berichtet, denn dieser begann schon vorher, mit dem Tod ihres Körpers. Wir zeugen von diesem Tod, als Stellvertreter."[8]
Das war ein tief philosophischer Gedanke über Leben und Tod, über das Wesen der Opfer. Paul Baily schreibt: „*Sie wurden nicht nur zerstört. Ihre Existenz wurde ausgelöscht.*"[9] Aber wer zeugt von den Opfern jetzt, da Levi nicht mehr lebt? Nur die Philosophie bleibt, sogar über die Theologie hinaus, für und gegen den Menschen, für und gegen Gott.
In der „dunklen Zeit", schon vor 1933, hat wohl kein Philosoph Tieferes geschrieben als *Martin Heidegger*. In *Sein und Zeit* beschreibt er, daß der Mensch endlich ist, daß aber seine Freiheit darin besteht, die eigene Endlichkeit zu konfrontieren und sie dadurch zu überwinden. Heidegger wußte nichts von Primo Levi, wohl aber vom Holocaust: „*Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen der Sache dasselbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, dasselbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben.*"[10]
Auch Raul Hilberg hat, wie Primo Levi, den Massenmord von Menschen „existentiell" erfaßt, einschließlich der moralischen Entscheidungen. Der Philosoph Heidegger dagegen flieht vor der Verantwortung in die anonyme Allmacht der Technik und hofft, sie mystisch zu überwinden. „*Nur ein Gott kann uns noch helfen*", schreibt er nach Hitlers Krieg. Aber mit dem Gott Abrahams, mit dem Gott Israels, hat dieser Gott nichts zu tun. Von derartiger Flucht war bei dem Protestanten *Eberhard Bethge* keine Rede, und auch nicht bei dem Katholiken *Johann Baptist Metz*. Dieser schreibt: „*Die Toten von Auschwitz hätten alles verändern sollen; nichts hätte dasselbe bleiben sollen, in unserer Nation, in unseren Kirchen. Besonders in unseren Kirchen.*"[11]

Rückkehrende Überlegung

Einst pflegte man in Deutschland sich des „Unbekannten Soldaten" mit wirklicher Trauer zu erinnern. Jetzt gibt es „Selbstmordattentäter". Diese Mörder von Frauen und Kindern bleiben nicht „unbekannt". Sie werden

8) Primo Levi, *The Drowned and the Saved*, London 1989, 64.
9) op. cit., ix.
10) Zitiert in J. F. Lyotard, *Heidegger und „die Juden"*, Paris 1988, 98.
11) J. F. Lyotard (Anm. 10), 98.

nicht betrauert, sondern mit Freuden gefeiert, denn sie sind „Märtyrer". Sie sind der beste Beweis, daß Hitler immer noch siegt, und daß das 614. Gebot immer noch richtig ist: Es muß eine Hölle geben, denn Hitler gehört hinein; aber er lacht dort. Vom Lachen in der Hölle hat wohl noch kein Theologe geschrieben, auch Dante nicht. Ich bin darum der Meinung, daß Yitzhak Rabin den Nobelpreis hätte ablehnen sollen. Er hätte sagen sollen, „Ich werde ihn akzeptieren, wenn wirklich Friede ist, nicht bloß Wunschdenken."

Mein Begriff „Jerusalem nach Auschwitz" ist „theo-politisch". Sicher muß es Meinungsverschiedenheiten geben, theologische wie auch politische. Aber ich habe keinen Zweifel, daß richtiger Dialog, wie seinerzeit Martin Buber ihn wollte, aber nur selten konnte, möglich ist, besonders da die Notwendigkeit von jüdischer wie christlicher *Theologie nach Auschwitz* uns näherbringt.

Hegel hatte ein „jüdisches Problem", denn jüdische Existenz paßte nicht in sein System. Doch er nahm sie ernst und, im Unterschied zu fanatisch-muslimischer „Hartnäckigkeit", fand er die jüdische Hartnäckigkeit „bewunderungswürdig". Sie wollte keinen bekehren. Sie hoffte nur, daß am Ende die Völker von sich aus Gott anerkennen würden.[12]

Hegel bewunderte Hiob. Dieser Weise der jüdischen Bibel unterwirft sich Gottes Gerechtigkeit, verliert zunächst alles, und bekommt am Ende alles zurück. „Und Hiob lebte danach noch hundertundvierzig Jahre und sah Kinder und Kindeskinder bis in das vierte Glied. Und Hiob starb alt und lebenssatt" (Hiob 42,16-17). Damit endet das Buch Hiob. Mein Onkel Adolf Goldberg glich Hiob in einer Hinsicht.

Mit neunzehn Jahren hatte ich meine erste Predigt und Onkel Adolf kam, sie zu hören. Mein Thema war Psalm 115,17: „Nicht die Toten loben Dich, sondern wir, die Lebenden." Ich interpretierte „die Toten" symbolisch als „geistig Tote". Aber Onkel Adolf korrigierte mich: „Die Toten sind wirklich tot." Mein Onkel hatte ein viel zu kurzes Leben und bekam nichts zurück. Was denken Menschen, bevor sie vergast werden, falls sie es wissen? Onkel Adolf war wohl der letzte jüdische Rechtsanwalt, der aus Halle deportiert wurde, zuerst nach Buchenwald, dann zur Vergasung nach Bernburg. Als Strafe wofür? Daß er für Deutschland gekämpft hat, sein Bein verlor? Und wie starb er? Ich habe mich oft gefragt, weiß aber keine Antwort. Ich frage mich immer noch: Wie starb Onkel Adolf? Vielleicht, trotz allem, wie Hiob.

12) Vgl. Georg Lasson (Hg.), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Hamburg 1966, 79.

„Die Nachbarn" von Jedwabne

Henryk Muszyński*

Das Buch von Jan Tomasz Gross *„Nachbarn. Der Mord an den Juden von Jedwabne"*[1] hat in sehr kurzer Zeit Geschichte gemacht. In Polen hat es einen Schock ausgelöst. Die geschichtlichen Ereignisse wurden zum Gegenstand offizieller Untersuchung des polnischen Instituts für Nationales Gedenken. Die Teilnahme der Polen am Mord der Juden ist im Lichte der glaubwürdigen Dokumente und Zeugnisse der noch lebenden Zeugen nicht zu leugnen. Dennoch ist die volle geschichtliche Wahrheit über die schmerzlichen und erschütternden Ereignisse, die sich am 10. Juli 1941 in Jedwabne ereignet haben, ihr genauer Ablauf, das Ausmaß des Massenmordes, aber auch die Zahl der Polen, die an diesem Mord beteiligt waren und die Rolle der in Jedwabne stationierten deutschen Polizisten weiter umstritten.

J. T. Gross hat aufgrund vorhandener Beweise versucht, den grausamen Mord und die geschichtlichen Hintergründe darzustellen. Dennoch sind seine Ausführungen nicht frei von Einseitigkeiten, die, der geschichtlichen Wahrheit wegen, einer Klärung und wohl auch Ergänzung bedürfen.

Der geschichtliche Kontext des Mordes am 10. Juli 1941

Die geschichtliche Realität der tragischen Ereignisse vom 10. Juli 1941 ist so gut wie unbekannt. Den historischen Kontext und den zeitgenössischen Hintergrund deutet J. T. Gross fast ausschließlich aus den Beziehungen zwischen Polen, Juden und der deutschen Besatzungsmacht. Die Rolle der sowjetischen Okkupation wird fast nur angedeutet. Die volle historische Wahrheit kann dagegen kaum ans Licht gebracht werden ohne Berücksich-

* Erzbischof Dr. Henryk Muszyński ist Metropolit von Gnesen.
Der Beitrag ist eine leicht gekürzte Version einer Ansprache zur Eröffnung der Woche der Brüderlichkeit in Stuttgart am 5. März 2002. Wir danken OSTRin Ingrid Weiß und Pfarrer Witold Broniewski, Stuttgart, für die Vermittlung.

1) Verlag C. H. Beck, München 2001, 196 Seiten. J. T. Gross ist Professor für Politik und Europäische Studien an der New York University.

tigung der Beziehung zwischen Polen, Juden, Deutschen und Sowjetrussen. Die Bevölkerungsverhältnisse in der Vorkriegszeit im Nordosten Polens waren sehr komplex. Nach fast 150 Jahren der Teilung Polens (1772-1918) versuchte jede Nationalität (Polen, Ukrainer, Ruthenen, Weißrussen, Russen, Deutsche, Litauer und Tschechen), sich in der neuen Wirklichkeit eines polnisch regierten Staates neu einzurichten und soviel wie möglich für sich zu gewinnen. Das führte unabdingbar zu Spannungen und Auseinandersetzungen.

Kurz nach Kriegsausbruch wurde der gesamte Nordosten Polens von den deutschen Truppen erobert. Doch schon kurz nach dem 17. September 1939 wurden diese Gebiete aufgrund des Ribbentrop-Molotow-Abkommens den Sowjets zuerkannt. Die kommunistischen Eroberer haben die Spannungen und den ethnischen Haß in diesem Viel-Völker-Milieu ausgenutzt und gezielt angeheizt. Mit ihrer stillen Zustimmung oder direkten Einwilligung kam es zu zahlreichen Gewalttaten, ja sogar zu Fällen von Lynchjustiz.

Direkt nach dem Einmarsch der sowjetischen Truppen wurden in den besetzten Gebieten Revolutionskomitees und eine kommunistische Verwaltung eingesetzt. Der kommunistische Terror war in erster Linie gegen die polnische Bevölkerung und insbesondere gegen die Intellektuellen gerichtet. Zahlreiche Vertreter der bisherigen polnischen Behörden wurden durch die Revolutionskomitees hingerichtet. In einigen Fällen haben die kommunistischen Besatzer der einheimischen Bevölkerung etwa 24 Stunden Zeit gegeben, auf eigene Faust „die Rechnung gegen die Polen auszugleichen".

Zur gleichen Zeit wurde in den nordöstlichen Gebieten des besetzten Polens die polnische Widerstandsbewegung gegründet, jedoch in kurzer Zeit unter Mitwirkung der einheimischen Bevölkerung, auch der Juden, wieder zerschlagen, und die polnischen Offiziere und Beamten in der Regel an Ort und Stelle erschossen. Am 23. Juni 1940 wurde in der Gegend von Jedwabne eine ganze Einheit von etwa 250 Mann liquidiert. Diejenigen, die dem Tod entkommen sind, wurden in sowjetische Lager nach Sibirien oder anderswohin verschleppt.

Der Terror, der in der kurzen Zeit der sowjetischen Besatzung in diesem Gebiet herrschte, war der grausamste während des gesamten Krieges. Alle Völkergruppen waren davon – wenn auch nicht in gleicher Weise – betroffen. In Jedwabne selbst sind während dieser Zeit rund 300 Menschen umgekommen oder in sowjetische KZ-Lager gebracht worden.

Nach dem Ausbruch des deutsch-sowjetischen Krieges am 22. Juni 1941 hat sich die Lage nicht nur in Jedwabne, sondern auch in den umliegenden Ge-

bieten radikal verändert. Nachdem die deutschen Truppen diese Gebiete besetzt hatten, wurden Maßnahmen zur „Endlösung", d. h. zur totalen Vernichtung des jüdischen Volkes getroffen. Einige Juden wurden an Ort und Stelle erschossen, andere in Gettos versammelt oder in die Vernichtungslager gebracht. Auch in diesem Falle hat die einheimische Bevölkerung mitgewirkt und nicht selten Lynchjustiz angewendet.
In diesen historischen Kontext von Kriegsverbrechen ist auch der schreckliche Mord von Jedwabne einzuordnen. Drei Tage lang wurde die jüdische Bevölkerung von Jedwabne auf dem Marktplatz zusammengetrieben. Danach wurden sie in die besagte Scheune getrieben und lebendig verbrannt!

Die Umstände und Motive des grausamen Mordes

Die genauen Umstände dieses grausamen Mordes sind nach sechzig Jahren nicht leicht zu rekonstruieren. Sicher ist, daß dieser Mord von der einheimischen polnischen Bevölkerung begangen wurde. Die Untersuchungen haben festgestellt, daß aber auch die in Jedwabne stationierte deutsche Polizei aktiv beteiligt war. Vieles jedoch, darunter auch die genaue Zahl der in Jedwabne am 10. Juli 1941 lebendig verbrannten Juden (nach Gross waren es 1600) ist weiter umstritten. Die Exhumierung wurde auf Wunsch der jüdischen Vertreter abgebrochen. Unklar ist auch, wieviele Polen an diesem Mord direkt oder indirekt teilgenommen haben.
All dies ist keine Rechtfertigung des grausamen Mordes. „Mord ist Mord, gleich wo und durch wen er begangen wurde", sagte Kardinal August Hlond. Doch für die moralische Bewertung ist es keinesfalls unwichtig zu wissen, welchen Anteil die deutsche Polizei hatte. Waren es tatsächlich nur „Begleitpersonen", wie Gross behauptet, oder beschränkte sich ihr Anteil ausschließlich auf die Bewachung, damit die Vorfälle in dem von ihnen zugelassenen Rahmen blieben, oder war es ihrerseits eine geplante Provokation? All dies sind beunruhigende Fragen, die einer Antwort bedürfen.
Wer einen Mord begangen hat, trägt die Verantwortung dafür und sollte auch dementsprechend bestraft werden. Doch wo es sich, wie im Falle von Jedwabne, um einen Massenmord im doppelten Sinne (hinsichtlich der Vielzahl der Opfer und Täter) handelt, ist die Klärung der geschichtlichen Zusammenhänge und Begebenheiten, der wahren Motive des Mordes, aber auch der direkten oder indirekten bzw. freiwilligen oder aufgezwungenen Mitwirkung und Teilnahme an dieser Tat von außergewöhnlicher Bedeu-

tung. Die Historiker sind bemüht – soweit es nach sechzig Jahren überhaupt noch möglich ist –, möglichst genau alle Einzelheiten und Umstände dieses Mordes herauszufinden. Solange die volle historische Wahrheit nicht geklärt ist, sind folgende Momente zu bedenken:

1) Der Massenmord in Jedwabne kann nicht isoliert betrachtet werden. Er ist Teil eines grausamen Planes der deutschen Naziverbrechen, der zum großen Teil auf dem von Deutschen besetzten polnischen Boden stattgefunden hat. Der Plan hatte die totale Vernichtung des ganzen jüdischen Volkes zum Ziel und wurde nicht selten mit fremden Händen begangen. Die Geschichte der deutschen Okkupation kennt analoge Fälle aus Radziłów, Wasosze, Wizny, Łomza, Krasowo, Częstek und Piekuty, wo nicht nur die Juden, sondern auch andere Bevölkerungsgruppen der Grenzgebiete – wenn auch nicht in demselben Ausmaß – ermordet wurden. In Piekuty wurden alle Einwohner des Dorfes in einer einzigen Vergeltungsaktion ermordet.

2) Die Geheimhaltung der vollen historischen Wahrheit über den Mord von Jedwabne ist auch kein Sonderfall, sondern ein wesentlicher Bestandteil der kommunistischen Ideologie und Propaganda. Über die sowjetische Besatzung, die als brüderliche Beihilfe geschildert wurde, durfte nur Gutes und Positives gesagt und geschrieben werden. Alle Dokumente über Jedwabne wurden strikt geheimgehalten. J. T. Gross hatte von dem Institut für Nationales Gedenken (IPN), noch bevor die Wahrheit über Jedwabne an die Öffentlichkeit gekommen war, eine Bewilligung zur Einsicht der Akten erhalten.

Über die Juden durfte während der kommunistischen Zeit nur nach den festgelegten Klischees des Antizionismus – und in der Regel nur negativ – geschrieben werden. Das Schweigen über Jedwabne war also ein wesentlicher Bestandteil einer verlogenen Ideologie. Die Polen der absichtlichen Verheimlichung der vollen historischen Wahrheit zu beschuldigen ist unbegründet. Diese Wahrheit war der Öffentlichkeit unbekannt. Auch über die barbarische Ermordung von fünfzehntausend polnischen Offizieren in Katyń, Starobielsk und Ostaszków haben wir erst nach der Wende von 1989 erfahren.

3) Die Betrachtung all dessen, was sich in Jedwabne am 10. Juli 1941 ereignet hatte, ausschließlich als Zeichen eines bilateralen Verhältnisses von Polen und Juden und als Beweis des polnischen Antisemitismus zu deuten, wird der komplexen historischen Situation der Okkupationszeit nicht gerecht. Die oben geschilderten Vorgänge der Vorkriegszeit und der sowjetischen Besatzung haben wesentlich zu den Spannungen und Konflikten beigetragen,

die in Konsequenz einen solchen tragischen Ausgang gefunden haben. Nicht ohne Grund wird die Kompetenz von Gross als Historiker beanstandet.
4) Eine wesentliche Bedeutung für die moralische Bewertung der Vorfälle in Jedwabne kommt sowohl der Anzahl der direkt am Mord beteiligten Polen als auch der Rolle der deutschen Polizei zu. Ohne eine zumindest indirekte Zustimmung der in Jedwabne stationierten Polizeieinheit wäre ein Massenmord solchen Ausmaßes unmöglich gewesen.
5) Alle, die an dem Mord direkt oder indirekt beteiligt waren, tragen gewiß eine persönliche Verantwortung dafür. Das frühere kommunistische Gerichtsverfahren trägt wegen der Ideologisierung dieses Prozesses wenig zu einem gerechten Urteil über die tatsächlichen Täter bei. Es erschwert sogar das Urteil über den objektiven Stand der Lage. „Die Beschuldigung der Polen einer Mitverantwortung am Holocaust", wie der Warschauer Rabbiner Michael Schudrich in einer Ansprache am 24. März 2001 betonte, „ist eine Sünde."
6) Die grausame Wirklichkeit des Massenmordes in Jedwabne wurde von jemandem außerhalb Polens entdeckt und veröffentlicht. Die meisten Polen haben diese Wahrheit erst durch die Medien kennengelernt. Dabei bezichtigte man nicht selten die heutigen Bewohner von Jedwabne, die sich durch diese Verallgemeinerung zutiefst betroffen fühlen und sich aus Notwehr nicht selten gewaltsam verteidigt haben. Dieses löste eine gewaltige und nicht immer sachliche Polemik von beiden Seiten aus.
Bei der Vorstellung des Buches „*Die Nachbarn*" durch Jan Tomasz Gross an der Universität in New York kam es zu einer heftigen Auseinandersetzung zwischen Gross und Vertretern des Komitees des Polenkongresses in den USA. Charles Chodkowski, seitens des Polenkongresses für die Holocaustforschung zuständig, hat Gross eine historisch falsche Darstellung der Rolle der katholischen Kirche vorgeworfen, besonders was das Verhalten von Bischof Stanislaw Lukowski in Lomza anbelangt. Jan Moor-Jankowski, Professor für Gerichtsmedizin und Mitglied der Französischen Medizinischen Akademie, hat Gross sogar einer Fälschung beschuldigt. Es hat sich darüber hinaus ein gewisser Boleslaw Domitrz zu Wort gemeldet, der – nach eigenen Aussagen – als Junge Augenzeuge der Verbrennung der Juden in der Scheune in Jedwabne gewesen ist. Seinem Bericht zufolge war die brennende Scheune von deutschen Polizisten umzingelt. Gross soll jegliche Stellungnahme zu diesem Zeugnis verweigert haben. Wieweit der Bericht von Domitrz der Wirklichkeit entspricht und wie glaubwürdig er ist, bleibt zu klären.

Die ethische Bewertung der Ereignisse und seiner Folgen

Man darf hoffen, daß das Ergebnis des Untersuchungsausschusses uns der tragischen historischen Wahrheit näher bringen wird. Die Teilnahme der polnischen Bevölkerung an diesem Mord ist jedoch unbestritten. Somit stellt sich auch die Frage nach der moralischen Verantwortung, die für ein objektives Urteil von grundlegender Bedeutung ist.

Die meisten Polen verstehen sich vor allem als Opfer des Krieges. Das Zugeständnis, daß einige sogar freiwillig als Täter mitgewirkt haben, fällt den Polen außerordentlich schwer. Alles deutet darauf hin, daß es tatsächlich so gewesen ist. Somit gibt es auch keine andere Möglichkeit, als die Verantwortung auf sich zu nehmen. Die persönliche Verantwortung für den Mord tragen alle, die direkt oder indirekt daran beteiligt waren. Nach sechzig Jahren ist es äußerst schwierig, die Täter zu finden und noch schwieriger, ihnen ihre persönliche Schuld zu beweisen. Andererseits sollte man sich hüten, alle Einwohner von Jedwabne – samt den Nachkriegsgenerationen – kollektiv zu beschuldigen. Dennoch müssen wir als Polen bereit sein, moralisch die Schuld unserer Mitbürger auf uns zu nehmen und, soweit möglich, dafür Sühne zu leisten. Man kann sich nicht der Heldentaten der Vorfahren rühmen, aber von den Untaten und Greueln derselben absehen. Die einfache Konsequenz erfordert, wenn auch nicht persönlich und kollektiv, so zumindest im moralischen Sinne, die Verantwortung für beides zu übernehmen.

Von einer außergewöhnlichen Bedeutung für die ethische Bewertung des grausamen Mordes in Jedwabne (und auch anderswo) ist die Rolle der deutschen Polizeieinheit, die für die Ordnung und den planmäßigen Verlauf verantwortlich war. Die Untersuchungen haben bereits die aktive Teilnahme dieser Truppe bestätigt. Somit ist die Rolle der Polizisten als „Begleitpersonen", wie Gross bereit ist anzunehmen, eher auszuschließen. Vieles spricht dafür, daß dieser Mord unter Bewachung oder sogar Kontrolle der Polizisten ausgeführt wurde. Demnach ist die Frage nach der Verantwortung der deutschen Polizisten völlig berechtigt. Es kann kaum geleugnet werden, daß nicht nur die direkten Täter, sondern auch die Bewacher, die wirklichen Machthaber vor Ort, vom moralischen Standpunkt aus Verantwortung für diesen Mord mittragen.

Im Bewußtsein unserer moralischen Verantwortung für die gesamte polnische Geschichte, als Zeichen einer echten Sühne für alle Untaten, die in Jedwabne und anderswo begangen wurden, haben sowohl die Vertreter der katholischen Kirche in Polen als auch die der Staatsbehörden ihren Schmerz

und die Solidarität mit den Opfern zum Ausdruck gebracht, ihr aufrichtiges Bedauern ausgesprochen und die Juden um Vergebung gebeten.
Am 27. Mai 2001 haben die Vertreter des polnischen Episkopats in der Allerheiligenkirche, die sich am Rande des ehemaligen jüdischen Gettos befindet, eine Sühneandacht für den Mord in Jedwabne und für andere Vergehen der Polen gehalten.[2] Bei der Trauerzeremonie waren auch zahlreiche jüdische Vertreter aus der ganzen Welt, insbesondere aus Israel und aus den USA, anwesend. Der Staat Israel war durch seinen Botschafter in Warschau, Szewah Weiss, vertreten. Der israelische Botschafter hat die Opfer des Mordes geehrt und beweint, aber zugleich auch bezeugt, daß er selbst von der polnischen Bevölkerung vor der Schoa gerettet wurde.
Besonders ergreifend war das Zeugnis des alten Rabbiners Jacob Baker, einer der wenigen jüdischen Einwohner von Jedwabne, die der Schoa entkommen sind. In seiner Ansprache beschwor er die tragischen Ereignisse vor sechzig Jahren, erinnerte aber auch an das heroische Zeugnis des Glaubens einiger jüdischer Mitbrüder, die, anstatt sich zu retten, treu den Märtyrertod als Heiligung des Namens Gottes (*Kiddusch Haschem*) hingenommen haben. Neben den jüdischen Märtyrern gedachte er auch der polnischen Nachbarn von Jedwabne und äußerte die Hoffnung, daß die gemeinsame Würdigung der Opfer, die Sühne für die Untaten und die Bitte um Vergebung jüdischerseits angenommen werde und einen neuen Anfang in den gegenseitigen Beziehungen zwischen Polen und Juden setzen wird. Erschütternd klang der Gesang des Kaddisch. Nach sechzig Jahren vereinte sich der Trauergesang des Kantors mit dem Todesschrei der Opfer und stieg zum Himmel empor. Der Himmel antwortete mit Regen. Nach der Auslegung des alten Rabbiners bedeutete dies, „daß der Himmel mit uns zusammen geweint hat".
Ein Neuanfang nach sechzig Jahren erfordert von uns allen Mut und Kraft. Möge uns der Herr diese Kraft und Ausdauer schenken, damit es „anders werde", damit wir uns nicht nur als Hüter des weitgehend gemeinsamen Erbes verstehen, sondern vor allem als Kinder des einen Vaters im Himmel, und demnach auch als wahre Brüder zusammenfinden und, anders als zuvor, gemeinsam in Brüderlichkeit und Liebe glaubwürdig vor der Welt bezeugen, daß es eine hoffnungsvolle Zukunft gibt.

2) Vgl. Polen: Kirche und Staat bitten um Vergebung, FrRu 8(2001)288 f.

Die Botschaft der Fenster von Marc Chagall in der St. Stephanskirche in Mainz

Ernst Kalb*

Wenn sich der Reisende, aus dem Rheingau kommend, der Stadt Mainz nähert, grüßt vom höchsten Punkt innerhalb der alten Stadtmauer die St. Stephanskirche herüber. Eine Urkunde aus der Kanzlei von Kaiser Otto III. berichtet, daß Willigis, Erzbischof von Mainz und Erzkanzler des Reichs (975-1011), um das Jahr 990 den Bau der Stephanskirche und die Errichtung eines ihr zugeordneten Kollegiatsstiftes, einer Gemeinschaft von Weltpriestern, veranlaßt habe. St. Stephan wurde zu einer Stätte der Verkündigung und des Gebetes. Den Stiftsherren oblag es, täglich ihr Gebet für die Verstorbenen des Kaiserhauses, für den Kaiser selbst und für „das Heil seiner Herrschaft" zu verrichten. Hier fand Erzbischof Willigis, den seine Zeitgenossen „des Kaisers und des Reiches Vater" nannten und den das Volk bald als Heiligen verehrte, seine letzte Ruhestätte.

Auf den Fundamenten der baufällig gewordenen frühromanischen Stephanskirche wurde die um 1340 geweihte gotische Hallenkirche errichtet. An ihrer Südseite schließt sich der „schönste spätgotische Kreuzgang in Rheinland-Pfalz, das hervorragendste Werk der Spätgotik in Mainz" (Klaus Mayer) an. Er wurde 1499 vollendet. In der Apsis der angegliederten Kapelle finden wir im Gewölbe den Schlußstein mit der Inschrift in gotischen Buchstaben: *„der friede godes sy hie alzit und allenthalben. Amen."*

Daß der Friede Gottes, der Friede zwischen Gott und den Menschen und den Menschen untereinander, hier eine Heimstatt habe und ausstrahle in unser Volk und in die Welt, ist gleichsam das Programm der Kirche St. Stephan, die wie „eine Stadt, die auf einem Berg liegt, nicht verborgen bleiben" (Mt 5,14) kann. Menschen haben diese Einladung verstanden und pilgern seit Jahrhunderten hierher, um den Gott des Friedens, der „der Gott der Väter" ist, zu preisen und ihn um sein Weggeleit zu bitten.

* Prälat Ernst Kalb, Domkapitular am hohen Dom zu Mainz, war bis zum Jahr 2002 Leiter des Dezernates Schulen und Hochschulen im Bischöflichen Ordinariat Mainz.
Vgl. auch den Bericht *Bei Chagall in Mainz*, FrRu XXXIV(1982), 18 f.

Das Leben „mit den uns eigenen Farben der Liebe und der Hoffnung malen" (Marc Chagall)

St. Stephan, erbaut als weithin sichtbares Zeichen des Friedens, wurde im Zweiten Weltkrieg bei Fliegerangriffen völlig zerstört. Nur Außenmauern und Säulen im Innern der Kirche blieben erhalten. Nach Kriegsende begann der Wiederaufbau. Als im Jahre 1972/73 die Maßwerke der Fenster im Ostchor restauriert werden sollten, mußte auch die schmucklose und beschädigte Notverglasung der Nachkriegsjahre ersetzt werden. Für Klaus Mayer, der am 1. Mai 1965 als Pfarrer die Leitung der Gemeinde St. Stephan übernommen hatte, stellte sich die schwierige Aufgabe, für die Gestaltung neuer Fenster einen Künstler zu gewinnen, der dem Anspruch gerade dieses Gotteshauses gerecht werden konnte. Bilder von den Fenstern der Hadassah-Synagoge in Jerusalem und vom Fraumünster in Zürich, in denen Marc Chagall die biblische Botschaft in leuchtenden Farben zum Sprechen gebracht hatte, ermutigten Pfarrer Mayer im Jahr 1973 zu einer ersten Anfrage bei dem Künstler, ob er sich entschließen könne, nach der verheerenden Judenverfolgung und dem Holocaust für eine Kirche in Deutschland Fenster zu schaffen, die neue Hoffnung auf den Frieden, der in Gott gründet, zu wecken vermöchten.

Der damals in Frankreich lebende jüdische Künstler Marc Chagall (geb. am 7. Juli 1887 in Liosno/Witebsk, Rußland, gest. am 28. März 1985 in Saint-Paul-de-Vence), schien der geeignete Mann zu sein, diese leuchtenden Hoffnungszeichen zu schaffen: Zeichen für die deutsch-französische Freundschaft, für die Völkerverständigung und ein vereintes Europa, für eine Brücke von West nach Ost und vor allem für den so notwendigen jüdisch-christlichen Dialog. Drei Jahre des Wartens, der Korrespondenz und der Gespräche mit Marc Chagall und seiner Frau Vava (Valentina), die zur verläßlichen Fürsprecherin wurde, waren erforderlich, damit der Gedanke reifen und Gestalt gewinnen konnte. 1976 – in seinem 90. Lebensjahr – begann der Künstler das Ensemble von neun Fenstern für Chorraum und Querhaus der Kirche. 1985, wenige Monate vor seinem Tod, waren 177,60 qm Glasfläche vollendet. Die sich im Langhaus anschließenden Fenster schuf – auf Wunsch von Marc und Vava Chagall – *Charles Marq,* Chagalls langjähriger Mitarbeiter und Seniorchef des Ateliers Jacques Simon in Reims. Sie komplettieren die bereits vorhandenen Fenster, dominieren sie aber nicht, sondern führen zu den von Marc Chagall geschaffenen Fenstern hin.

In einem Interview im Jahr 1973 erklärte Marc Chagall: *„Der Höhepunkt der Poesie ist für mich die Bibel."* Und auf die Frage: *„Die ganze Bibel, das Alte und das Neue Testament?"* antwortete er: *„Selbstverständlich, sie sind untrennbar."* Und er malte das Leben, das in Gott gründet, *„mit den uns eigenen Farben der Liebe und der Hoffnung"*. Der Besucher, der die Kirche betritt, ist zunächst überwältigt von dem transparenten Blau der Fenster, das das Mysterium Gottes ahnen läßt. Das mystische Blau in seinen vielfältigen Variationen ist der Grundton der neun Fenster, die aus der Inspiration „biblischer Poesie" die Heilsbotschaft Gottes aufleuchten lassen: Die Botschaft vom *„Gott der Väter"*, von seiner *„Heilsgeschichte"* mit den Menschen und vom *„Lob der Schöpfung"*. Die drei Fenster des Querhauses, bei denen der Künstler bewußt auf ikonographische Elemente verzichtete, beeindrucken durch das zarte Blau, durch das das Tageslicht auf den Altar in der Vierung fällt und die Nähe des unsichtbaren und doch nahen und barmherzigen Gottes erahnen läßt.

Marc Chagall (l.) und Klaus Mayer (M.) im Musée National Message Biblique - Marc Chagall.

Foto: Klaus Benz, Mainz.

Die Bedeutung von Kirchenfenstern ist für den Kirchenbesucher in der Regel zunächst fremd. Er erlebt sakrale Kunst vor allem ästhetisch, Ikonographie und Symbolik der Farben als ein Werk individueller Kreativität des Künstlers. Die Fenster in St. Stephan zeigen ihre wahre Bedeutung: als auf das göttliche Mysterium hin durchscheinende Wände, als Erschließung einer religiösen Wirklichkeit, die uns alle angeht, uns provozieren will und

zur Entscheidung herausfordert. Die leuchtenden und sprechenden Fenster von Marc Chagall sind diaphane Wände, die auf den Heiligen hinweisen, der das Wohl und das Heil seiner Schöpfung will.
Gottes Zuwendung in Wort und Tat braucht viele Dolmetscher, die sie in den Verständnishorizont und in die Sprache unserer Zeit hinein übersetzen. Auch die Fenster von St. Stephan bedürfen eines kundigen Interpreten, der, über das Ästhetische hinaus, die alte und doch stets neue Botschaft der Liebe Gottes dem modernen Menschen erschließt.

„Vous comprenez Chagall!"

In Pfarrer Klaus Mayer begegnet uns eine Persönlichkeit, der nicht nur das großartige Werk des „Meisters der Farbe und der biblischen Botschaft" zu verdanken ist, sondern die es auch in überzeugender, geradezu mitreißender Art zu deuten weiß. Seit 1965 ist sein Leben mit der Pfarrkirche St. Stephan und in der Folge mit Chagalls Fensterzyklus verwoben. Aber auch die biographische Vorgeschichte fließt mit ein.
Am 24. Februar 2003 vollendete Monsignore Klaus Mayer sein 80. Lebensjahr. Seine Eltern stammten aus Mainz. Hier war sein Großvater, *Albert Bernhard Mayer,* von 1908 bis zu seiner Emigration im Jahr 1941 Vorsitzender der jüdischen Gemeinde. Sein Sohn *Karl Jakob Mayer* und dessen katholische Ehefrau *Emmi* übersiedelten 1919 aus beruflichen Gründen nach Darmstadt. Dort erblickten Klaus und sein zwei Jahre älterer Bruder Bernhard das Licht der Welt und erlebten eine sorgenfreie, glückliche Kindheit. Doch mit dem Schicksalsjahr 1933 sollte alles anders werden. Die Verfolgung jüdischer Mitbürger durch die Schergen des Nationalsozialismus zeichnete sich ab. Der Mutter gelang es, ihre beiden Söhne in der Internatsschule der Benediktinerabtei in Ettal unterzubringen. Bernhard bestand 1939 das Abitur.
Zwei Jahre später schlossen die Nazis Klosterschule und Internat und ersetzten sie durch ein „Deutsches Schulheim". Klaus mußte wegen seiner „nicht-arischen Abstammung" kurz vor dem Abitur die Schule verlassen und bestand als Externer die Reifeprüfung in Mainz, wohin seine Mutter bereits umgezogen war. Vater, Bruder und Großeltern war die Emigration nach Argentinien gelungen. Die Vorbereitung der Ausreise der „Restfamilie" schlug fehl. Der Abiturient arbeitete fortan in einem Sägewerk als Hilfsarbeiter, zusammen mit Zuchthäuslern und einem KZ-Häftling, der Jesui-

tenpater war. Bei jenem verheerenden Bombenangriff am 27. Februar 1945, der auch St. Stephan zerstörte, brannte das Sägewerk ab, die Wohnung versank in Schutt und Asche.
Als „Ausgebombte" fanden Emmi Mayer und Sohn Klaus Unterschlupf in Rheinhessen. Im März 1945 stieß die amerikanische Armee über den Rhein vor. Die Stunde der Befreiung wurde für Mutter und Sohn zur „Stunde der Freiheit". Sofort nach Kriegsende immatrikulierte sich Klaus Mayer an der Philosophisch-Theologischen Hochschule am Mainzer Priesterseminar, dann an der Theologischen Fakultät der neugegründeten Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz. Am 30. Juli 1950 empfing er im Mainzer Dom die Priesterweihe. Nach 15 Jahren erfolgreicher Seelsorgsarbeit als Kaplan und Pfarrer berief ihn sein Bischof, der spätere Kardinal Hermann Volk, 1965 nach St. Stephan.
Pfarrer Mayer konnte nicht ahnen, was auf ihn zukommen sollte. An erster Stelle stand – bis zu seiner Pensionierung 1991 – die Sorge um seine Gemeinde. Darüber hinaus mußten die Restaurierung der Kirche und des zerstörten Kreuzganges weitergeführt werden. Und dann das Projekt der Fenster, das eine Eigendynamik entwickeln und internationale Bedeutung gewinnen sollte! Das Werk gelang, weil Pfarrer Mayer und Marc Chagall infolge ihrer persönlichen Lebenserfahrungen von der Notwendigkeit überzeugt waren, ein weithin sichtbares Hoffnungszeichen zu setzen, damit „der Friede Gottes hier allzeit und allenthalben" eine Heimstatt habe. Der Weg dorthin führte über eine herzliche Freundschaft zwischen Klaus Mayer, Marc und Vava Chagall, die sich um so mehr festigte, je besser sie sich kennenlernten. Auch mag die Tatsache, daß Vater und Großvater von Pfarrer Mayer Juden waren, eine gewisse, aber nicht entscheidende Rolle für Chagalls positive Entscheidung gegeben haben.
Marc Chagall sagte zu Pfarrer Mayer während eines Besuches in Saint-Paul-de-Vence: „*Vous comprenez Chagall!*" (Sie verstehen Chagall!). Später forderte Chagall ihn auf: „*Schreiben Sie noch zu anderen Werken von mir!*" Die erworbene profunde Kenntnis über das Gesamt-Œuvre Chagalls gab und gibt Pfarrer Mayer mit theologischem Sachverstand und pastoralem Einfühlungsvermögen in Meditationen über die Fenster an seine interessierten Zuhörerinnen und Zuhörer weiter![1] Seit September 1978 bis Jahresende 2002 hat er 2585 Meditationen für ca. 375 000 Teilnehmerinnen und

1) Die Meditationen finden an Samstagen und/oder Sonntagen statt, an Wochentagen nach Anfrage. Auskunft erteilt das Pfarramt St. Stephan, Kleine Weißgasse 12, 55116 Mainz; Tel. 06131/23 16 40; Fax 06131/23 16 46.

Teilnehmer gehalten. Michail Gorbatschow und Herbert Wehner, Christiane Herzog und Marianne Strauß, Hans Koschnik, Lew Kopelew und Stefan Heym waren dankbare Zuhörer, ebenso eine Gruppe Rabbiner, die 1980 anläßlich des Papstbesuchs in Mainz weilten, eine Parlamentariergruppe aus Israel und ungezählte Menschen verschiedener Alters- und Berufsgruppen sowie unterschiedlicher Religionen und Konfessionen. Der Interpret Klaus Mayer wird bei der Erklärung der Fenster nicht müde darauf hinzuweisen: *„Der Gott unseres Herrn Jesus Christus ist kein anderer als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs! Er ist auch unser Gott! Der leidende Gottesknecht Jesus Christus ist seiner Menschheit nach im jüdischen Volk und seiner Geschichte verwurzelt.“*

Neun Bücher hat Pfarrer Mayer inzwischen über die Werke von Marc Chagall veröffentlicht. Vier davon erschließen die „lyrische Poesie der Bibel“ in den Fenstern von St. Stephan in Mainz. Sie wurden auch ins Englische und Französische übersetzt.

Wenn man die herausragende Leistung des nunmehr Achtzigjährigen bedenkt, nimmt es nicht wunder, daß ihm im Laufe der Jahre zahlreiche Ehrungen und Auszeichnungen zuteil wurden: Die Gutenberg-Plakette, die Gutenberg-Statuette und der Ehrenring der Stadt Mainz, der Verdienstorden des Landes Rheinland-Pfalz, das Bundesverdienstkreuz am Band und Erster Klasse, der französische Orden „Officier de l'ordre des Arts et des Lettres“. In einer Urkunde, die Msgr. Mayer vom „Jewish National Fund“ 2000 in Jerusalem überreicht wurde, ist vermerkt: *Dem Brückenbauer zwischen Juden und Christen in Deutschland.* 1982 ehrte ihn der Bischof von Mainz, Kardinal Volk, mit dem Titel „Geistlicher Rat“, und am 10. Oktober 1985 verlieh ihm Papst Johannes Paul II. den Ehrentitel „Monsignore“.

Anläßlich seines 80. Geburtstags gilt der Dank vieler Menschen Msgr. Klaus Mayer, der sein Leben in den Dienst der Versöhnung und des Friedens gestellt hat, insbesondere aber in den Dienst der jüdisch-christlichen Verständigung. In einer Welt haßerfüllter Unversöhnlichkeit, menschenverachtender Gewalt und mörderischer Kriege soll von St. Stephan ein Signal ausgehen, daß „der Friede Gottes hier allzeit und allenthalben“ sich ausbreite. *„Friede, Friede den Fernen und den Nahen, spricht der Herr, ich werde sie heilen“* (Jes 57,19).

„Ich wollte, daß sie leben"
Der KZ-Kommandant Erwin Dold als Lebensretter

Thomas Seiterich-Kreuzkamp*

Erwin Dold aus Buchenbach im Schwarzwald hat in den letzten Monaten des Zweiten Weltkriegs im KZ Dautmergen mindestens tausend Menschen vor dem sicheren Tod bewahrt – mit Täuschung, List und Tücke, und unter Einsatz seines Lebens. Am 7. November 2002 wurde Erwin Dold zum Ehrenbürger von Buchenbach ernannt.

Am Rande der Schwäbischen Alb – zwischen Balingen und Rottweil – liegt das kleine Dorf Dautmergen. Die alten Leute erinnern sich noch an die Endphase des Krieges, als am südlichen Ortsrand ein Areal von 20 000 Quadratmetern, durch übermannshohe Stacheldrahtverhaue abgeschirmt, zur letzten Leidensstation für Tausende wurde, die aus vielen Ländern Europas dorthin verschleppt wurden.

Im Sommer 1944, nach dem Verlust der strategisch wichtigen rumänischen Ölfelder bei Ploesti, ordnete Hitlers Reichsregierung die forcierte Ausbeutung des Ölschiefers am Albrand an. Die Gestapo befahl dem Kommandanten des elsässischen Konzentrationslagers Natzweiler die Einrichtung von zwei Dutzend KZ-Kommandos im Gebiet der schwäbischen Ölschiefervorkommen. Die für Wehrmachtsbauten zuständige paramilitärische *Organisation Todt* (OT) stampfte innerhalb weniger Tage einige Notunterkünfte, Stacheldrahtzäune und Wachtürme aus dem Boden. Die ersten Häftlingstransporte rollten an. Die Gefangenen mußten im Freien schlafen. Decken und Matratzen, Küchen und sanitäre Anlagen fehlten. Bald grassierten Tuberkulose und Fleckfieber, Typhus und tödliche Erkältungskrankheiten. Von rund 50 000 Menschen, die zwischen Spätsommer 1944 und Kriegsende in jene Lager deportiert wurden, starb mindestens die Hälfte. Tausende verhungerten, weil selbst die geringen Lebensmittelzuteilungen, die den Häftlingen nach dem Reglement des Unrechts zustanden, von ihren Bewachern unterschlagen wurden. Tausende erfroren. Andere starben durch Willkür

* Dr. Thomas Seiterich-Kreuzkamp, Niddatal, geb. 1955, Theologe und Historiker, ist Redakteur bei *Publik-Forum, Zeitung kritischer Christen*. Der Beitrag ist eine bearbeitete Version eines vor einigen Jahren in der Badischen Zeitung veröffentlichten Artikels.

und Gewalt. Auf Umwegen kam der Nicht-Parteigenosse *Erwin Dold* als KZ-Chef nach Dautmergen. *„Im Herbst 1943 wurde ich auf der Krim als Jagdflieger abgeschossen. Monatelang hat man mich in verschiedenen Lazaretten – zunächst in Rumänien, später in Ostdeutschland – behandelt und schließlich, nahezu dienstunfähig, zum Fliegerhorst Freiburg versetzt. Ich war nun wieder in der Nähe meines Heimatdorfs Buchenbach im südlichen Hochschwarzwald und freute mich auf die Entlassung.“* Doch 1944 erreichte ihn der Stellungsbefehl zum Industriewachkommando Haslach im Kinzigtal.

„Ich konnte mir darunter nichts vorstellen. Haslach war ein Arbeits-KZ. Bis dahin hatte ich von der Existenz solcher Lager keine Notiz genommen. Und auch bei uns zu Hause, in der kinderreichen Familie, die ein kleines Sägewerk und eine Gastwirtschaft betrieb, war davon nie die Rede gewesen. Den Augenblick, in dem ich den Haslacher Kommandobezirk betrat, werde ich niemals vergessen. Schmutzige, halbverhungerte, von Ausschlägen und Mißhandlungen entstellte Menschen starrten mich angstvoll an. Nicht zwei oder drei Menschen lebten hier in größter Not, sondern Tausende, und täglich kamen neue dazu.“

Der damals 24 Jahre alte Erwin Dold faßte seinen Entschluß schon in dieser ersten Minute. *„Meine Eltern haben mich im katholischen Glauben erzogen und in der Überzeugung, daß man anderen helfen muß. Aber hier nützte es wenig, dem einen oder anderen zu helfen. Hier mußte man sich identifizieren mit allen; ich mußte für alle denken und handeln, ich mußte sozusagen ein wenig einer von denen werden [...] Man mußte für Essen, Kleidung, Arzneien sorgen. Ob die Lagerinsassen nun Staatsfeinde oder angeblich Volksschädlinge waren: Ich wollte, daß sie leben.“*

Im Herbst 1944 wurde der junge Feldwebel nach Dautmergen abkommandiert. Tage zuvor hat dort der SS-Unterscharführer Kruth den polnischen Juden Mirka auf dem Marsch zur Arbeit in die Ölschieferbrüche erschossen, weil er am Straßenrand Falläpfel aufgehoben hatte.

Das Lager befand sich auf einer Sumpfwiese. Die Baracken hatten keinen Fußboden. Die tägliche Totenzahl lag bei vierzig bis fünfzig. Von einem Transport von eintausend Juden aus Riga überlebten beispielsweise acht, von achtzig Norwegern dreißig. Der norwegische KZ-Häftling Alf Knudsen, der seit 1942 mehr als zwei Dutzend Gefängnisse und Lager durchlaufen hatte, sagte 1946 im Rastatter Kriegsverbrecherprozeß vor französischen Richtern als Zeuge aus: *„Dautmergen, das war die Hölle, unvergleichlich mit irgendeinem anderen Ort. Bis Erwin Dold kam.“*

Der polnische Jude Tubiaszewicz erinnerte sich 1946 vor dem französischen Kriegsverbrechergericht an seine erste Begegnung mit dem neuen Lagerführer: *„Ich war im Krankenrevier. Das war für Juden verboten. Dold kam herein, ich sprang von der Pritsche auf und stand zitternd vor ihm. Er hatte die Macht, mich totzuschlagen. Ich flehte ihn an. Da legte er die Hand auf meine Schulter und sagte: ‚Warum haben Sie Angst? Sie sind krank, und Sie sind kein anderer Mensch als ich.' Ich werde diese Worte nie vergessen. Erwin Dold wurde uns vom Himmel gesandt."*

KZ-Chef Dold beließ es nicht bei Worten. Um den zweitausend entkräfteten und halbverhungerten Gefangenen wenigstens für eine kurze Zeit die schwere Arbeit in den Ölschieferbrüchen zu ersparen, stellte er das gesamte Lager unter Seuchenquarantäne. *„Das gab Ärger, bis nach Berlin. Doch wir beschafften Baumaterial und verbesserten die Baracken und sanitären Anlagen. Ohne Tricks und Zwecklügen wäre das nicht möglich gewesen."*

Für die nicht „behandlungswürdigen" jüdischen Häftlinge sowie für die nicht mehr behandlungsfähig erscheinenden KZ-Insassen gab es im Lager eine Sterbebaracke, die in der Sprache der SS „Schonungsblock" hieß. Nackt, auf der kalten Erde liegend, warteten dort die Todgeweihten auf das Ende. Nur wenige Bewacher betraten diese Stätte des Grauens – um den Toten und Sterbenden die Goldzähne aus dem Mund brechen zu lassen. Dold befahl die Räumung des „Schonungsblocks". Da im Krankenrevier nur ein deportierter polnischer Medizinprofessor arbeitete, ordnete der KZ-Chef zusätzlich den Einsatz deutscher Zivilärzte an. Vorgeschobene Begründung: die Gefangenen müssen für Deutschlands Endsieg arbeiten und deshalb gesund sein.

Es galt, für die Kranken Decken zu besorgen. *„Ich machte [...] mit hochprozentigem Schwarzwälder Kirschwasser die Wache eines Schömberger Vorratsdepots der Organisation Todt betrunken. Währenddessen luden ein paar vertrauenswürdige Leute aus dem Lager Dautmergen die lebenswichtigen Decken und Unterwäsche auf unseren Lkw."*

Die Gefangenen litten Hunger. Dold stellte sich selbst dringende Fahrbefehle aus, organisierte Benzin und einen Lkw. *„Wir fuhren regelmäßig bei Nacht und Nebel über den Schwarzwald nach Südbaden, in meine Heimat, um Kartoffeln, Mehl und einmal eine geschlachtete Sau auf dem schwarzen Markt zu beschaffen. Das Geld dafür gab mir mein Vater. Er nannte mir auch Bekannte und Freunde, bei denen ich vorsprechen sollte. Mein Vater wies mir auch die Schleichwege, auf denen ich um die Kontrollen herumkam."*

Bei den Nachtfahrten hatte Dold immer nur ein paar KZ-Gefangene dabei. *„Es waren immer dieselben fünf oder sechs Vertrauenswürdigen. Ich gab ihnen Wehrmachtsmäntel. Trotzdem sahen sie so jämmerlich und verhungert aus, daß die Bauern Mitleid hatten und bereitwillig Lebensmittel an uns verkauften, obwohl das unter Strafe stand.“*

Der KZ-Chef Erwin Dold riskierte jeden Tag bei seinen Aktionen das eigene Leben durch die Übertretung von Kriegsgesetzen. *„Wenn wir bei den Beschaffungsfahrten in eine unüberschaubare Situation kamen, dann habe ich eben den harten KZ-Chef gemimt. Dies klappte immer.“* Wenn es nur ein einziges Mal nicht gewirkt hätte, wäre dem 24jährigen der Galgen sicher gewesen. Einmal war es beinahe soweit. Dold hatte bei Großbauern in der Nähe von Dautmergen illegal Schlachtrinder gekauft. *„Mein Problem war – wie in vielen ähnlichen Situationen –, daß für die Lagerbewachung ein Kommando zuständig war, dem ich überhaupt nichts zu sagen hatte. Also: Wie sollte ich die Kühe in die Küche bekommen? Da bin ich eben nachts in mein Büro gerannt, habe den Luftschutzalarmknopf gedrückt, damit das Wachkommando die Scheinwerfer löschen mußte, und dann habe ich mit ein paar Gefangenen die Tiere hereingeholt, die wir zuvor in einem Wäldchen in der Nähe ‚abgestellt‘ hatten.“* Als Tage später die Polizei, von einem unbekannten Denunzianten alarmiert, anrückte, um wegen „Schwarzschlachtung“ zu ermitteln, ließ Dold kaltblütig den verantwortlichen Polizeibeamten zu sich kommen und drohte ihm mit Erschießung. Aus dem Munde eines KZ-Führers war so eine Drohung im Winter 1944/45 ohne Zweifel ernst zu nehmen. Die Polizei ließ sich von da an im Lager Dautmergen nicht mehr blicken.

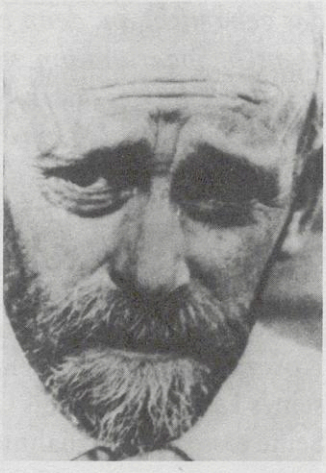
Im April 1945 wurden die Lager im Raum Balingen/Rottweil vor den anrückenden Alliierten geräumt. SS-Kommandos sollten die Überlebenden in Eilmärschen in Richtung der sogenannten „Alpenfestung“ nach Südosten treiben. Vor dem Abmarsch verteilte Dold die restlichen Lebensmittel. *„Es reichte gerade für zwölf Kartoffeln und ein Brot pro Mann.“* An einem Bahnhof ließ er gegen den Protest der SS einen „herumstehenden“ Eisenbahnwaggon aufbrechen und seinen Inhalt – Schokolade und Zigaretten – als Zusatzproviant ausgeben, ohne zu wissen, daß die SS jeden Häftling erschoß, der Schokolade oder Zigaretten gegen Nahrungsmittel einzutauschen versuchte, oder daß jeder, der entkräftet zu Boden sank, auf der Stelle umgebracht wird. Auf dem Motorrad fuhr er der Kolonne voran, versuchte Quartier zu finden und Lebensmittel zu organisieren. Erst viel später erfuhr er, daß die Häftlinge nach fünf Tagen von der französischen Armee aufgespürt und befreit wurden.

Dold selbst stellte sich der französischen Besatzungsmacht. Im Herbst 1946 wurde er, zusammengekettet mit 49 Massenmördern, Folterern und Schreibtischtätern, als „Angeklagter Nr. 41" vor das französische Militärtribunal in Rastatt gestellt. Es kam zu Auftritten, die in der Geschichte der Kriegsverbrecherprozesse ohnegleichen sind. Weinend baten einstige Gefangene von Dautmergen um Leben und Freiheit für den ehemaligen KZ-Kommandanten. Als ein jüdischer Greis vor den Schranken des Gerichts den Segen des Himmels für „diesen Mann, seine Kinder und Kindeskinder" erflehte, brach einer der Richter in Tränen aus.
Am 17. Januar 1947 wurde Erwin Dold aus der Untersuchungshaft entlassen. Am Morgen des 1. Februar verkündete der Vorsitzende des Tribunals, Richter Jean Ausset, 21 Todesurteile und hohe Haft- und Zwangsarbeitsstrafen. Erwin Dold aber wurde als einziger KZ-Chef des Dritten Reiches wegen erwiesener Unschuld freigesprochen.

Janusz Korczak, ein jüdischer Lehrer und Erzieher

Michael Kirchner*

Das Lebenswerk von Janusz Korczak entzieht sich auch noch sechzig Jahre nach seinem Tod durch viele „Unschärfen" einer raschen Interpretation. Diese „Unschärfen" beginnen schon mit dem Geburtsjahr (Warschau 1878 oder 1879) und enden mit dem Datum der Ermordung (Anfang August 1942) in Treblinka.



Janusz Korczak
Korczak-Archiv, Warschau

*) Dr. med. Michael Kirchner, Harsewinkel, Jg. 1944, Studium der Theologie, Philosophie und der Humanmedizin, seit 1977 Facharzt für Allgemeinmedizin. Arbeiten zu Janusz Korczak seit 1984. Mitarbeiter an der Werkausgabe: Janusz Korczak. *Sämtliche Werke* (vorgesehen 15 Bände). Hg. des Bandes 8: *Sozialmedizinische Schriften.*

Viele Berufe übte Korczak aus, teilweise gleichzeitig: Nachhilfelehrer, Bibliotheksassistent, Schriftsteller, Kinderarzt, Sanitätsoffizier, Erzieher, Sozialpolitiker, Journalist, Hörfunkautor, Radiosprecher, Gerichtsgutachter, Hochschullehrer. Vor allem aber war er „Vater" vieler Waisenkinder. Er selbst bezeichnete sich in dem „Fragebogen zur erstmaligen Meldung der Heilberufe" (1940) als „Pädologen und Pädiater". Zu diesen „Unschärfen" zählt auch seine jüdisch-polnische Identität. Korczak war fraglos Pole, ein Patriot. An Warschau hing sein Herz. In den dunklen Gettonächten streift er immer wieder in Gedanken durch die Gassen und Straßen dieser Stadt oder setzt sich an die Ufer der Weichsel. Korczak war aber ebenso fraglos Jude.

1. Korczaks jüdische Zugänge zur Pädagogik

Janusz Korczak wächst als Henryk Goldszmit in einer wohlhabenden, bürgerlichen, assimilierten polnisch-jüdischen Familie auf, verwurzelt sowohl in jüdisch-aufgeklärter Tradition, als auch im polnischen Volkstum. Er erinnert sich 1942 im „Tagebuch": *„Ich war damals fünf Jahre alt [...] Unter dem Kastanienbaum lag – in Watte gebettet – in einer metallenen Bonbondose mein erster geliebter, mir nahestehender Toter begraben, wenn es auch nur ein Kanarienvogel war. Sein Tod warf die geheimnisvolle Frage nach dem Bekenntnis auf.*
Ich wollte ein Kreuz auf seinem Grab errichten. Das Dienstmädchen sagte, das gehe nicht an, denn es sei nur ein Vogel, etwas weit Niedrigeres als ein Mensch. Sogar um ihn zu weinen sei Sünde [...] Und noch schlimmer war, daß der Sohn des Hausverwalters feststellte, der Kanarienvogel sei Jude gewesen. Ich auch. Ich bin auch Jude, und er – Pole und Katholik. Er würde ins Paradies kommen, ich dagegen, wenn ich keine häßlichen Ausdrücke gebrauchte und ihm folgsam im Haus stibitzten Zucker mitbrächte, käme zwar nicht gerade in die Hölle, aber irgendwohin, wo es ganz dunkel sei. Und ich hatte Angst in einem dunklen Zimmer. Tod/Jude/Hölle. Das schwarze jüdische Paradies. Es gab genug Grund zum Grübeln."[1]
Korczak modifiziert sein jüdisches Selbstverständnis mehrfach im Laufe seines Lebens, nicht aus Opportunität, sondern infolge kritischen Denkens. Seine erste Stellungnahme zur jüdischen Frage stammt aus dem Jahre 1905.

1) Janusz Korczak, *Erinnerungen*, in: *Das Recht des Kindes auf Achtung*, Göttingen 1972, 250. (Diese *Erinnerungen* werden – korrekter betitelt – als *Tagebuch* in: Janusz Korczak, *Sämtliche Werke* (= S. W.), Bd. 15 (in Vorbereitung) in einer Neuübersetzung veröffentlicht.

In dem Zeitschriftenartikel *Statt einer Berichterstattung* entlarvt er den Roman *Juden*[2] von Michal Muttermilch als eine schäbige und sensationslüsterne Sudelei.

„In ‚Juden' wird eine Tendenz sichtbar: Die Juden sollten sich assimilieren. Herr Muttermilch hat offenbar vergessen, daß die Menschen außer ihrer Nationalität, leider auch einen Magen besitzen. Er hat übersehen, daß neben der zahlenmäßig geringen, mehr oder weniger widerlichen, bourgeoisen jüdischen Schicht eine mehrere Millionen zählende Masse hungernder, herumgestoßener Juden dahinvegetiert. Hätte Herr Muttermilch sich ein bißchen weniger zugetraut und lieber vorher Erkundigungen eingeholt, ehe er sein schäbiges Machwerk mit dieser effektvollen Überschrift versah, hätten ihn die Autoren Juszkiewicz, Rozenfeld, Perec, Abramowicz, Pinski und viele, viele andere mehr Behutsamkeit im Umgang mit diesem Thema gelehrt."

Korczak solidarisiert sich mit dem jüdischen Proletariat, das *„reift und sich erstaunlich rasch entwickelt, sich bewußt organisiert und gezwungen ist, über sich zu reden"*. Dies Proletariat wünsche *„um jeden Preis jegliche, auch die loseste Verbindung zu seiner bürgerlichen ‚Oberschicht' abzubrechen."* Es unterscheide sich *„nicht nur in seinen Überzeugungen, sondern sogar in seiner Sprache"* von der jüdischen Oberschicht.[3]

1910 beteiligt sich Korczak an der Diskussion über die Vereinbarkeit von jüdischer Identität und fortschrittlichem Denken. Unter dem Titel *Drei Strömungen*[4] beschreibt er drei, wie er sagt, vertretbare Positionen einer sinnvollen Assimilation innerhalb der polnischen Gesellschaft:

1) die des polnischen Bürgers jüdischer Abstammung, der aus Gründen der Assimilation sogar dem Übertritt zum polnischen Katholizismus zustimmt,
2) die des fortschrittlichen, der aufklärerischen „Haskala" verbundenen Juden, der sich dem polnischen Volk eingliedert und
3) die des religionsfreien, linksorientierten, sozialistischen Juden.

„Als polnischer Jude stehe ich mit meinem ganzen Herzen gerade dieser letzten Stimme am nächsten, aber ich kann nicht umhin, auch die beiden ersten zu verstehen [...] Wir sind Brüder eines Landes. Uns verbinden Jahrhunderte gemeinsamen Glücks und Unglücks – ein langer gemeinsamer Weg –, eine gemeinsame Sonne scheint auf uns, derselbe Hagel zerstört unsere Getreidefelder, dieselbe Erde birgt die Gebeine unserer Vorfahren – es gab

2) Michal Muttermilch, *Juden*, Warschau 1905.
3) Janusz Korczak, S. W., Bd. 7, Gütersloh 2002, 204 ff.
4) Janusz Korczak, S. W., Bd. 7, 269 ff.

mehr Tränen als Lachen, doch das ist weder unsere noch eure Schuld. Arbeiten wir also zusammen. Wir sind arm, unterstützen wir einander, wir sind traurig, trotzen wir miteinander. Möge uns ein gutes Geschick beschieden sein. Wir werden eure Wunden heilen, ihr die unseren – und da wir Fehler haben, wollen wir uns gemeinsam bemühen, sie zu überwinden [...] Entfachen wir das gemeinsame Feuer, öffnen wir in seinem Licht unsere Seelen; das Böse werfen wir in die Flammen, das Gute – das Erhaltenswerte – das Ehrenhafte – in die gemeinsame Schatztruhe."[5]

Eine solche jüdisch-sozialistische Position verband in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg u. a. auch Martin Buber mit Gustav Landauer. Neuere Untersuchungen lassen die Vermutung zu, daß Korczak über einen gemeinsamen Freund (Stanislaw Brzozowski) Martin Buber sogar kannte.

Zum Problem des Zionismus äußerte sich Korczak (1925) in einem Gespräch mit Jerachmil Wajngarten: „*Was die zionistische Bewegung betrifft, so machte ich mich mit ihr während des II. Kongresses (Basel 1898)*[6] *bekannt, an dem ich als Gast teilgenommen habe. Ich war zu dieser Zeit jung und es riß mich der ‚Sturm und Drang'* (deutsch im Original) *hin; ich empfand Abscheu vor der zionistischen Bewegung, die mir bürgerlich erschien, nur für Besitzer von weißen Handschuhen, obwohl ich auch den Eindruck hatte, daß es eine Versammlung von Sophisten und Enthusiasten gewesen ist. Seit dieser Zeit interessiere ich mich für alles, was unter den Zionisten geschieht.*"

In diesem Gespräch teilt Korczak auch seine Eindrücke über den XIV. Kongreß (Wien 1925) mit: „*Er hat mich interessiert, obwohl ich in ihm fast nichts von diesem Enthusiasmus gefunden habe, der während des II. Kongresses herrschte. Es ist aber meines Erachtens kein Untergang, sondern ein Übergang von der Etappe der Utopie zur Etappe der Praxis, der Rechnungen, der Fakten. Die Poesie des Enthusiasmus ist verlorengegangen, es ist die Prosa der Arbeit gekommen.*"[7]

Angesichts der antisemitischen Pogrome in Rußland und in Polen beschäftigt sich Korczak seit der 4. Alija (1924-1931) und der 5. Alija (ab 1932) intensiv mit der Vorbereitung von Jugendlichen für die Auswanderung nach Palästina. Seit 1929 ist er stellvertretendes Mitglied im Rat der *Jewish Agency for Palestine*. Er sammelt Informationen über die Lebensverhältnisse in Palästina, möglichst „aus erster Hand", und nicht nur aus in Polen angebotenem „Werbematerial".

5) Janusz Korczak, S. W., Bd. 7, 269 ff.
6) Es muß heißen: III. zionistischer Kongreß Basel 1899.
7) Janusz Korczak, S. W., Bd. 5, Gütersloh 1997, 244.

In dieser Zeit verfaßt Korczak auch Einführungsbroschüren für Kinder und Jugendliche, die nach Erez Israel auswandern wollen. Den intensiven Kontakt zu den „Palästinapionieren" wird er bis in die Gettozeit hinein aufrechterhalten.[8] Zumindest ab den dreißiger Jahren werden im jüdischen Waisenhaus *Dom Sierot* in Warschau die großen jüdischen Feste (Pesach, Schavuot, Chanukka, Purim und Neujahrsfest) begangen, und es gab dort einen „Gebetsraum", einen Raum der Stille, in dem auch Korczak immer wieder angetroffen wurde. Für das Morgengebet trug man sich (Mädchen und Jungen getrennt) in Listen ein.

Der ehemalige Zögling und spätere Vertraute Józef Arnon schreibt in seinen Erinnerungen: *„Das Verhältnis Korczaks zur Religion hatte mystische Züge. Korczak lehnte jeglichen institutionellen Kult im Sinne irgendeiner Kirche ab. Er anerkannte weder eine Hierarchie noch eine verpflichtende Dogmatik in den Religionen. Er sah in der Religion einen Teil des geistigen Lebens des Menschen, ein subjektives Bedürfnis in jedem Alter und in jeder Situation. So kann ich das entschieden bestätigen."*[9]

Ein anderer Zögling erinnert sich: *„Die Sorgen der Kinder waren seine Sorgen. Zum Beispiel war er den elternlosen Buben gegenüber besonders zartfühlend. Morgens und abends sprachen sie im Haus in der Krochmalna das Kaddisch. Sooft er im Haus war, ging er zu ihnen, setzte die Jarmulke auf und betete zusammen mit den Jungen. Wie eine Wolke verdunkelte das Leiden seinen Blick, sein Gesicht drückte unendliche Trauer aus. Wenn ein Kind das Kaddisch beendet hatte, trat er hinzu und küßte es auf die Stirn. ‚Mein Lieber! Mein liebstes Söhnchen!', flüsterte er. Denn er spürte, was in diesem Augenblick in der Seele eines verwaisten Kindes vor sich geht."*[10]

2. Korczaks mystische Zugänge zum Land Israel

Korczaks wichtigste Mitarbeiterin, Stefania Wilczynska, hatte Erez Israel erstmals 1931 bereist. „Frau Stefa" riet Korczak dringend, dorthin zu reisen und „auszuspannen". Nach Wochen grüblerischen Zweifelns entschließt er

8) Vgl. Michael Kirchner, *„Wenn die Wälder brennen, muß man sich an die Rosen erinnern"* in: Korczak-Bulletin 1/2001.

9) Friedhelm Beiner/Silvia Ungermann (Hrsg.), *Janusz Korczak in der Erinnerung von Zeitzeugen*, Gütersloh 1999, 232.

10) Ebd., 322.

sich dann auch im Sommer 1934 zu einer mehrwöchigen Reise nach Palästina. „*Wenn das Schicksal es fügte und ich nach Palästina reiste, dann nicht zu den Menschen, sondern zu den Gedanken, die dort in mir geboren würden. – Was würde mir der Berg Sinai sagen, was der Jordan, was das Grab Christi, was die Universität, was die Höhlen der Makkabäer, Tiberias – erst dann vielleicht Purim in Tel Aviv, die Pardesse. Und wie würde ich in diesem Lichte die zweitausend Jahre der Geschichte Europas, Polens und der Wanderschaft der Juden erleben [...]*
Dort ist mehr zu erwägen: zwanzig Jahrhunderte Christentum und gewiß mehr als eine Generation Kontakt mit den Arabern und den Indern[11]. – *Nicht nur Palästina, sondern auch Griechenland und Rom, nicht nur Export und Import, sondern die Fragen des Geistes*" (März 1934, *Brief an Arnon*[12]).
Korczak reist mit der Bahn bis Konstanza (rumänische Schwarzmeerküste) und von dort auf dem Schiff nach Haifa. In Palästina hält er sich drei Wochen auf. Er wohnt im Kibbuz Ejn Harod. Zwischendurch bereist er das Jordantal und Galiläa. An den Abenden hält er Vorträge und leitet Diskussionen über seine „Hauptthemen: die Schlafgewohnheiten der Kinder, die Vererbung, die Ernährung, die verschiedenen Kindertypen, kindliche Sexualität und die Aufgabe des Erziehers"[13].
Im Sommer 1936 unternimmt Korczak eine zweite Palästinareise. Er schreibt: „ *[...] indem man durch die Wüste irrt – durch Hunger und Sünde und durch die Verwirrung der Sprachen –, gelangt man ins Gelobte Land*" (August 1935, *Brief an Joskowicz*). „*Was ich in Palästina tun werde, weiß ich noch nicht. Nach dem ‚Kennenlernen' der Chaluzim, möchte ich mir das Leben der Schomers ansehen –, das zum einen. Die Einzelwirtschaft (Moschawa) interessiert mich sehr und das Leben der Orthodoxen (das Dorf des Zaddik von Jabëonna). Soweit möglich, eine Woche in Nazareth und eine Woche in Jerusalem*" (Juni 1936, *Brief an Lichtenbaum*).
Korczak möchte als kritischer Beobachter und Berichterstatter möglichst viel von Land und Leuten kennenlernen. Sein Interesse gilt vor allem der Geschichte und dem Geist der alten „Symbiose" von Israel/Griechenland/Christentum und der neuen Symbiose von Juden/Arabern/Indern. Eine ab 1937 geplante dritte Reise wurde dann allerdings nicht mehr realisiert.

11) Gemeint sind die Palästinenser und die sogenannten Gastarbeiter.
12) Die Zitate aus den Briefen Korczaks sind zum Großteil im Deutschen noch nicht publiziert. Sie sind für S. W., Bd. 15 (noch nicht erschienen) vorgesehen.
13) Betty Jean Lifton, *Der König der Kinder*, München 1988, 271.

Eine kritische Bewertung dieses Materials zeigt, daß Korczak in Palästina (auch gegen Widerstände) seine uneingeschränkte Solidarität mit den Schwachen und Ausgegrenzten bekundet und daß er eine bis dahin noch nicht so explizit gewordene chassidisch-mystische Weltschau vertritt. Er ist alles in allem nicht so sehr an speziell jüdischen Fragen (Land der Väter, Orte der Schrift, orthodoxe oder liberale Strömungen) in Palästina interessiert, sondern vielmehr an den sozialen Lebensbedingungen aller Menschen dort, vor allem der Kinder. Dies gilt auch für seine Kibbuz-Studien. Überspitzt formuliert könnte man sagen, daß Korczak den Sinai als einen faszinierenden Berg in der Wüste (Naturerlebnis), als einen Ort der Gottesbegegnung (Religion), vor allem aber als den Ursprungsort der jüdischen Ethik betrachtet, einer Ethik, die die Sorge um „die Witwe, die Waisen und den Fremden" ins Zentrum ihres Denkens und Handelns rückt. In diesem Sinne sucht Korczak dann auch die Begegnung mit den Schwachen und Elenden, den Kindern, den enttäuschten und verzweifelten Siedlern und oft auch mit den Arabern und „Indern".

Korczak in Palästina (1934)
Korczak-Archiv, Warschau.

Korczak verankert sein „Judesein" in eben dieser ethischen und nicht in einer nationalen oder kultischen Tradition. Wie radikal er denkt, mag seine Stellungnahme zur „Araberfrage" verdeutlichen. Die Palästinenserfrage stellt er von vornherein in einen größeren Zusammenhang: *„Was die Juden betrifft, so wurde ihnen eine schwere Aufgabe aufgebürdet – sie stellen die Vorhut, die bei der Aufwertung der farbigen Rassen vorausgeht"* (März 1937, *Brief an Arnon*).
Auch Jerusalem sollte für ihn das Zentrum eines weiteren „Völkerbundes" sein. Zur „Araberfrage" im Speziellen formuliert Korczak einen radikalen Vorschlag für das friedliche Zusammenleben von Arabern und Juden in

Palästina: „ *[...] alles, was groß ist, hat sich in den Bergen zugetragen. Der Ararat, der Sinai, der Berg der Seligpreisungen, nun – der Scopus. Das ist keine Phrase: wenn die Juden der in Unwissenheit tollgewordenen Welt garantieren könnten, daß sie ihren Weg finden, könnte man den Arabern die fruchtbaren Täler und das Meer zurückgeben, sie würden die Juden ernähren, wie die Klöster die Verirrten und die Versager ernährten*" (April 1938, *Brief an Arnon*).

Korczak verweist mit dieser Position auf das seinerzeit für Palästina geltende türkische Gesetz, das demjenigen nach Sonnenuntergang das Land zusprach, welches er tagsüber bewirtschaftet hatte. Die Briefe aus dieser Zeit zeigen eindrucksvoll, daß eine existentielle Krise in Korczak eine intensive Sinnsuche auslöst. Von *Allein mit Gott. Gebete derer, die nicht beten*[14] abgesehen, finden wir in keiner Lebensphase Korczaks eine derartig bohrende Gottsuche. Allenfalls im *Tagebuch* (1942) finden wir noch einmal ein solch intensives Fragen. Gott wird hier aber nicht, das mag zunächst verwundern, im Umfeld einer etablierten Religion gesucht – das hätte ja nahegelegen. Korczak kannte fraglos nicht nur das Judentum, sondern auch das Christentum, vor allem in der Form des polnischen Katholizismus, sehr genau. Statt dessen begegnen wir eher einer mystischen Gottsuche.

Diese Mystik hat bei Korczak gleichermaßen asketische wie sinnenfrohe Züge. Asketisch zu nennen sind: „Wüste", „Dürre", „Hunger" als „Wege" ins „gelobte Land", der willentliche „Verzicht auf eine verbindende Sprache", die Bejahung der „Sprachverwirrung". Für sinnenfroh, weltlich, fast pantheistisch (ein Kriterium für echte Mystik) stehen: die Sehnsucht nach Schönheit („bittere Schönheit"), nach Licht, das Verschwinden im Sternenhimmel. „*Ich brauche ganz einfach sowohl den Himmel als auch die Landschaft, den Jordan und den Sand.*" Neben der „Sprachverwirrung" auch die „*Suche nach dem schlichten und magischen Wort*" (März 1937, *Brief an Markuze*).

Korczak strebt nach dem „Einvernehmen mit Tier und Pflanze", er möchte mit den „*Steinen reden; sie reden wenig und leise, aber sie lügen nicht – und mit den Sternen*". Intendiert wird die „*freie Verbindung mit dem Gras und den Sternen – mit Gott*". Die Seele „*muß von der Sonne durchglüht, vom Seewind durchlüftet, von der Hitze gedämpft werden, die zu grellen Farben müssen vom Sand abgeblendet werden*" (Sept. 1937, *Brief an Kutalczuk*).

Werden in der Welt – Verschmelzung mit dem Kosmos: diese Art von Mystik ist zum einen fraglos vom „Zeitgeist" mitgeprägt. Es sei nochmals an

14) Janusz Korczak, S. W., Bd. 5, Gütersloh 1997, 29-68.

den frühen Martin Buber und an Gustav Landauer erinnert. Ich vermute zum anderen aber auch eine Beeinflussung durch mystische Elemente innerhalb der „Kibbuz-Bewegung". Korczak begegnete ihr vor Ort und ließ sich offensichtlich von dieser großen „mystischen Leidenschaft", die mit der ‚Erlösung des Landes' (bei Korczak: ‚Erlösung der Welt') verknüpft wurde, anstecken.
Trotz all dieser offensichtlichen „Unschärfen" in bezug auf Korczaks „jüdische Identität" lassen sich wesentliche Elemente seiner Pädagogik auf genuin jüdisches Gedankengut zurückführen.

3. Korczaks Wertung des Kindes

1) Jüdisches Erbe ist fraglos die außerordentliche *Hochschätzung des Kindes*. Diese Achtung erklärt sich keinesfalls allein aus der Aufwertung des Kindes, auch nicht aus der durch jüdische Ärzte sich etablierende Kinderheilkunde in der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg. Das Kind ist in der jüdischen Lebenswelt wesentlicher Orientierungspunkt. (Im Christentum ist es der „Bruder".) Als Beispiel sei die Exponierung des Kindes am Sederabend erwähnt.
2) Die jüdische Religion ist eine *Religion der Schrift/Verschriftlichung* – nicht nur der Heiligen Schrift. Korczaks Leben ist vom täglichen Umgang mit Schriften geprägt. Von seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern erwartete er eine kontinuierliche Verschriftlichung der pädagogischen Arbeit (Erziehungs-Journal). Er versteht das Kind als einen zu lesenden Text.[15] Auch sein wöchentliches Wiegen und Messen der Kinder gehört in diesen Kontext. Im Warschauer Getto beklagt er nicht den Verlust üblichen Hab und Guts, sondern den Verlust dieser Messdaten. Messen und Wiegen als objektive Daten und zugleich das von vielen Kindern erinnerte Streicheln über den Kopf: Distanz und Zärtlichkeit, diese „Be-hand-lungen" kennzeichnen Janusz Korczak.
3) Die Schriften/Texte (Korczak: das Kind als „Hieroglyphe") lassen sich nicht systematisieren, sondern allenfalls kommentieren (Talmudkommentar). Daher der radikale Verzicht auch auf subtile Machtansprüche. Korczaks Pädagogik ist eine *‚kommentierende Pädagogik'*.
4) Korczaks Sorge gilt einer *ganzheitlichen Bildung* des Kindes. Hierher

15) Vgl. Michael Kirchner, *Janusz Korczak: Das Kind als ‚Hieroglyphen-Text'*, Korczak-Bulletin 2/2002.

gehören bei ihm so wichtige Projekte wie die *Schule des Lebens*[16], die Sorge um eine optimale schulische Bildung, Weiterbildung, Arbeitsvermittlung, aber auch die Förderung kreativer Aktivitäten. Abraham Jehoschua Heschel spricht in diesem Zusammenhang vom „Luxus des Lernens".

5) Die jüdische Religionswelt ist geprägt von Geschichte und Geschichten. Wesentliche Elemente werden *„narrativ"* vermittelt. Ein Blick auf Korczaks Werk bestätigt auch bei ihm diesen Vermittlungsmodus. Weite Teile könnte man bei ihm einer *„narrativen Pädagogik"*[17] zuordnen.

6) Die jüdische Ethik wird in starkem Maße von „gerechtem Handeln" bestimmt. *Gerechtigkeit,* nicht Mitleid, soll die Sorge um „die Witwe, die Waise und den Fremden" bestimmen, – Nächstenliebe als Gerechtigkeit. In diesem Sinne spricht auch Korczak immer wieder von den „Rechten" des Kindes. Das „Kameradschaftsgericht" im Warschauer Waisenhaus zielt auf Gerechtigkeit – und so dies nicht zu erreichen ist: auf Verzeihen.

7) Jüdisches Ethos wird, pointiert formuliert, durch das *„heute"* definiert und determiniert. Franz Rosenzweig schreibt in *Bildung und kein Ende* (1937): *„Das Fernste läßt sich nur ergreifen [...] beim jeweils Nächsten des nächsten Augenblicks. Jeder Plan ist hier schon von vornherein falsch [...] Denn das Höchste läßt sich nicht planen. Ihm gegenüber ist Bereitsein alles [...] Nur den leisen Ruck des Willens, – schon im Wort Willen – liegt beinahe zuviel; wirklich nur jenen leisen Ruck, ein Umsich- und Insichschauen. Was der einzelne schauen wird, wer wollte ihm das voraussagen. Nur soviel wage ich ihm vorauszusagen: er wird das Ganze erschauen".*[18] Eines der elementaren Kinderrechte formuliert Korczak als das „Recht des Kindes auf den heutigen Tag".[19]

Zusammenfassung

Korczaks jüdische Wurzeln verankern sein pädagogisches Denken und Handeln in einer Ethik, die vom „Anderen" ausgeht: von der Witwe, von der Waise und vom Fremden. Für diesen „Anderen", insbesondere für das

16) Janusz Korczak, *Die Schule des Lebens,* in: S. W., Bd. 7, Gütersloh 2002.

17) Vgl. Michael Kirchner, *Die Geschichten des Janusz Korczak. Gedanken zu einer ‚narrativen Pädagogik'*, in: M. Kirchner, *Von Angesicht zu Angesicht. Janusz Korczak und das Kind*, Heinsberg 1997.

18) Franz Rosenzweig, *Kleine Schriften*, Berlin 1937, 88.

19) Korczak postuliert als die drei Grundrechte des Kindes: 1) Das Recht des Kindes auf den Tod; 2) Das Recht auf den heutigen Tag; 3) Das Recht, das zu sein, was es ist. In: S. W., Bd. 4, Gütersloh 1999, 45.

Kind, war Korczak in radikaler Weise offen. Von ihm erhoffte, ja versprach er sich die Rettung der Welt. Durch jedes einzelne Kind, ganz besonders aber durch seine Warschauer Sozialwaisen. In seinen Briefen aus dieser Zeit lesen wir: „Die einzige Rettung: das Kind" (1937). „Den Glauben an das künftige Leben mit dem Kind als einer Hoffnung verbinden" (1933). „Als Ausgangspunkt das Kind wählen" (1934). „Hin zu den Kindern – zu den Kindern" (1936). „Das Kind spielt die führende Rolle bei der geistigen Gesundung des Menschen" (1936). „Ich glaube daran [...] als Kind wieder zu euch zu kommen" (1937).

Im *Tagebuch* finden wir einen Eintrag, der diesen Brückenschlag von der alten jüdischen Tradition zum Kind in einer bewegenden Szene verdeutlicht: *„In Myszyniec war ein alter, blinder Jude zurückgeblieben. Er schlurfte an seinem Stock zwischen Wagen, Pferden, Kosaken und Kanonen umher. Welche Grausamkeit, einen blinden Greis allein zurückzulassen. ‚Sie wollten ihn schon mitnehmen', sagte Nascia, ‚aber er wollte um keinen Preis fort, weil einer doch die Synagoge bewachen müsse.' Ich lernte Nascia kennen, als ich ihr half, ein Eimerchen zu suchen, das ein Soldat ihr weggenommen hatte, der sich weigerte, es zurückzugeben. Ich bin beides – der blinde Jude und Nascia."*[20]

Wie weit Korczak für einen solchen „Brückenschlag" steht, mag seine fast häretische Interpretation der Schrift belegen. In *Das Kind Moses* beschreibt Korczak die Einrichtung der Sozialreformen des „Sabbatjahres" und des „Jobeljahres" auf seine Weise. Gemäß der *Tora* sollen in jedem siebten Jahr die Felder brach liegen, die Weinstöcke nicht beschnitten werden und die israelitischen Sklaven freigelassen werden. Auf jedes 7. Sabbatjahr folgt dann ein Jobeljahr mit allgemeiner Sklavenbefreiung, dem generellen Schulderlaß und der Pfandrückgabe. Dieses zentrale Gebot gründet für Korczak nicht in einem Gebot Gottes, sondern in dem Traum eines Kindes („Mose" ist gleich „Kind"). *„Der Lehrer sitzt in dem königlichen Innenhof und lehrt die alte Geschichte* (vom Pharao, der ‚das ganze Volk zu seinen Sklaven machte', M. K.), *und die Kinder, die zu seinen Füßen sitzen, hören aufmerksam zu [...] Moses sagte: ‚Es ist nicht gut, den Boden auf ewig zu verkaufen; im Jobeljahr gibt es die Einlösung, dann kehrt jeder auf seinen Besitz zurück und wird kein Joch und keine Unterdrückung erfahren.' Darauf sagte der Lehrer: ‚Nicht die Kinder machen hier die Gesetze.' Aber Mose erwiderte: ‚Jeder, der heute ein Kind ist, wird morgen ein Mann seines Volkes sein.'"*[21]

20) Janusz Korczak, *Das Recht des Kindes auf Achtung*, Göttingen 1972, 244.
21) Janusz Korczak, S. W., Bd. 5, Gütersloh 1997, 208.

Korczak vertraute zeitlebens der „schöpferischen Kraft" des Kindes. Deshalb durften in seinen Warschauer Waisenhäusern die Kinder nicht nur ihren Alltag selbst regeln, sondern auch die Gesetze machen. Auch für den „dritten Neuanfang" in Palästina hatte er sich eben dieses „Schöpfertum des Kindes" in Wort und Tat gewünscht. Doch es kam alles anders. Viele geplante Projekte mußten als Fragmente liegenbleiben.

Korczak kehrte aus Palästina „ohne Wenn und Aber" als der „alte Doktor" nach Warschau zu seinen Kindern zurück. Er schreibt 1939 an Józef Arnon: *„Der Juli war bezaubernd. Zwanzig neue Kinder zu entziffern, wie zwanzig Bücher, geschrieben in einer halbbekannten Sprache, im übrigen beschädigt, mit fehlenden Seiten. Ein Bilder-, ein Kreuzworträtsel. – Wieder, wie vor Jahren wichtig: ein Paar verbummelte Latschen, ein Splitter im Fuß, ein Streit um eine Schaukel, ein abgebrochener Ast."*

Diese zauberhafte Zeit währte nur kurz. Korczak wurde schon bald mit den Kindern ins Warschauer Getto „umgesiedelt". Vor dem Abtransport in die Gaskammern von Treblinka – zusammen mit den Kindern – notiert er in sein *Tagebuch* einen Wunschtraum:

„Ich werde über unbegrenzte Mittel verfügen und einen Wettbewerb für den Bau eines großen Waisenhauses in den Bergen des Libanon, in der Nähe von Kfar Geladi, ausschreiben. Dort wird es große Speiseräume geben [...] und kleine Einsiedlerhäuschen. Für mich gibt es auf der Terrasse eines flachen Daches ein kleines Zimmer mit durchsichtigen Wänden, damit ich keinen Sonnenaufgang und keinen Sonnenuntergang versäume, damit ich immer wieder die Sterne sehen kann, wenn ich nachts schreibe.

Das junge Palästina bemüht sich angestrengt und redlich um eine Verständigung mit der Welt. Aber es muß auch an den Himmel denken. Sonst wäre das ein Mißverständnis und ein Fehler [...] Die meisten Sorgen bereitet mir der Bau der Einsiedlerhütten. Alle, die die Einsamkeit verdient haben, streben in ihr nach dem Glück; sie lesen in der Einsamkeit, und sie sollen sie in eine Sprache fassen, die jeder versteht – urbi et orbi –, sie sollen, sollen haben [...] Aber was sollen sie haben –, das ist es eben. Moszek hat wieder zu wenig Karbid nachgefüllt. Die Lampe verlischt. Ich muß unterbrechen."[22]

22) Janusz Korczak (Anm. 20), 259 f. Vgl. auch die Rezension i. d. H. S. 149 f.

Das besondere Buch

Ilse Müllner/Peter Dschulnigg, **Jüdische und christliche Feste.** Perspektiven des Alten und Neuen Testaments. Neue Echter Bibel. Themen, Bd. 9. Echter Verlag, Würzburg 2002. 136 Seiten.

Die Alttestamentlerin Ilse Müllner und der Neutestamentler Peter Dschulnigg bearbeiten nach gemeinsamen Fachabsprachen Geschichte und exegetisch-theologische Aussagen beider Testamente bezüglich der biblischen Feste und ihrer Entwicklungen in biblischer und kurz-nachbiblischer sowie frühchristlicher Zeit. Dschulnigg drückt die Glaubensauffassungen der jüdischen und der frühen christlichen Gruppen so aus: *„Feste fassen in symbolischer Verdichtung wichtige Heilserfahrungen des jüdisch-christlichen Glaubens zusammen. Mitfeiernd werden die Glaubenden in die Geschichtserfahrung des Volkes Gottes eingebunden und nehmen am vergangenen Heilshandeln teil, das nun in ihrer Gegenwart neu erfahrbar wird und zum tragenden Bund ihres Lebens werden kann [...] Wo alttestamentlich-frühjüdische Feste von christlichen Adressaten aufgenommen werden, gilt es auch zu fragen, wie sie im christlichen Erfahrungshorizont teils auch neu gesehen und verstanden worden sind [...] Wir haben beiderseits mit Transformationen der Festgehalte zu rechnen [...] Auch die alttestamentlichen Feste haben innerbiblisch im Verlauf von Jahrhunderten ihre Akzente teils stark gewandelt. Im Neuen Testament haben sie eine neue christologische Akzentsetzung und Ausrichtung bekommen"* (65 f.).
Müllner und Dschulnigg beginnen nacheinander mit Aussagen über den Schabbat und vertiefen sich dann ins jüdische Wochenfest (Pfingsten), das Laubhüttenfest, das Tempelweihfest und den Versöhnungstag. Die Alttestamentlerin legt einen besonderen Schwerpunkt auf israelitisch-jüdische Festzusammenhänge, deren Haupttendenz die Erinnerung und die soziale Verantwortung bilden. Dschulnigg befaßt sich vor allem mit Jesus von Nazaret und seiner Beziehung zu den jüdischen Festen. Beide berücksichtigen auch jüdisch-nachbiblische, -mischnische und -talmudische Aussagen (10). Jesus hat – so Dschulnigg – am Schabbat mehrmals Kranke geheilt, weil nach seiner Überzeugung *„kranke Menschen zur ursprünglichen Integrität und Güte der Schöpfung wieder hergestellt und zur aufrechten Freiheit der Kin-*

der Gottes befreit werden sollten. Jesus hat auch am Schabbat leidende Menschen zur ursprünglichen Güte des Schöpfungswerkes zurückgeführt" (68). Laut Jesu Verkündigung bricht das Reich Gottes durch ihn „als heilende Macht am Schabbat in diese Welt ein" (69). Durch seine Heilungen am Schabbat *„vollzieht der Sohn in Wirklichkeit mit dem Vater Gottes Werk und erweist gerade darin seine unvergleichliche göttliche Vollkommenheit als sein Gesandter, der sein Werk der Neuschöpfung und Erlösung sowie des Gerichts in der Heilung des Blindgeborenen wirkt*" (70). Dschulnigg weist u. a. auch auf Hebr 4,9 hin, wonach für das Volk Gottes noch eine Schabbatruhe (sabbatismos) aussteht. *„Hier wird die Ruhe Gottes am 7. Tag von allen seinen Werken zum Vorbild der Heilsverheißung der ewigen Vollendung des Volkes Gottes. Diese Heilsverheißung lebt ganz aus der jüdischen Sabbat-Theologie, welche die Vorstellung der Sabbatruhe mit dem Lobpreis Gottes verbindet*" (70 f.)

Müllner beschreibt ausführlich die israelitisch-jüdische Tempelfrömmigkeit. Dreimal jährlich pilgerten die Juden zu dieser Wohnstatt Gottes. Der wichtigste Einrichtungsgegenstand des Tempels war die Bundeslade mit den Gesetzestafeln. Die *Deckplatte* der Bundeslade ist auch als *Sühneplatte* zu übersetzen (21). Der Tempel war „mit einer besonderen Vorstellung der Präsenz und der Erfahrbarkeit Gottes verbunden" und der „Mittelpunkt Israels", in dem „sich Israel sowohl sammelt als auch vor Gott tritt". Der Tempel galt auch als Zielort der Völkerwallfahrt zum Zion, zu dem „die Völker, angelockt vom toratreuen guten Leben Israels, pilgern" (24). Müllner weist auch auf die israelitisch-jüdische Gottesbegegnung mit der heiligen Schrift hin: *„Das Hören und Auslegen des Wortes wird zur herausragenden Möglichkeit, dem Gott Israels nahe zu sein*" (24). Bemerkenswert ist auch ihre Feststellung, wonach *„Leviticus 16, das Ritual des Versöhnungstages, die Mitte der Tora bildet*" (41).

Peter Dschulnigg exegetisiert alle neutestamentlichen Stellen, die auf die Tempelbesuche Jesu und auf sein Identifikationsbewußtsein im Zusammenhang mit dieser Wohnstatt Gottes hinweisen. Er weist auch mehrmals auf den Sonntag, den verchristlichten Sabbat im Gefolge der Auferstehung Christi, hin und folgert aus den Zusammenhängen, daß es *„Juden und Christen gemeinsam aufgetragen ist, Sabbat und Sonntag möglichst umfassend von Erwerbsarbeit freizuhalten, um so einen Raum des Gedenkens an Gottes Schöpfung und Neuschöpfung zu sichern*" (72 f.). Er erforscht das jüdische Pesachfest und geht der Frage nach, ob Jesus am 14. oder 15. Nisan gestorben ist (75-79). Er deutet auch ausführlich und exakt die theologi-

schen und bibelgeschichtlichen Aspekte des Leidens und Todes Jesu, besonders im Zusammenhang mit Jes 52-53 und 1 Kor 5,7. Jesu Tod wird als Schlachtung des endzeitlichen Paschalammes gedeutet. Dies ist vor allem die Sicht des Johannesevangeliums, wonach *„Jesus zur Zeit der Schlachtung der Paschalämmer stirbt und als Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt, bezeichnet wird. Nach den Synoptikern hält Jesus sein letztes Mahl als Paschamahl. Er reicht Brot und Wein, wodurch die Mahlteilnehmer mit ihm als dem endzeitlichen Paschalamm verbunden werden, welches für die Sünden der Vielen stirbt"* (79).
Die detaillierten und theologisch-geschichtlichen Ausführungen über Christi Himmelfahrt und Pfingsten sind sorgfältig auf alt- und neutestamentliche Stellen bezogen. Sie eröffnen gute Zugänge zu biblischen Aussagen und jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten und Differenzen. Dschulnigg behandelt besonders das Johannesevangelium und seine Verbindungen und Differenzen mit jüdischen Glaubensinhalten und Hoffnungen. Die Aussagen sowohl von Ilse Müllner als auch von Peter Dschulnigg spiegeln die Überzeugung David Flussers wider: *„Jesus, der ist kristallklares Judentum!"* Jesus als toratreuer Beobachter jüdischer Feste kann daher als jüdisch-christliche Gesprächsautorität gelten. Clemens Thoma, Luzern

Bücherschau

Benjamin Benno Adler, **Esra. Die Geschichte eines orthodox-jüdischen Jugendbundes zur Zeit der Weimarer Republik.** Hg. von Manfred Voigts. Jüdische Kultur. Studien zur Geistesgeschichte, Religion und Literatur, Band 8. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2001. 487 Seiten.

Die Studie von Benjamin Benno Adler über die Geschichte des *orthodox-jüdischen Jugendbundes Esra* ist ein doppelter, seltener Glücksfall. Die in der wissenschaftlichen Literatur sonst sehr seltene Verbindung von objektiver Darstellung, privatem Engagement und persönlicher Erfahrung, die sich gegenseitig ergänzen, erwähnt auch der Herausgeber, der Berliner Philosoph und Literaturwissenschaftler Manfred Voigts. Er stieß in einem Antiquariat zufällig auf die von der Universitätsbibliothek Groningen ausgeschiedene Dissertation von Benjamin Benno Adler und beschloß, diese

einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Adler, in Beuthen geboren, war selbst Mitglied von *Esra*. Er wanderte nach Israel aus, wo er als Bauer, Hydrotechniker und Manager arbeitete. Später ließ er sich zum Rabbiner ausbilden und absolvierte ein Studium der Pädagogik. Heute lebt er in Jerusalem.
Der Jugendbund *Esra* wurde 1919 in Halberstadt von Isidor Simonsohn (geb. 1894 in Obersitzko/Posen, gest. 1964 in Haifa), Louis Levinger und Max Cohen gegründet. Adler schildert die Verdienste des Jugendbundes für die Mädchenerziehung und die Reduzierung der jüdischen Wissensarmut. Er erwähnt aber auch die paradoxe Tatsache, daß der Bund das nichtjüdische Führerprinzip anwandte, was Adler dem Einfluß des *Blau-Weiß*, von dem die meisten seiner Mitglieder kamen, zuschrieb. Der Bund verkörperte auf einzigartige Weise die Symbiose zwischen deutscher und jüdischer Kultur. Die niederländische Professorin für Historische Pädagogik Lea Dasberg schreibt im Vorwort: *„Erzogen mit Schiller und Goethe, Kant und Hegel, Bach und Schönberg, bildeten diese jungen Menschen sich selber nichtsdestoweniger tagtäglich an ihrer uralten jüdischen Kultur. Sie lasen den Maimonides und lernten den Talmud. Sie durchwanderten deutschen Wald und deutsche Flur, aber hielten sich unterwegs streng an die jüdischen Speisevorschriften. Sie sangen aus ‚Des Knaben Wunderhorn', aber auch ohne Scham und Scheu hebräische Lieder."* Adlers detail- und kenntnisreiche Studie setzt dieser vergessenen und doch so eindrucksvollen Ausprägung deutsch-jüdischer Symbiose ein bleibendes Denkmal.

Evelyn Adunka, Wien

Henry G. Brandt, **Freude an der Tora – Freude am Dialog**. Hg. von Manfred Keller und Andreas Nachama. Mit Tabula gratulatoria. Kamp Verlag, Bochum 2002. 239 Seiten.

Der Titel dieser Festschrift zum fünfundsiebzigsten Geburtstag des westfälischen Landesrabbiners Dr. *Henry G. Brandt* bezeichnet die Tatsache, daß Rabbiner Brandt für die Judenheit in Westfalen, für das Gemeinwesen Dortmund, für die Studentenschaft der theologischen Fakultäten in Marburg und in Münster – Professor Erich Zenger wies in seiner Laudatio im jüdischen Gemeindezentrum in Dortmund eindrucksvoll darauf hin – und für Nordrhein-Westfalen Sprecher und Repräsentant aktuellen lebendigen Judentums ist. Ansprachen in der Festveranstaltung wie auch die literarischen Streiflichter von Weggefährten zeichnen Brandt als Kommunikator,

der zuhören, fragen und dialogisch antworten kann. Die Predigten von Rabbiner Brandt vermitteln wertvolle Einsichten in die Lehre des Ersten Testamentes. Sie sind stilistische Meisterstücke, Midraschim zur Tora. Seine Forschungen und Schriftauslegungen stehen in der Tradition seines berühmten Dortmunder Vorgängers Rabbiner Benno Jacob. Brandt ist „ein unverbesserlicher Optimist". Seine Gedanken, in anschauliche Rede gekleidet (Agada), entsprechen der Lebenswirklichkeit seiner Gemeindemitglieder und der Aussageabsicht der Bibel. Unter der bezeichnenden Überschrift *Ein Steg, noch keine feste Brücke* leitet Manfred Keller die Sammlung der Ansprachen ein, die Brandt als jüdischer Vorsitzender des Deutschen Koordinierungsrates anläßlich der jährlichen „Woche der Brüderlichkeit" hielt. Hier wie u. a. auch in den von Günter Birkmann beschriebenen Dortmunder Dialogen wird die vermittelnde partnerschaftliche Kraft Brandts im jüdisch-christlichen Dialog erkennbar. Er ist ein behutsamer pontifex in dem von „Vergegnungen" (H. G. Brandt) zwischen Christen und Juden beeinflußten Dialog. Selten besitzt ein Buch einen so zutreffenden Titel, *Freude an der Tora – Freude am Dialog*, wie diese Festgabe für Rabbiner Brandt.

Fritz Hofmann, Dortmund

James H. Charlesworth u. a. (Hg.), **Pseudepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers.** The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, Volume 4A. The Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project. J. C. B. Mohr/Westminster John Knox Press, Tübingen/Louisville 1997. XXIII und 296 Seiten.

Es gibt kein Gebiet in der Erforschung des antiken Judentums und Christentums, das durch die Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer nicht hätte neu geschrieben werden müssen. Die Texte geben einen Einblick in die Glaubenswelt und Spiritualität von jüdischen Gruppen, von denen vorher nur indirekte Zeugnisse bekannt waren. Dies gilt in besonderem Maße für den Bereich der Liturgie.

Die Ursprünge der jüdischen Liturgie waren bisher nur aus den biblischen Texten, aus den Pseudepigraphen, aus der frühchristlichen Literatur sowie aus den rabbinischen Schriften bekannt. Letztere wurden erst ab dem 2. Jh. verfaßt und geben über die früheren Entwicklungen nur in sehr beschränktem Maß Auskunft. Die Pseudepigraphen dagegen stammen aus der Zeit vor der Tempelzerstörung oder kurz danach. Die Texte können zwar litur-

gisches Material enthalten, doch insgesamt dienen sie anderen Zielen. Dasselbe gilt von den Evangelien und von den frühen christlichen Autoren. Demgegenüber sind aus der Bibliothek von Qumran eine Vielzahl von liturgischen Texten erhalten, die einen unmittelbaren Einblick in die liturgischen Entwicklungen einer bestimmten Gruppe innerhalb des Judentums des Zweiten Tempels gewähren. Daß der Umfang des Materials auch die Herausgeber überrascht hat, wird daraus ersichtlich, daß aus dem ursprünglich veranschlagten einen Band zwei Bände wurden.

Schon der Titel des ersten Bandes, *Pseudepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers,* zeigt, wie stark die in der Bibel enthaltenen Traditionen lebendig geblieben waren. So wird deutlich, daß die Kanonisierung der biblischen Texte lediglich ein Prozeß unter anderen in der Zeit des Zweiten Tempels war. Die Sammlung *pseudepigraphischer Psalmen*, hg. von *Eileen M. Schuller* (1-39), beweist, daß in der Gemeinde von Qumran mehr psalmenartige Gebete im Umlauf waren als im biblischen Psalter Aufnahme gefunden haben, u. a. Psalmen, die Manasse, einem judäischen König oder einem „Mann Gottes", zugeschrieben sind. Sie stammen wohl auch nicht aus der Gemeinde von Qumran. Das von *Peter W. Flint* herausgegebene Fragment 4Q 236 enthält eine möglicherweise frühere Version von Ps 89, die sowohl von der hebräischen Fassung des Masoretentextes als auch von der Septuaginta abweicht. Texte, die sich in den qumranischen Psalmenhandschriften (4Q 88, 11Q 5, 11Q 6), nicht aber im biblischen Psalter finden, wurden von *James A. Sanders, James H. Charlesworth* und *Henry W. L. Rietz* herausgegeben (155-215). Andere Texte dieser Handschriften waren vor der Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer unbekannt. Bis weit in die nachchristliche Zeit hinein also war der Psalter eine recht flexible Größe. Ob 11Q 5 und 11Q 6 allerdings Psalterien darstellen, ist nach dem Urteil der Herausgeber unwahrscheinlich. Eher bildeten sie liturgische Sammlungen, die auf dem Psalter aufbauen.

Die einzelnen literarischen Gebilde sind jeweils mit einer eigenen Einleitung versehen. Wo außerhalb von Qumran überlieferte Fassungen existieren, werden die Fragmente zuerst allein und dann mit den Fragmenten vom Toten Meer synoptisch dargestellt. Daraus läßt sich sehr schön verfolgen, daß die Textgestalten der Psalmen in gewissen Grenzen noch variabel sein konnten. Der Appendix *(Peter W. Flint)* gibt einen kurzen Überblick über den Befund in Qumran (287-290). Neben den Psalmen liegen eine Reihe von Gebetssammlungen vor, die davon zeugen, daß der Ablauf des Jahres in Qumran liturgisch geregelt war. Unsicher ist, ob diese Texte in Qumran ver-

faßt wurden, oder ob die Gemeinde auf eine ältere Tradition zurückgreifen konnte. *Charlesworth* und *Dennis T. Olson* (46-105) argumentieren, daß die Gebete in Qumran entstanden sind. Da die Gemeinde nicht an den Tempelopfern teilnahm, wurden die eigenen Gebete so zu einem – zumindest temporären – Opferersatz. Die Fragmente der *Worte der Lichter* (Divrei ha-Me'orot, 4Q 504-506), hg. von Dennis T. Olson (107-153), stellen spezifische Gebete für die einzelnen Wochentage dar. Am Ende des Bandes finden sich die ebenfalls von Olson edierten *Täglichen Gebete* (4Q 503), eine Sammlung von Gebeten für jeden Tag im Jahr (235-285).
Der vorliegende Band führt in einen Bereich der Qumranschriften ein, dessen Bedeutung für die Entwicklung der jüdischen – und damit auch der christlichen – Liturgie kaum überschätzt werden kann. Die Lektüre der schönen Texte ist sehr zu empfehlen. Hans A. Rapp, Feldkirch (A)

Walter Dietrich/Milton Schwantes (Hg.), **Der Tag wird kommen**. Ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zefanja. Stuttgarter Bibelstudien 170. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1996. 173 Seiten.

Ausgerechnet die etwas schrille *dies irae*-Thematik des Propheten Zefanja war Anlaß, 1995 in Bern ein interkulturelles und interkontextuelles Bibel-Symposium durchzuführen. Bibelwissenschaftlerinnen und Wissenschaftler verschiedener Konfessionen und Kontinente diskutierten die Verkündigung des Propheten Zefanja als prophetischen Mikrokosmos, in dem alle prophetischen Verkündigungs- und Aktionsformen zumindest in nuce vorkommen. Schwerpunkte der Auslegung sind in befreiungstheologischen und sozialgeschichtlichen Dimensionen zu suchen. *Timo Veijola*, Helsinki, geht es bei aller historischen Spekulation über die hypothetisch rekonstruierte Wirklichkeit vor allem um die Wirkung der Aussagen. Nicht überhörbar ist dabei die von den Armen eingeforderte soziale Gerechtigkeit und Solidarität, denn Gottes Option für die Armen und die Kritik des auf Kosten der Armen erworbenen Luxus sind eindeutig. Gottesrecht ist in der Verkündigung des Propheten auf soziale Gerechtigkeit bezogen. *Walter Dietrich* untersucht die Botschaft im nachexilischen Kontext. Zwischen den Unheilsansagen und der Verarbeitung der traumatischen Erlebnisse leuchten in dem stark redigierten Zefanjabuch Heilszusagen an Juda auf. Hier kommt nicht nur der sog. Rest Israels in den Blick, sondern auch den Völkern wird

ein Ausblick in eine Heilszeit gewährt, sozusagen als Teil einer „weltweiten JHWH-Ökumene" (27), die ihre Einheit aber im Einklagen und im Eintreten für solidarische und soziale Gerechtigkeit findet. *Haroldo Reimer* betont diese Sicht zwischen der Sozialkritik, dem Gericht am Tag des Herrn und den Zukunftsperspektiven für Juda und die Völker. Präzise wird herausgearbeitet, daß der Tag des Herrn nicht in einer linear-chronologischen Sichtweise, sondern als Erfahrungskategorie zu interpretieren sei. Reimer spricht in diesem Kontext auch von der geschichtlichen Parteilichkeit Gottes in Zef 2,1-3. *Christoph Uehlinger* geht den verschiedenen Bildmotiven nach und kommt zu aufschlußreichen Folgerungen in bezug auf die „strukturelle Realität" sozialer Ungerechtigkeit in Juda/Jerusalem. Er versucht sich an der Frage, ob einzelne Texte oder gar das ganze Buch aus einer Kampfsituation heraus verstehbar seien. „Angesichts des jubelnden Gerechten werden die Bedrücker keine Zukunft haben" (83). Auch *Silvia Schroer* versteht den Tag Jahwes als Widerfahrnis und zeigt, daß lineare Zeitvorstellungen immer Ausdruck der Macht der Herrschenden darstellen. Nur die Reichen und Herrschenden sind die Verlierer an diesem Tag, nicht die Armen. *Dario Schäffer* rückt die Vision Zefanjas (2,1-3), Gerechtigkeit nicht auf Kosten der Armen, folgerichtig in den Mittelpunkt. *Rainer Kessler* untersucht sie in bezug auf die Hirtenmetaphorik in Zef 3. Die Feinde der Herde sind die Herrschenden, die eigentlich die Hirten sein müßten. *Erhard Gerstenberger* unterstreicht, daß Gott den Armen hilft und deren Unterdrücker im eigenen Volk und bei den Nachbarn vernichtet (106). Erst wenn dies geschehen ist, kann die Gemeinde aus Juden und Nichtjuden in den Hymnus von Zef 3,14 f. einstimmen.

Unter die Haut gehen die Überlegungen von *Josué Mello Salgado* über die Versklavung und Befreiung der „Kuschiten" (3,10). *Frank Crüsemann* arbeitet in seinem Aufsatz eine mögliche Basis atl. Hermeneutik und des jüdisch-christlichen Dialogs heraus. Ihm geht es darum, in der christlichen Exegese auch aus der Perspektive von Zef 2,11-3,9 das Judentum nicht zu enteignen. *Milton Schwantes* betont auf dem Hintergrund lateinamerikanischer Unterdrückungserfahrung vor allem eine Theologie des Schutzes Gottes. Die Praxis des Rechts in Zef 2,3 entspricht dem „Kein-Unrecht-Tun" in Zef 3,13. Anhand der Tonbandprotokolle rekonstruiert zum Schluß *Regine Hunziker-Rodewald* das Verhältnis von Wahrheit und Gerechtigkeit.

Das Büchlein ist für den akademischen, schulischen und gemeindlichen Diskurs über Prophetie sehr zu empfehlen.

Wilhelm Schwendemann, Freiburg

Johannes Heil/Rainer Kampling (Hg.), **Maria – Tochter Sion?** Mariologie, Marienfrömmigkeit und Judenfeindschaft. Verlag F. Schöningh, Paderborn 2001. 271 Seiten.

Exegetische, kirchen- und theologiegeschichtliche Arbeiten der jüngsten Zeit haben den unabdingbaren Beweis erbracht, daß der kirchliche Antijudaismus nicht eine Begleiterscheinung eher am Rande des Christentums ist, sondern von Anfang an tief im Zentrum der christlichen Lehre verankert wurde und von dort alle Glaubensinhalte und -formen erfaßt. Wer noch gehofft haben sollte, Mariologie und Marienfrömmigkeit hätten sich als eher unpolitische, der individuellen Innerlichkeit dienende Ausdrucksformen vom kirchlichen Antijudaismus freihalten können, wird durch den hier angezeigten umfassenden und interdisziplinär angelegten Sammelband eines Besseren belehrt. *Kampling* zeigt im eröffnenden Beitrag, wie sich spätestens seit dem 5. Jh. die Mariologie im Rahmen der Christologie entwickelt und in die antijüdischen Debatten und Konflikte gerät. Die früh gesehene typologische Beziehung von Maria und der Kirche im Rahmen der sich entwickelnden Ekklesiologie hat die Vereinbarkeit von „inniger Marienverehrung und heftigem Antijudaismus" begünstigt. Die patristische Exegese zeigt schon deutlich den „vorgeprägten Antijudaismus als Verstehenshorizont biblischer Schriften" (33), so daß die durchaus gesehene Jüdischkeit Mariens zunehmend nur noch antijüdisch erinnert werden konnte. *Heil* weist in seiner motivgeschichtlichen Studie zu Lk 2,34 f. in der exegetischen und homiletischen Literatur von der Patristik zum Hochmittelalter nach, wie die Jüdin Maria als Mutter Christi und erst recht als mater ecclesiae an die Spitze der Opposition gegen die Juden rückte. Ab dem 12. Jh. läßt sich dann im Aufschwung der Marienfrömmigkeit feststellen, wie in der entstehenden Mariendichtung, zumal in eigenen Marienspielen, apokryphe Texte und eigene phantasievolle Gestaltungskunst Einzug halten und die biblischen Texte hinter sich lassen. Diese Judenfeindschaft konstruierte sich im Dienste eines polarisierenden Antagonismus ihr Judenbild als jeweiliges Kontrastbild zum Christentum. *Matthias Theodor Kloft* zeigt, wie auch in der Theologie des Hochmittelalters Maria als Vollendung der Synagoge diese hinter sich läßt und nur noch zwischen getauften Juden und den Heidenchristen zu vermitteln vermag. Die Kunsthistorikerin *Annette Weber* widmet ihren Beitrag den antijüdischen Mariendarstellungen in der Kunst des 13.-15. Jh., wo sich die aufblühende Marienfrömmigkeit in einer außerordentlichen Verbreitung von Marienlegenden mit Wundertaten der Patro-

nin, in den sich daraus entstehenden Mysterienspielen, in illuminierten Handschriften, auf Glasfenstern und in Skulpturen zeigt. Deutlich wird, wie die Entwicklung neuer Bildformen für die Marienverehrung und die gleichzeitige dogmatische Aufwertung Mariens in der Mariologie der Scholastik die dualistische Vorstellung noch vertiefen und nicht nur die Marienfrömmigkeit, sondern auch den Judenhaß steigern. *Hans-Martin Kirn* weist anhand spätmittelalterlicher lateinischer Predigtwerke und Exempelsammlungen ein marianisch legitimiertes antijüdisches Aggressionspotential nach, wobei Maria als Alleinerbin der alttestamentlichen Heilsgüter erscheint, als „geschmähte und entehrte Mutter Israels, deren Barmherzigkeit sich zum Fluch über die sie verleugnenden Kinder wandelt". Der Frankfurter Germanist *Winfried Frey* untersucht die „Mutter Jesu in deutschsprachigen Passionsspielen". Er zeigt, wie die Zuschauenden zu Mitwirkenden des Passionsgeschehens gemacht werden und wie in der compassio Jesu et Mariae eine Vergegenwärtigung erstrebt wird, die dann auch die zeitgenössischen Juden empfindlich trifft. Die Auswirkungen emotionalisierter und aggressiver Sprache im Passionsspiel läßt sich an den Zerstörungen von Synagogen und ihrer Umwandlung in Marienkirchen und -kapellen belegen. *Wolfgang Glüber* weist an 16 Orten nach, wie dort Maria zu Ehren Judenviertel und Synagogen zerstört und als gerechte Strafe für den jüdischen Gottesmord legitimiert werden und wie die der „schönen Maria" geweihten Kirchen als Wiedergutmachung für die von den Juden entehrte Mutter des Herrn angesehen werden. Die Kunsthistorikerin *Michaela Haibl* macht in der Kunst der Nazarener „Chiffren des Antijüdischen" jenseits der traditionellen antijüdischen Stereotypen aus. Maria wird zum Zeichen einer entjudaisierten Welt. Die Forderung nach einer nationalen deutschen erneuerten Kunst grenzt das Nichtdeutsche aus, was zu einer ikonographischen Verchristlichung auch des Alten Testaments führte. *Viktoria Pollmann* untersucht Marienkult und Judenfeindschaft in der polnischen katholischen Presse vor 1939 (vgl. S. 150 ff. i. d. H.) und zeigt, wie bei der integrativen Rolle des polnischen Katholizismus mit zunehmender nationaler Akzentuierung und einem aufblühenden religiösen Bilderkult eine weitgefächerte paraliturgische Ausgestaltung der Marienfrömmigkeit entsteht. Der Jude wird dabei zum Fremden, zum potentiellen Verräter, bestenfalls zum geduldeten Gast. *Franz-Josef Bäumer* schließlich konstatiert in den marianischen Predigten, Andachts- und Gebetsbüchern der 30er Jahre des 20. Jhs. in Deutschland rechtskonservatives und antidemokratisches Denken mit erstaunlichen Konvergenzen im Frauenbild von Katholiken

und Nazis. Der klassische Antijudaismus habe den rassischen Antisemitismus salonfähig gemacht. So habe auch die Marienfrömmigkeit zu stillschweigender Duldung, wenn nicht Akzeptanz, der nationalsozialistischen Judenfeindschaft beigetragen. „Keine andere Frau hat durch die Kraft ihrer Symbolik das Glauben, Denken und Fühlen der abendländischen Christenheit maßgeblicher und nachhaltiger geprägt als Maria" (*Klaus Schreiner*). Aber im christlich-jüdischen Verhältnis weckte ihre Person einen tödlichen Streit in einer verhängnisvollen Allianz von Marienfrömmigkeit und Judenfeindschaft – dies das erschreckende und bittere Fazit der Lektüre.

Herbert Jochum, Illingen

Rainer Kessler, **Micha**. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Verlag Herder, Freiburg 1999. 320 Seiten.

Dieser Kommentar gehört zu den ersten Bänden eines neuen katholischen Kommentarwerkes. Die Untersuchung des Herausgebers der Reihe, Erich Zenger, zu *Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda* (1992) bietet einen ausgezeichneten Forschungshorizont für das Michabuch, dessen Kern in Kap. 1-3 vorliegt. Seine heutige Gestalt findet das Michabuch wohl erst in persisch-hellenistischer Zeit. Bei aller diachronen Vielschichtigkeit ist diese Kommentierung sehr darum bemüht, die maßgeblichen Kohärenzbereiche und Sinnfelder zu bestimmen und jeglicher Atomisierung zu wehren. Gleich zu Anfang wird die Samaria-Weissagung (1,2-7) aufgrund von Querverweisen auf die Perserzeit bezogen und fungiert als thematischer Abschluß des von Hosea und Amos bearbeiteten Themas Samaria. Von daher kann die Texteinheit als Unheilsparadigma für die gesamte Michaprophetie fungieren, welche sich ganz auf Juda konzentriert. Kessler bezieht sich hier betont auf den Großkontext des Zwölfprophetenbuches, in dem Micha eine Zentralposition einnimmt. Er sieht auch Anzeichen dafür, daß Micha „einmal eine gemeinsame Teilsammlung mit Hosea, Amos und vielleicht auch Zefanja [...] gebildet hat" – ein Vierprophetenbuch (51). Da er ferner die kanonische Endtextgestalt „nicht als eigenständiges Buch, sondern als Teil des Zwölfprophetenbuches" erkennt, spricht er von der *Michaschrift*, nicht vom *Michabuch*. Inhaltlich-theologisch wird eine innere Einheitlichkeit von Micha im „durchgängigen Oppositionscharakter" (54) dieser Prophetie erreicht, wobei die oft scharf akzentuierte Unheil-Heil-Polarität der bisherigen Auslegung kritisch hinterfragt wird. Dabei läßt auch die Heilsprophe-

tie eine echte Oppositionshaltung gegenüber einer selbstgewissen Restauration erkennen, welche durch die Züge von Futurisierung und Universalisierung der Heilsvorstellungen gesprengt wird (56). Dazu kommt ein dialektisches Deutungsmodell mit sozialgeschichtlicher Stoßrichtung, wonach „Heil für A gleich Unheil für B" ist, indem die prophetische Unheilsdrohung für die Opfer Solidarität und Wende bedeutet. Micha hat ein großes Interesse am Völkerhorizont und thematisiert das Verhältnis Israels zu den Völkern immer wieder. So entsteht eine „Heilsperspektive für alle Völker, die zugleich aber ursächlich an das Verhältnis der Völker zu Israel bindet" (67). Für die Interpretation der michanischen Kerntexte (Kap. 1-3) entwickelt Kessler die „These einer Micha-Denkschrift" (94) mit ausgeprägtem *Ich-Stil*, die ihre Gestalt durch Tradenten wohl im 7. Jh. erhielt. Die Gedankenabfolge ist in eine konzentrische Struktur gebracht. Auch die nächste Großeinheit (Kap. 4-5) erhält in der Perserzeit eine „kunstvolle Ringstruktur" (174). Der große Versöhnungstext (7,8-20) nimmt die thematischen Linien der Michaschrift nochmals auf und formuliert einen Schlußakkord der universalen Vergebung.
Der Kommentar zeichnet sich aus durch eine sorgsam abwägende Neubestimmung der Sinnfelder und Kohärenzbereiche in ständiger Diskussion mit alternativen Lösungsvorschlägen, um so näher an die Sinnstruktur des Textes heranzukommen. Dabei liegt ein großes Augenmerk auf der Einbeziehung der situativen Lebenswelt hinter den Texten unter Beachtung der altorientalischen Religionsgeschichte. Damit bietet das Werk einen guten Einblick in die Sozialwelt eines halben Jahrtausends israelitischer Volksexistenz (8.-4. Jh.). Zu würdigen ist die sehr ansprechende und gut verständliche Ausdrucksweise. Robert Oberforcher, Innsbruck

H. A. Meek, **Die Synagoge**. Knesebeck Verlag, München 1996. 240 Seiten. 160 Abbildungen.

Dieser reich bebilderte Band über die Synagoge – aus der Feder eines englischen Architekten und Kunsthistorikers – fasziniert schon auf den ersten Blick durch seine hervorragenden Bilder. Mit zahlreichen Abbildungen wird die Geschichte der Synagoge von der Antike bis zur Gegenwart vor Augen geführt. Auf den großen Bildformaten, meist von ausgezeichneter farblicher Qualität, lassen sich Details und Strukturen gut erkennen. Dabei kommen so weltberühmte Synagogen wie jene von Kefar Birim und Kaper-

naum, Dura Europos und Beth Alpha, Rom und Padua, Prag und Amsterdam, Wien und Berlin in den Blick. Es zeigt sich, daß die Synagogen meist von dem Stil ihrer Zeit geprägt sind. In der Antike haben sie Elemente der römischen Basilika übernommen, in der Gotik zeigen sie Fensterform und Gewölberippen wie die christlichen Kirchen der Zeit. Synagogen in islamischen Ländern zeugen von einer Symbiose mit der islamischen Architektur. Und auch die Merkmale von Renaissance, Barock oder Historizismus lassen sich leicht ablesen. Die Moderne zeigt ungewöhnliche Synagogen aus England, den USA und aus Israel. Der Text schwankt zwischen persönlichem Erzählen und sachlichem Bericht. In dem Einführungskapitel, das die biblische Zeit im Schnellkurs durchläuft, wird literarisch kaum zwischen den zugrunde liegenden biblischen Texten unterschieden, so daß auch da Historizität insinuiert wird, wo sie nicht vorliegt. Zur Zerstörung der deutschen Synagogen in der Pogromnacht 1938 ist nur sehr wenig gesagt. Aus künstlerischer Sicht würde man sich mehr Informationen wünschen. Das Register ist unvollständig. Trotzdem gibt das Buch einen guten Einblick in die Geschichte jüdischer Frömmigkeit und Kultur.

Werner Trutwin, Bonn

Anne Mohr/Elisabeth Prégardier (Hg.), **Gesang aus dem Feuerofen.** Frauen-KZ Ravensbrück 1939-1945. Zeugen der Zeitgeschichte, Bd. 6. Plöger Medien, Annweiler 2002. 179 Seiten.
Dies., **Eva Salier – Tagebuch einer Koblenzer Jüdin.** Fahrt durch die Hölle. Zeugen der Zeitgeschichte, Bd. 11. Annweiler 2001. 192 Seiten.

Schwer beeindruckt verlasse ich diese beiden Bücher über Frauen, die während der NS-Diktatur die Hölle des Konzentrationslagers durchlebten. In *Gesang aus dem Feuerofen* berichten Frauen aus dem KZ Ravensbrück. Anlaß zu diesem Buch ist die Wanderausstellung *Christliche Frauen im Widerstehen. Häftlinge in Ravensbrück von 1939 bis 1945.* Neun Frauen erzählen – stellvertretend für die Tausenden, die durch das Lager gegangen sind – ihre Geschichte und dokumentieren damit eine der dunkelsten Epochen deutscher Zeitgeschichte. Am meisten beeindruckt dabei das große Glaubenszeugnis dieser Frauen. „Warum kann Gott das zulassen? Wo ist Gott in alldem?" Diese Fragen werden gestellt und von den überzeugten Christinnen mit ihrer persönlichen Lebensgeschichte beantwortet. *Elisabeth Prégardier* schreibt dazu: *„Der Rückblick der Ravensbrückerinnen auf*

ihre Leidenszeit [...] schließt in der Regel mit einem Dank an Gott für diese Leidenszeit. Oberflächlich betrachtet ist das unbegreiflich, denn Leid ist kein Ziel des Lebens. Leid muß beseitigt, vermieden werden. Nur aus einer religiösen Dimension heraus läßt sich eine solche Passion deuten. Und hier sollten wir hinhören, was uns gläubige Menschen zu sagen haben, die durch das Feuer der Hölle und des Himmels gegangen sind." Und genau das geschieht, wenn wir diese Berichte lesen. Wir hören Christinnen, die wegen ihres Glaubens verfolgt, verhaftet, gequält, gekreuzigt wurden, ein geballtes Martyrium im Zentrum des Bösen. Ob diese Berichte literarischen oder historischen Wert haben, dazu maße ich mir kein Urteil an. Für die Freunde des Freiburger Rundbriefs sei noch darauf hingewiesen, daß auch *Gertrud Luckner* erwähnt wird, die auf Grund ihres mutigen Einsatzes für jüdische Mitbürger ebenfalls in Ravensbrück interniert wurde. Nach dem Krieg setzte sie sich unermüdlich für den Dialog zwischen Christen und Juden ein und war Mitbegründerin des Freiburger Rundbriefs.

Ganz anders ist die Geschichte der Jüdin *Eva Salier*, geborene *Hellendag*. Sie schrieb ihre Geschichte für ihre beiden Söhne auf, nachdem sie ein neues Leben in Amerika begonnen hatte. 2001 in englisch veröffentlicht, wurden ihre Aufzeichnungen durch die Übersetzung von *Lilo Heine* in die Reihe *Zeugen der Zeitgeschichte* aufgenommen. Eva Salier stammt aus Koblenz, flüchtete nach dem Tod ihres Vaters mit ihrer Mutter und Großmutter in die Niederlande, von wo sie dann alleine den Weg durch die Konzentrationslager Vught, Auschwitz, Reichenbach, Trautenau und Beendorf durchlitt.

Alle Aufzeichnungen von Überlebenden zeugen in ihrer Eigenart von der Einzigartigkeit der Persönlichkeit, die diese unmenschlichen Strapazen durchlebte. Eva Saliers Tragödie ist durchzogen von fast witzigen Anekdoten, die die Grausamkeit dieser Zeit schier auf die Spitze treiben. Ein bezeichnendes Zitat: „*Leben in Auschwitz, wenn man es Leben nennen will, wurde zur Routine. Der uns ständig umgebende Gestank ließ uns niemals vergessen, wie nahe wir dem Tode waren. Es gibt jetzt reichlich Literatur und Berichte über diesen Ort, alle entsprechen der Wahrheit, aber meistens war die Wirklichkeit schlimmer. Für mich ist es schwer, die richtigen Worte zu finden, um diese Hölle auf Erden wahrheitsgetreu wiederzugeben. Es gab die Galgen, an denen Frauen und Mädchen erhängt wurden. Es gab eine Zeitlang eine Kinderbaracke, aber die Kinder verschwanden. Einige unserer Mitgefangenen wurden zu Tode geschlagen und starben vor unseren Augen [...] es mag sich verrückt anhören, aber es gab auch eine Art Komik in Auschwitz.*" Und am Ende ihrer Schilderungen nennt Eva Salier den Grund

ihres Berichtes: *„Aber wichtiger für mich war, daß sie [ihre Söhne] begriffen, daß das Leben hart sein kann und daß man schwere Zeiten im Leben nur mit einer inneren Stärke und mit Selbstvertrauen überstehen kann, und wenn man sich selbst nicht zu ernst nimmt und den Sinn für Humor nicht verliert.“* Der Bericht einer starken jüdischen Frau!

Herbert Winklehner OSFS, Eichstätt

Monika Pelz, **Nicht mich will ich retten**. Die (Lebens-)Geschichte des Janusz Korczak. Beltz & Gelberg, Weinheim ²1998. 107 Seiten.

„Nicht mich will ich retten, sondern meine Idee.“ Diese Worte, die Janusz Korczak (1978-1942) im Warschauer Getto in sein Tagebuch schrieb, umfassen das Lebenswerk dieses großen Pädagogen und Kinderfreundes. Am 22. Juli 1878 wurde Korczak in Warschau als Sohn des jüdischen Rechtsanwalts *Josef Goldszmit* geboren. Er erhielt den Namen *Hersz*, wurde aber *Henryk* gerufen. Seine Vorfahren waren Ärzte und Rechtsanwälte, liberal und bürgerlich, mit viel Sinn für Wohltätigkeit, Kultur und Bildung. Kindheitserlebnisse, die den kleinen Henryk prägten, ließen ihn zum großen Janusz Korczak werden. Als Zwölfjähriger erlebte er, wie ein Kutscher sein Pferd schlug, bis es blutige Striemen hatte. „Sie schlagen das Pferd ja so arg“, sagte er. Der Kutscher antwortete: „Steig aus und zieh, wenn du so barmherzig bist!“ Selbst nach 50 Jahren erinnerte sich Korczak dieser Lehre: „Rede nicht, wenn du nicht mithilfst. Kritisiere nicht, wenn du es nicht besser kannst. Zieh du auch!“

Als Medizinstudent schrieb Korczak für die humoristische Wochenzeitschrift *Stacheln*. Von da ab verwendete er auch das Pseudonym *Janusz Korczak*. Berühmt wurde er vor allem durch den Roman *König Hänschen auf der einsamen Insel* (1923, dt. 1928) und *Salonkind*, in dem er mit seiner eigenen bürgerlichen Welt abrechnete. Nach seiner Spezialisierung als Kinderarzt und nach Aufenthalten in verschiedenen Hauptstädten Europas arbeitete er in der „Bauman-Bersoil-Klinik“ in Warschau. Schließlich gab er seinen Arztberuf auf und widmete sich ganz dem jüdischen Waisenhaus „Dom Sierot“. Während des Ersten Weltkriegs schrieb er das Buch, das für die Pädagogik richtungsweisend wurde: *Wie man ein Kind lieben soll* (dt. 1916). Kritiker nannten seinen Stil unwissenschaftlich. Für Korczak war wesentlich, auf die Verpflichtung der Eltern, auf die Bedürfnisse der Kinder und auf die Berechtigung ihrer Eigenart hinzuweisen. Viele Jahrzehnte lebte

und sorgte Korczak für *seine* Kinder. Für ihn waren sie „Menschen mit einer anderen Begriffsskala, einem anderen Erfahrungsschatz und anderen Gefühlsreaktionen". Als die Nazis an die Macht kamen, hätte sich J. Korczak noch retten können, doch er wollte mit *seinen* Kindern ins Warschauer Getto ziehen. 1942 ging er mit ihnen in das Vernichtungslager Treblinka. Der Friedenspreis des deutschen Buchhandels, der ihm 1972 posthum verliehen wurde, kann nur ein bescheidenes Zeichen der Anerkennung für diesen großen Pädagogen sein. Maria Stiefl-Cermak, Freiburg

Viktoria Pollmann, **Untermieter im christlichen Haus.** Die Kirche und die ‚jüdische Frage' in Polen anhand der Bistumspresse der Metropolie Krakau 1926-1939. Jüdische Kultur Bd. 9. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2001. 457 Seiten.

In keinem anderen europäischen Land sind hierarchisch geführter Katholizismus und Nation eine derartige Symbiose eingegangen wie im zwangsgeteilten Polen. Bis 1939 war Polen auch Heimat für über drei Millionen Juden. Über die jahrhundertelange teils gute, teils weniger gute Nachbarschaft von Polen und Juden berichteten bereits die *„Studies from Polin"* (hg. vom *Institute for Polish-Jewish Studies*, Oxford). Der Titel dieser Studie spielt auf eine Legende an, nach der der Name *Polen* vom hebräischen *poh lin* kommt („hier sollst du *im Exil* wohnen"). Zu welchen Animositäten, Ängsten, Abgrenzungen und antisemitischen Ressentiments es zwischen den „gemeinsam unter einem Himmel" (Johannes Paul II.) lebenden Völkern kam, weist die Autorin anhand maßgeblicher kirchenamtlicher Äußerungen nach. Doch trotz des mangelnden kirchlichen Schutzes vor der anbrechenden Verfolgung haben, laut einer Dokumentation in Yad Vashem, über sechstausend polnische Familien jüdischen Opfern geholfen. Gewidmet ist das Werk *„allen polnischen Nonnen und Priestern, die in der Zeit der deutschen Besatzung jüdisches Leben retteten"*.
Pollmann beginnt mit einer Einführung zur Geschichte der Zweiten Polnischen Republik (1918-1939). In einer Zeit ökonomisch-politischer Bedrohung nahm die „jüdische Frage" antisemitische Züge an. Im Unterschied zum nationalsozialistischen Antisemitismus in Deutschland gab es jedoch in Polen keine Tendenzen zu Gewaltlösungen der „Judenfrage" und keine rechtliche Diskriminierung nach Art der Nürnberger Gesetze von 1935. Ausschreitungen physischer Gewalt wurden auch kirchlicherseits stets ver-

urteilt. Die Ereignisse in Jedwabne und die Pogrome von Kielce blieben Ausnahmen. Wesentliche Denkweisen im „Weltbild" des polnischen Zwischenkriegskatholizismus entstammen dem sogenannten „Ultramontanismus" (62 ff.) des 19. Jh. und seiner antimodernistischen Mentalität von „Bedrohung und Verteidigung", verstärkt durch das polnische Teilungstrauma. Das stolze „Selbstbild" eines „Polska semper fidelis" (89-125) kam besonders im Wirken des 1926 zum Primas ernannten Salesianerpaters *August Hlond* (1881-1948) zum Ausdruck. Der vom Episkopat unterstützte Integralismus gab für Klerus und Volk ein nahezu selbstverständliches Identitätsmuster ab, in das auch die marianisch betonte Volksfrömmigkeit mit ihren problematischen Untertönen einbezogen war. Unter der geistigen Führung des Klerus sollte Polen ein „Polen für Christus" werden (118). Die Umsetzung dieser Vorstellungen in der kirchlichen Presse (141-158) und ihre Konsequenzen für die „jüdische Frage" (159 ff.) bilden den Hauptteil der Untersuchungen Pollmanns.

Neben der Bistumspresse gilt das besondere Augenmerk dem Krakauer Metropoliten *Adam Stefan Sapieha* (1867-1951), dem „roten Fürsten", mit seinem ambivalentem Verhältnis zum Judentum, und dem Blatt *Glos Narodu* des Jesuiten *Jan Piwowarczyk*. Im Gesamtkontext der Bistumspresse ist die „jüdische Frage" eher ein Randthema, „gibt ihm aber doch eine große Repräsentanz" (159 f.). Die polnische katholische Kirche sieht sich als „Hüterin der nationalen Identität" gegen „Juden als Fremde" (159-187), als Bewahrerin der „christlich-moralischen Werte" (188-253) gegen die Gefahren von kommunistischer Revolution, Freimaurerei und Pornographie, getreu den gern zitierten Verschwörungstheorien der ominösen „Protokolle der Weisen von Zion", sowie als Hirtin ihrer durch jüdische Spekulanten und Wucherer bedrohten Herde (254-278, 279-324). Das Krakauer Bistumsblatt berichtet ausführlich über die Vorträge des antisemitischen Prälaten *Stanislaw Trzeciak* und spricht seit 1931 von der Gefahr eines „Judeo-Polska" – als Gegenentwurf zu einem christlichem Polen (163 ff.) – und von der jüdisch-kommunistischen Bedrohung. An vielen Einzelbeispielen bestätigt sich die These der Verfasserin von einer „Instrumentalisierung einer antijüdischen Haltung zur Schließung der eigenen Reihen, zur Stärkung des Glaubens und letztendlich zur Aufrechterhaltung der Führungsrolle der Kirche gegenüber den Gläubigen" (399).

Im Wissen um den tragischen Verlauf der Geschichte des Judentums im katholischen Polen merkt die Autorin an, daß „der Mord an den Juden [...] in dieser perfekten Form nur von den deutschen Nationalsozialisten und ihren

vielen tausend Helfern ausgeführt werden konnte" (401). Die unzähligen Naziopfer unter polnischen Priestern und Ordensleuten wird man genauso wenig vergessen wie die jüdischen Gefallenen bei der Schlacht um Montecassino, aber auch nicht den glücklichen Umstand, daß nach dem Krieg eine weitgehende Überwindung der antijüdischen Traditionen in der polnischen Kirche und ganz besonders im Erzbistum Krakau stattfanden. Der Sapieha-Schützling *Karol Wojtyla* wurde Erzbischof von Krakau und dann Papst. Seine persönliche Einstellung zum Judentum kommt nirgends schöner zum Ausdruck als in der Biographie des Iro-Amerikaners *Darcy O'Brien* (*„Der unbekannte Papst". Karol Wojtyla und Jerzy Kluger*. Die Geschichte einer lebenslangen Freundschaft, die das Verhältnis zwischen Katholiken und Juden veränderte. Bergisch-Gladbach 1999). Damit wurde eine Wende eingeleitet, die sicher eine eigene Darstellung verdient hätte, auch wenn immer noch gelegentlich an antisemitische Ressentiments, die sich häufig mit antideutschen und antieuropäischen Haltungen verbinden, angeknüpft wird. Eine offene oder auch latente Billigung durch die Hierarchie können solche Stimmen allerdings nicht mehr für sich reklamieren. Damit dies so bleibt, ist die umfassende und gründliche Untersuchung von Viktoria Pollmann unentbehrlich. Stefan Hartmann, Oberhaid/Bamberg

Manfred Voigts (Hg.), **Von Enoch bis Kafka.** Festschrift für Karl E. Grözinger zum 60. Geburtstag. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2002. 456 Seiten.

Mit einem inhaltlich und sprachlich breiten Panorama an Beiträgen (in deutsch, englisch und französisch) hat Manfred Voigts für Erich Grözinger eine Festschrift zusammengestellt, die anregt, Grözinger im Original zu lesen und mit ihm in die weite Welt jüdischer Tradition und Pluralität zu gelangen. Diese Pluralität zeigt schon der erste Abschnitt: *Religionswissenschaft* (11-66). Sie wird reflexiv von *Jörg Rüpke* thematisiert, religionsgeschichtlich von *Rachel Elior* mit ihren Bezügen auf das Buch Henoch, das Jubiläenbuch und die Qumranliteratur, kontroversiell von *Hans-Michael Haußig*, der die alte Spannung von Judentum und Heidentum im 19. Jh. wiederkehren sieht, oder auch von *Hartmut Zinser*, der aus den Erfahrungen des eben vergangenen Jahrhunderts dann für das Christentum den Schluß zieht: *„Eine Erlösung durch Gehorsam ist uns heute nicht mehr annehmbar, nicht zuletzt weil Gehorsam in so viele Katastrophen geführt hat; auch steht er im Widerstreit zu der im Christentum zugleich gelehrten Frei-*

heit" (59). Im zweiten Abschnitt, *Geschichte des Judentums* (67-130), zeichnet *Michael Fishbane* nach, wie der Eros des Hohenliedes – „soul of Judaism" (81) – die rabbinische Welt- und Gottschau beeinflußt hat. *Arno Herzig* entfaltet den christlichen Antijudaismus als Mittel der Glaubensunterweisung gerade auch zu Zeiten des Humanismus und der Reformation. *Johannes Friedrich Battenberg* skizziert die prekäre Lage der sog. Hofjuden, *Erika Timm* das Jiddische als eine Sprache jahrhundertealten Gedächtnisses. Mit *Stefan Schreiners* Beitrag kommen Martin Buber und Polen in den Blick.

Im dritten Abschnitt, *Chassidismus und Kabbala* (131-204), taucht man durch *Roland Goetschels* Beitrag in die spannungsgeladene Geschichte des gottergebenen und gottverlassenen Rabbi Jehuda ben Betsalel Loew von Prag ein. *Jan Doktór* beschreibt das Schicksal des jüdischen Konvertiten Karl Anton, eine zerrissene Biographie, wie auch die des Sehers von Lublin *(Susanne Galley)*. *Angelika Glau* wieder liest Sholem Aschs *Der ferborgener bokher* als Hommage an den Chassidismus. Bubers *Ich und Du* wird von *Eleonore Lappin* als Schrift interpretiert, die für Buber eine Zäsur darstellte. Der kurze vierte Abschnitt, *Antisemitismus, Holocaust* (205-232), bringt Bilder der antijüdischen Tendenzfigur des Ahasver (*Winfried Frey*) sowie Themen gegenwärtiger israelischer Literatur (*Leon Yudkin*).

Daniel Krochmalniks fundierte und teils auch erheiternde Reflexion über kynisches und rabbinisches Denken eröffnet den fünften Abschnitt, *Philosophie* (233-342). *Werner Stegmaier* legt Augustinus' paradoxale Annäherung des unbegreiflichen Gottes an der Epochenschwelle von der Antike zum Mittelalter aus. Gut angefügt ist *Manfred Voigts'* Beitrag, der vom kabbalistisch gedeuteten Begriff *gilgul* als unterirdischer Wanderung ausgeht und auf spannende jüdische Spuren des Geheimnisses kommt. *Karl-Johan Illman* nimmt sich des Bibelübersetzers Buber an; *Eveline Goodman-Thau* fragt nach dem Sinn religiöser Texte von gestern für heute. *Hans Dieter Zimmermann* bezieht sich auf die zwei für Kafka wichtigen Prager Felix Weltsch und Tomas Garrigue Masaryk. Von *Tomas G. Masaryk* wurde unmittelbar nach diesem Beitrag unter dem Titel *Hitlers Credo* (335-342) eine Rezension von *Mein Kampf* abgedruckt, die ein treffendes Profil des Führers zeichnet.

Im letzten Abschnitt, *Literatur* (343-435), geht es nach einem Beitrag zu Grimmelshausens literarischen Bildern von Juden *(Hans Otto Horch)* sowie nach Variationen der biblischen Ester-Geschichte in der polnischen Literatur *(Maria Kłańska)* dreimal um Kafka: *Sander Gilman* zeigt, daß Kaf-

kas Erzählung *Ein Landarzt* nicht wie von den Nazis als Geschichte über (kranke) Juden gelesen werden kann, weil in ihr Jüdisches fehlt. *Mark Harman* weist Kafkas Verschränkung von Autobiographischem und romanhaft Erschaffenem nach. Schließlich macht sich *Robert Jütte* auf die Suche nach Kafkas Zuneigung zu alternativmedizinischen Methoden. Den Abschluß bilden Kurzangaben zu den Autorinnen und Autoren, die *tabula gratulatoria*, das *curriculum vitae* Karl E. Grözingers und dessen Schriftenverzeichnis. Im Vorwort hat M. Voigts mit Bezug auf den 60. Geburtstag Karl E. Grözingers geschrieben: „*Sechzigfältig fließt die Lehre jetzt. Die Breite seiner Tätigkeit soll hier noch einmal angedeutet werden*" (9). Der Festschrift ist dieses Vorhaben zweifellos gelungen. Damit bietet dieser Band lesens- und lebenswerte Bezüge zur weiten Welt des Judentums – eine Gabe nicht nur für Karl E. Grözinger, sondern für hoffentlich viele Leserinnen und Leser.

Wolfgang Klaghofer, Kirchstetten (A)

Berichte

„Dialog-Du Siach" / christlich-jüdische Informationen

Seit 1990 erscheint diese Zeitschrift vierteljährlich, herausgegeben vom österreichischen „Informationszentrum im Dienste der christlich-jüdischen Verständigung", dem Organ des „Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit". Die Hefte von je fünfzig Seiten sind ansprechend gestaltet und gut lesbar gedruckt, Kernaussagen der publizierten Artikel in fett gedruckten Kästen leicht zu überblicken. Natürlich berichtet „Dialog-Du Siach" über Aktuelles, auch aus Deutschland und der Schweiz, ohne den Nahostkonflikt zu vergessen; gerade hierzu sind bemerkenswerte Stellungnahmen von Kardinal Karl Lehmann und von Präses Manfred Kock zu lesen. Zu den Aktualitäten gehört jeweils auch ein Terminkalender mit einem sehr reichen Angebot an Vorträgen und Studientagungen, sowohl in der Hauptstadt als auch in der Provinz. Persönlichkeiten, die sich um die christlich-jüdische Verständigung verdient gemacht haben, werden zum Teil ausführlich gewürdigt. Auch wer bestimmte Themen näher behandelt sehen möchte, kommt hier auf seine Rechnung. So bietet Silvia Arzt in einem Kapitel aus ihrer Dissertation (Heft 42, März 2001) einen spannenden Überblick über mögliche Interpretationen der Ge-

schichte von Waschti aus dem ersten Kapitel des Esterbuches. Nummer 49 (Dezember 2002) stellt in zwei sehr lehrreichen Kapiteln die Einstellung der griechisch-orthodoxen Kirche zum Tanach und zum Judentum überhaupt vor. Friedrich-Wilhelm Marquardts packender Vortrag „Vorwärts und nicht vergessen!" ist in Nummer 44 (September 2001) nachzulesen – neben einer sehr gründlichen Darstellung der Geschichte der Israelitischen Kultusgemeinde Wien seit 1945 und ihrer aktuellen Probleme von Evelyn Adunka, die des Dankes künftiger Historiker gewiß sein darf. Zusammenfassend darf man ruhig feststellen, daß es sich lohnt, „Dialog-Du Siach" zu lesen.

Simon Lauer, Clarens (CH)

Johannes Paul II. zum Nahostkonflikt

„[...] Am Beginn dieses Jahres müssen wir leider feststellen, daß die Menschheit sich in einer Situation der Gewalt, Not und Sünde befindet [...] Niemand kann angesichts der Ungerechtigkeit, der das palästinensische Volk seit über fünfzig Jahren ausgesetzt ist, teilnahmslos bleiben. Niemand kann dem israelischen Volk das Recht auf ein Leben in Sicherheit streitig machen. Aber es darf auch niemand die unschuldigen Menschen vergessen, die auf beiden Seiten jeden Tag den Schüssen und Anschlägen zum Opfer fallen. Waffen und blutige Attentate werden niemals geeignete Mittel sein, um den Gesprächspartnern politische Botschaften zukommen zu lassen. Die Logik der Vergeltung ist ebenfalls nicht geeignet, um den Weg zum Frieden zu ebnen.

Wie ich schon mehrmals erklärt habe, können nur die Achtung vor dem anderen und seinen berechtigten Ansprüchen, die Anwendung internationalen Rechts, die Räumung der besetzten Gebiete und ein international garantiertes Sonderstatut für die heiligsten Gebiete Jerusalems einen Prozeß der Befriedung in dieser Region der Welt herbeiführen und den Teufelskreis von Haß und Rache durchbrechen. Mein Wunsch ist, daß die internationale Gemeinschaft mit geeigneten friedlichen Mitteln in die Lage versetzt wird, ihre von allen Konfliktparteien anerkannte unersetzliche Rolle zu spielen. Weder Israelis noch Palästinenser werden den Krieg gegeneinander gewinnen. Sie können aber gemeinsam den Frieden gewinnen."

(Quelle: www.vatican.va)

30 Jahre Theologisches Studienjahr Jerusalem

Das nunmehr 30 Jahre alte Theologische Studienjahr Jerusalem geht auf eine Initiative von Pater Dr. Laurentius Klein OSB (vgl. FrRu 10[2003]76 f.) zurück, der, beflügelt von den Impulsen des II. Vatikanischen Konzils, an der Benediktinerabtei (heute: „Hagia Maria Sion Abbey") auf dem Sionsberg in Jerusalem ein ökumenisches Intensivstudium ins Leben rief und viele Jahre lang selbst leitete. Es gelang ihm, ein solides Netzwerk von tragenden und fördernden Institutionen aufzubauen: Dazu gehört die Anerkennung des Theologischen Studienjahres seitens der Kirchen, der Universitäten und des Staates durch den Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD), der die Auswahl der Studierenden und die Finanzierung der Stipendien und Studiengebühren gewährleistet. Die kirchen- und hochschulrechtliche Anbindung und Anerkennung durch die renommierte Hochschule St. Anselmo in Rom ist ebenfalls ein prägendes Markenzeichen des Theologischen Studienjahres. In einem hohen Maße trägt seit einigen Jahren auch das Forum Studienjahr e. V. mit viel Engagement zum Gelingen und zur Absicherung des Studienjahres bei. Jahr für Jahr werden interessierte katholische und evangelische Theologiestudenten und -studentinnen eingeladen, für zwei – von den Heimatfakultäten oder -universitäten anerkannte – Semester nach Jerusalem zu kommen. Das Theologische Studienjahr Jerusalem hat sich seit seiner Gründung u. a. folgende Ziele gesetzt:

- den wissenschaftlichen Diskurs mit jüdischen, muslimischen und christlichen Referenten;
- innerchristliche wie interreligiöse Begegnungen in der monotheistischen Ökumene;
- archäologische, topographische, biblische und kirchengeschichtliche Grundlagen und Spezialkenntnisse;
- das Vertiefen biblischen wie theologisch-systematischen Denkens;
- die Herausforderung der eigenen Spiritualität durch die katholisch-evangelische Studiengruppe, durch die Anbindung an die benediktinische Gemeinschaft, durch Kennenlernen des jüdischen und muslimischen Festkalenders, ihrer Frömmigkeit und Gottesdienste;
- das Verstehenlernen der politischen Zeitgeschichte im Heiligen Land und die Entwicklung eines sensiblen Gespürs für die menschlichen Dimensionen und Tragödien in diesem Land, ein Gespür, das gegen ideologische Engführungen immunisiert.

Dieser Zielsetzung dient ein Jahresthema, das in verschiedenen Lehrveranstaltungen aufgegriffen und reflektiert wird. Ein auch zeitlich umfassender Schwerpunkt ist die Archäologie. Sowohl in der akademischen Lehre als auch in vielen Tagesexkursionen werden Spezialkenntnisse archäologischer Forschung vermittelt. Herausragende Unternehmungen in diesem Sinne sind drei große Exkursionen: in den Sinai, nach Galiläa und auf den Spuren der Kreuzfahrer.
Für weitere Informationen: *www.hagia-maria-sion.net/studienj.html* und *www.studienjahr.de*. Klaus Scholtissek, Studiendekan, Jerusalem

Notizen

Der israelische Staatspräsident Moshe Katsav nahm am 8. Dezember 2002 an der feierlichen Eröffnung der neuen Synagoge in Wuppertal teil. Im Rahmen seines dreitägigen Aufenthaltes in Deutschland besuchte er am nächsten Tag mit Bundespräsident Johannes Rau, dem Präsidenten des Zentralrats der Juden in Deutschland Paul Spiegel und dem Brandenburgischen Ministerpräsidenten Matthias Platzeck die Mahn- und Gedenkstätte des ehemaligen Konzentrationslagers Sachsenhausen bei Oranienburg. Zwischen 1936 und 1945 waren dort mehr als 200 000 Menschen inhaftiert. Nach einem Rundgang verneigte sich der Staatspräsident symbolisch vor den Toten der Gaskammern mit den Worten: „Wenn man den jüdischen Gefangenen, die im Konzentrationslager Sachsenhausen ermordet wurden, ja allen Opfern der Schoa, erzählen könnte, daß der Präsident des souveränen, modernen, jüdisch-demokratischen Staates Israel sich an diesem Ort zur Erinnerung an sie verneigt hat, hätten sie darin vielleicht ein wenig Trost gefunden." (Zum Treffen von Präsident Katsav mit Papst Johannes Paul II. vgl. S. 81 i. d. H.)

Seit 15. Februar 2003 sind bisher unveröffentlichte Dokumente im Geheimarchiv des Vatikans Wissenschaftlern **uneingeschränkt zugänglich.** Es handelt sich dabei um Dokumente von 1922 bis 1939 mit Bezug auf Bayern und Deutschland sowie um die Geheimarchive der Apostolischen Nuntiatur in Bayern und Berlin von 1922 bis 1930. Die Dokumente aus der Zeit von 1931 bis 1934 seien bei Bombenangriffen 1945 und dem Brand der Apostolischen Nuntiatur fast vollständig zerstört worden. Ebenfalls zugänglich gemacht wurden jene Dokumente aus den Geheimarchiven der Glaubenskongregation, die sich auf den Nationalsozialismus und die Verurteilung des Rassismus beziehen. Mit der Öffnung der Dokumente soll vor allem eine objektive Beurteilung von Eugenio Pacelli als Apostolischer Nuntius in Deutschland (1917-1929) und als Papst Pius XII. (1939-1958) ermöglicht werden.

Neue Funde aus der Zeit des Bar Kochba Aufstandes wurden Mitte November 2002 in einer Höhle des Naturschutzgebietes bei En Gedi gemacht. Dazu gehören u. a. zwei

Papyri, elf seltene Münzen, ein Dutzend Pfeile und Reste gewebter Stoffe. Laut Dr. Amos Frumkin von der Hebräischen Universität Jerusalem, der zusammen mit Prof. Hanan Eschel, Bar-Ilan Universität, die Grabung leitete, sind die Texte mit der Unterschrift *Schimon* der bedeutendste Teil der Funde. Über den von Schimon Bar Kochba angeführten Aufstand (132-135 n. Chr.) liegen bislang nur spärliche Informationen vor. Ein Teil der Münzen trägt die hebräische Inschrift *Schimon, Fürst Israels.* Der Archäologe *Dr. Zvika Zok* hofft, daß die Entdeckung auch wichtige Details zur Geschichte der 1300 Jahre andauernden jüdischen Siedlung in En Gedi (7. Jh. v. Chr. bis 6. Jh. n. Chr.) vermitteln könnte.

Beim ökumenischen **Bußgottesdienst zum 64. Jahrestag des NS-Pogroms in Wien** sagte der Wiener Weihbischof Helmut Krätzl: „[...] Es verbrannten damals nicht nur Gebäude aus Stein, sondern die Würde so vieler Menschen wurde eingeäschert. Die Würde vieler Juden, [...] denen man das äußere Zeichen ihres Gottesglaubens brutal zerstörte [...] In dieser Nacht zerstörten so viele ihre eigene Würde: die Täter, die Mittäter, die, obwohl sie einschreiten hätten können, es nicht getan haben. In dieser Nacht wurde das Abbild Gottes selbst entstellt, das doch der Mensch ist [...] Laßt uns aus der Erinnerung hellwach werden für alle Gefahren in unseren Tagen. Die Glut des Antisemitismus ist längst nicht erloschen, sie glüht gefährlich weiter. Solange nicht die letzten Glutnester ausgetreten sind, droht neuer Brand zu entstehen. Laßt uns Brandwache halten im Gebet, in unseren Kirchen, aber auch im politischen Engagement."

Ebenfalls am 9. November 2002 wurde in der zentralen Synagoge in Wien ein **Denkmal für die rund 65 000 ermordeten österreichischen Juden eingeweiht**: schwarze Schiefertafeln mit 62400 Namen. Oberrabbiner Paul Chaim Eisenberg nannte das Mahnmal eine „symbolische Grabstätte" für die von den Nationalsozialisten ermordeten österreichischen Juden.

Die Universität Paderborn will mit einem neuen Projekt die **„Spuren von jüdischen Schriftstellerinnen und Schriftstellern aus Westfalen sichern"**, die seit dem18. Jh. in diesem Kulturraum gelebt und geschrieben haben. Dortmund gilt als älteste jüdische Gemeinde in Westfalen (seit dem Jahr 1200). In der Zeit des Nationalsozialismus sind fast alle Juden Westfalens, die nicht ausgewandert und geflohen waren, ermordet worden. Angestrebt wird eine fundierte Bestandsaufnahme der jüdischen Literaturgeschichte. Bis Januar 2002 wurden 276 Namen vermerkt.

Dem Bemühen unseres Lesers Franz Kemmerer, Walldorf, ist es zu verdanken, daß in der neuen ADAC Elsaß-Ausflugskarte F66 der **Eintrag KZ Natzweiler-Struthof** erscheint (vgl. S. 119 i. d. Heft). Das KZ Natzweiler-Struthof (50 km südlich von Straßburg) war das einzige auf französischem Boden und speziell für den Abbau der Granitvorkommen um Natzweiler errichtet worden. Die ersten Häftlinge (300 Deutsche) trafen im Mai 1941 ein. Da sich die Erschließungsarbeiten für den Granitabbau sehr schwierig gestalteten, wurden die Häftlinge ab 1943 vorwiegend in der Rüstungsindustrie eingesetzt. Mindestens 130 meist jüdische Häftlinge aus Auschwitz wurden im Gasraum ermordet, um für die Universität Straßburg eine „Skelettsammlung" anzulegen. Die meisten der nach 1944 eingelieferten französischen Widerstandskämpfer wurden sofort ermordet. 1989 wurde an der Mauer des Krematoriums Natzweiler-Struthof eine Gedenktafel für die dort ermordeten Juden angebracht.

Leser-Echo

Günther Kannen, Cloppenburg, schreibt stellvertretend für den Verband kath. Religionslehrerinnen und Religionslehrer an Gymnasien im Bistum Münster:

Mit großem Interesse habe ich die letzte Nummer gelesen, besonders den Aufsatz von Walter Homolka, *Judentum und Gebet – heute* (FrRu 10[2003]15-19). Homolka erklärt in einer klaren Sprache die Notwendigkeit, die eigene Identität zu finden und so dialogfähig zu werden. Damit liefert er auch eine einleuchtende Begründung für den konfessionellen Religionsunterricht, wie ihn unser Verband vertritt.

Prof. Dr. Rudolf Lill, Köln, bemerkt zu FrRu 1/2003:

Mit großem Interesse habe ich wieder die Beiträge und auch die kurzen Berichte in Heft 1/2003 gelesen. Die meisten finden meine Zustimmung. Ob immer neue Schuldbekenntnisse nützlich sind, bezweifle ich allerdings. Aber das, was man nicht sagt, ist m. E. ebenso wichtig, wie das, was man sagt. Ich vermisse weiterhin klare Stellungnahmen zur derzeitigen Situation in Palästina. Die dortigen Attentate will ich keineswegs beschönigen. Aber kein Verbrechen rechtfertigt ein weiteres. Doch der Staat Israel und dessen Armee setzen sich nicht nur täglich über die allgemeinen Prinzipien des Rechts und konkret des Völkerrechts hinweg, sie begehen vielmehr Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Die Opfer sind Muslime und Christen. Sie sollten dazu m. E. den Lateinischen Patriarchen und dessen Umgebung zu Wort kommen lassen!
Ihre Redaktion ist offenbar weiterhin fixiert auf „die judenfeindliche Vergangenheit der Christen", welche es so, wie sie dort dargestellt wird, nach meinen, in jahrzehntelangen Studien erworbenen Kenntnissen zumindest im 19. und frühen 20. Jahrhundert nicht gegeben hat. Wer historischen Sinn hat, sollte sich fragen, ob nicht die jüdische Minderheit durch Monopolstellungen in wichtigen gesellschaftlichen Bereichen bei der Mehrheit auch Abneigungen provoziert hat (wie stets in solchen Konstellationen!), welche dann von radikalen Judengegnern mißbraucht worden sind. Er sollte auch die Perioden friedlichen Miteinanders von Christen und Juden in seine Reflexionen einbeziehen, so die Tatsachen, daß es meines Wissens z. B. in keiner badischen Gemeinde mit katholischer Mehrheit seit dem 19. Jahrhundert und bis zum Aufkommen der Nazis antijüdische Ausschreitungen gegeben hat und daß der politische Katholizismus bis ins Jahr 1933, d. h. so lange, wie er konnte, für die Gleichberechtigung der Juden eingetreten ist. Aber dies alles paßt offenbar nicht zu dem Bild, um dessen Verbreitung es Ihnen geht. Vor allem aber verstellt Ihnen offenbar die Konzentration auf das Dritte Reich den Blick auf die Gegenwart. Aber wer über die fast tägliche Tötung von Zivilisten, auch von Kindern, schweigt, verhält sich m. E. ebenso wie die, welche wegschauten, als die Antichristen die Juden deportierten. Nur ein Unterschied besteht: die damals schwiegen, standen unter dem allgegenwärtigen Druck eines totalitären Regimes, welches Kritiker ins KZ bringen konnte; aber Sie und ich sind frei zu reden. Also reden bitte auch Sie über die Menschenrechtsverletzungen durch Israelis, denn sonst verkommt der Dialog mit den Juden zur menschenverachtenden Heuchelei.

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.

KONTEN:

Deutschland:	LIGA Spar- und Kreditgenossenschaft eG München, BLZ 750 903 00, Konto-Nr. 22 158 45
	Postbank Karlsruhe, BLZ 660 100 75, Postgiro Konto-Nr. 1406 00-756
Schweiz:	UBS AG, Basel/Schweiz, Konto-Nr. 233902570.01 V
Österreich:	Vorarlberger Volksbank, Bregenz, BLZ 45710, Konto-Nr. 12016343-8
Israel:	**Bank Leumi le-Israel, Branch Nahariya (962), Freiburger Rundbrief, Account Nr. 30180**

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
Bestellungen, Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare bitten wir, an die Geschäftsstelle zu schicken.

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll
Herstellung: Schnaufer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

Zu diesem Heft

Das erste Hauptthema dieser Nummer des FrRu NF behandelt aus verschiedenen Sichtweisen den wiedergefundenen Brief von Edith Stein (1891-1942) an Papst Pius XI., den sie im April 1933 geschrieben hat. Werner Kaltefleiter (ZDF: „Kirche und Leben"), der uns den Brief und weitere Folgebriefe in Faksimile zur Verfügung gestellt hat, zeigt historische Hintergründe und Zusammenhänge auf. Elias H. Füllenbach OP, der Edith Steins Lebens- und Hoffnungshaltungen bereits anläßlich ihrer Heiligsprechung (1998) geschildert hat, befaßt sich in dieser Nummer mit Datierung und Intention des Briefes. Die Religionsphilosophin Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz interpretiert den Brief Edith Steins als einen Aufruf an den Papst, das Schweigen über die nationalsozialistische Verfolgung von Juden und Christen zu brechen. – Daß die Judenverfolgung schon vor dem 1. April 1933 begonnen hatte und daß sich Christen auch schon damals vereinzelt für jüdische Rechte einsetzten, belegt der Bericht von Helmut Reischle über den evangelischen Pfarrer Hermann Umfrid. Ein interessantes Detail ist hier, daß Pfarrer Umfrid nur ein Jahr älter war als Edith Stein. – Johann M. Schmidt kommentiert die Studie der Leuenberger Kirchengemeinschaft (2001) zum Thema „Kirche und Israel". – Im Artikel „Steinrain – Der Friedhof der 67" (Roman Serlitzky) wird geschildert, wie sich einzelne Einwohner von Mallersdorf-Pfaffenberg für die Rettung des Restes einer Todeskolonne einsetzten. – Unter der Überschrift „Die Tempelrolle vom Toten Meer und das Neue Jerusalem" würdigt Hans A. Rapp die Übersetzungen von Qumran-Texten durch den Qumran-Fachmann Johann Maier. – Den Abschluß der Artikel bildet die Erklärung einer amerikanischen christlichen Akademikergruppe zum Thema christlich-jüdischer Beziehungen. Diese Erklärung will eine neue Optik christlicher Haltung dem Judentum gegenüber im Stil von „Dabru Emet" sein.

Der Glaube an Gott und die Liebe zu ihm befähige die Gläubigen einer jeden Religion dazu, kühne Initiatoren der Verständigung und der Vergebung zu sein, geduldige Weber eines fruchtbaren interreligiösen Dialogs, der eine neue Ära der Gerechtigkeit und des Friedens einleiten möge.

(Aus der Osterbotschaft von Johannes Paul II. am 20. April 2003)

Der Vatikan öffnet sein Geheimarchiv

Werner Kaltefleiter*

Auf Weisung von Papst Johannes Paul II. sind seit dem 15. Februar 2003 bisher unveröffentlichte Dokumente aus dem Geheimarchiv des Vatikans und dem Sonderarchiv des Staatssekretariats / Sektion für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten, dem „Außenministerium" des Papstes, die Regierungszeit von Pius XI. betreffend, also von 1922 bis 1939, für wissenschaftliche Zwecke frei zugänglich (vgl. FrRu 10[2003]157). Die freigegebenen Dokumente beschränken sich allerdings auf die Deutschland-Akten, d. h. auf die Korrespondenz zwischen der Nuntiatur in München (bis 1935) und Berlin. Außerdem hat auch das Archiv der Kongregation für die Glaubenslehre, die Nachfolgerin des Heiligen Offiziums (der früheren römischen Inquisition), einige Teilbestände – die „Periode des Totalitarismus" betreffend – zur Forschung freigegeben.

Im Mittelpunkt des Interesses der Öffnung der Archive steht Eugenio Pacelli, von 1917 bis 1929 Apostolischer Nuntius in Deutschland, ab 1930 Kardinalstaatssekretär im Vatikan und ab 1939 Papst (Pius XII.). Sein Verhalten gegenüber dem Nationalsozialismus und der Verfolgung und Vernichtung der Juden in Europa ist bis heute umstritten.

Die Auseinandersetzungen mit der römischen Kirche werden damit aber nicht beendet sein, zumal die Archivbestände für die Jahre 1939-1945 noch unter Verschluß sind, mit Ausnahme der zwölf Bände „*Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale*" (Akten des Heiligen Stuhls den Zweiten Weltkrieg betreffend). Diese wurden zwar bereits zwischen 1965 bis 1981 veröffentlicht, haben aber immer noch Fragen offengelassen. Über diesen Streitpunkt ist die vor vier Jahren ins Leben gerufene Internationale Katholisch-Jüdische Geschichtskommission[1] zerbrochen, noch bevor sie ihre Arbeit effektiv hat aufnehmen können. Daß für wesent-

* Werner Kaltefleiter ist leitender Redakteur in der Redaktion „Kirche und Leben" beim Zweiten Deutschen Fernsehen (ZDF).

1) Vgl. den Zwischenbericht der Kommission, FrRu 8(2001)162-173; zu den Auseinandersetzungen bzw. dem Zerwürfnis der Kommision vgl. FrRu 9(2002)68-74.

liche Aktenbestände die Sperrfrist vorzeitig aufgehoben wurde, ist nicht zuletzt dem Bemühen des deutschen Kurienkardinals Walter Kasper zu verdanken, dem Präsidenten der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum. Eine vollständige Öffnung aller Archivbestände zu diesem Themenkomplex könnte jedoch die unerfreulichen und wohl auch unfreundlichen Vorgänge beenden. Aus anderen inzwischen weitgehend geöffneten Archiven wie etwa aus den *National Archives* in Washington sind bereits entsprechende Papiere veröffentlicht worden.[2] Wer sich mit Zeitgeschichte befaßt, weiß, daß mit einem Einzeldokument vieles belegt und auch nichts bewiesen werden kann. Dem Klima einer einvernehmlichen Zusammenarbeit zwischen Christen und Juden dienen isolierte Aktionen nicht. Man landet schnell in den Abteilungen für Apologetik und Polemik. Die einen sind rasch mit der Bemerkung zur Hand, daß nicht behauptet werden kann, was nicht beweisbar ist. Andere überlassen fast hemmungslos einer „Hermeneutik des Verdachts" die Federführung – wie sich Walter Brandmüller, der Vorsitzende des Päpstlichen Komitees für Historische Studien, bei einem von P. Eberhard von Gemmingen SJ (Radio Vatikan) organisierten Hintergrundgespräch für die Presse in Rom empörte. Da werden selbst falsche Zitate bemüht, um etwa zu belegen, daß Eugenio Pacelli schon sehr früh ein entschiedener Antisemit gewesen sei, was dann die Unterstellung impliziert, als Papst zur Verfolgung und Vernichtung der Juden geschwiegen zu haben (vgl. John Cornwell, Daniel Jonah Goldhagen und andere).

Nach der Öffnung des vatikanischen Geheimarchivs aber schallte es eigenartig unisono aus verschiedenen Richtungen, eigentlich sei nichts Neues zu erwarten. Was da jetzt veröffentlicht werde, habe *man* (gemeint sind bestimmte Insider) eigentlich schon gewußt. Auch der evangelische Kirchenhistoriker *Gerhard Besier* geht davon aus, daß die Geschichte nicht umgeschrieben werden muß. Sie werde durch das eine oder andere jetzt ans Tageslicht kommende Detail allenfalls abgerundet werden können. Ein solches *Detail* – und nicht nur eine Abrundung – *der Geschichtsschreibung* ist der im folgenden zitierte ***Brief von Edith Stein an Papst Pius XI.*** Dieses Dokument zeigt, daß nicht nur die *amtlichen* Schriftstücke jener Zeit zwischen den beiden Weltkriegen zu berücksichtigen sind.

2) Vgl. Clemens Thoma, Auseinandersetzungen um die vatikanische Diplomatie im Zweiten Weltkrieg. Zum Brief von Erzbischof Cicognani an Myron Taylor (22. Juli 1943), FrRu 7(2000)2-10.

Heiliger Vater!

Als ein Kind des jüdischen Volkes, das durch Gottes Gnad seit elf Jahren ein Kind der katholischen Kirche ist, wage ich es, vor dem Vater der Christenheit auszusprechen, was Millionen von Deutschen bedrückt.

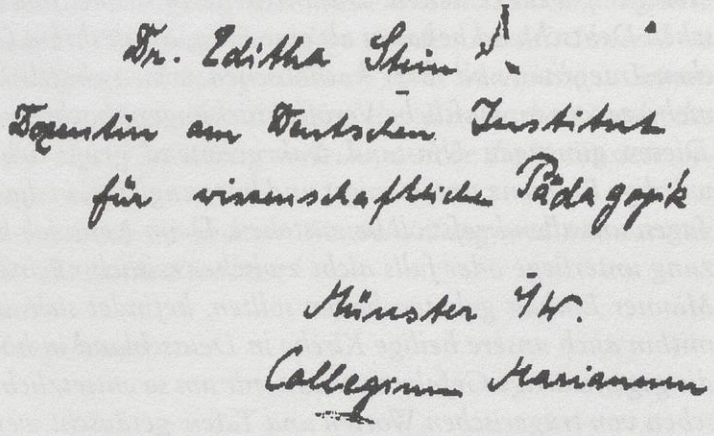
Seit Wochen sehen wir in Deutschland Taten geschehen, die jeder Gerechtigkeit und Menschlichkeit – von Nächstenliebe gar nicht zu reden – Hohn sprechen. Jahre hindurch haben die nationalsozialistischen Führer den Judenhass gepredigt. Nachdem sie jetzt die Regierungsgewalt in ihre Hände gebracht und ihre Anhängerschaft – darunter nachweislich verbrecherische Elemente – bewaffnet hatten, ist diese Saat des Hasses aufgegangen. Dass Ausschreitungen vorgekommen sind, wurde noch vor kurzem von der Regierung zugegeben. In welchem Umfang, davon können wir uns kein Bild machen, weil die öffentliche Meinung geknebelt ist. Aber nach dem zu urteilen, was mir durch persönliche Beziehungen bekannt geworden ist, handelt es sich keineswegs um vereinzelte Ausnahmefälle. Unter dem Druck der Auslandsstimmen ist die Regierung zu „milderen" Methoden übergegangen. Sie hat die Parole ausgegeben, es solle „keinem Juden ein Haar gekrümmt werden". Aber sie treibt durch ihre Boykotterklärung – dadurch, dass sie den Menschen wirtschaftliche Existenz, bürgerliche Ehre und ihr Vaterland nimmt – viele zur Verzweiflung: es sind mir in der letzten Woche durch private Nachrichten 5 Fälle von Selbstmord infolge dieser Anfeindungen bekannt geworden. Ich bin überzeugt, dass es sich um eine allgemeine Erscheinung handelt, die noch viele Opfer fordern wird. Man mag bedauern, dass die Unglücklichen nicht mehr inneren Halt haben, um ihr Schicksal zu tragen. Aber die Verantwortung fällt doch zum großen Teil auf die, die sie so weit brachten. Und sie fällt auch auf die, die dazu schweigen.

Alles, was geschehen ist und noch täglich geschieht, geht von einer Regierung aus, die sich „christlich" nennt. Seit Wochen warten und hoffen nicht nur die Juden, sondern Tausende treuer Katholiken in Deutschland – und ich denke, in der ganzen Welt – darauf, dass die Kirche Christi ihre Stimme erhebe, um diesem Missbrauch des Namens Christi Einhalt zu tun. Ist nicht diese Vergötzung der Rasse und der Staatsgewalt, die täglich durch Rundfunk den Massen eingehämmert wird, eine offene Häresie? Ist nicht der Vernichtungskampf gegen das jüdische Blut eine Schmähung der allerheiligsten Menschheit unseres Erlösers, der allerseligsten Jungfrau und der Apostel? Steht nicht dies alles im äussersten Gegensatz zum Verhalten unseres Herrn und Heilands, der noch am Kreuz für seine Verfolger betete? Und

ist es nicht ein schwarzer Flecken in der Chronik dieses Heiligen Jahres, das ein Jahr des Friedens und der Versöhnung werden sollte?

Wir alle, die wir treue Kinder der Kirche sind und die Verhältnisse in Deutschland mit offenen Augen betrachten, fürchten das Schlimmste für das Ansehen der Kirche, wenn das Schweigen noch länger anhält. Wir sind der Überzeugung, dass dieses Schweigen nicht imstande sein wird, auf die Dauer den Frieden mit der gegenwärtigen deutschen Regierung zu erkaufen. Der Kampf gegen den Katholizismus wird vorläufig noch in der Stille und in weniger brutalen Formen geführt wie gegen das Judentum, aber nicht weniger systematisch. Es wird nicht mehr lange dauern, dann wird in Deutschland kein Katholik mehr ein Amt haben, wenn er sich nicht dem neuen Kurs bedingungslos verschreibt.

Zu Füssen Eurer Heiligkeit, um den Apostolischen Segen bittend



Im März 1933 hatte es in Deutschland die ersten Übergriffe auf Juden gegeben. Am 1. April „Schlag zehn Uhr", so Goebbels Propaganda an den Litfaßsäulen, folgte der Boykottaufruf gegen jüdische Geschäfte, Rechtsanwälte und Ärzte. Einen Tag nach diesem *„Tag des Judenhasses"* eröffnete der Papst in Rom ein außerordentliches Heiliges Jahr zum Gedenken an den Tod Jesu vor 1900 Jahren, der damals den Juden noch pauschal angelastet wurde.

Edith Stein äußerte sich besorgt über das, was sich in Deutschland anbahnte. Sie wollte dem Papst persönlich die Vorgänge schildern. Mit einer Privataudienz konnte sie im Heiligen Jahr nicht rechnen. Zu diesem Ergebnis dürfte sie im Gespräch mit Erzabt Raphael Walzer von Beuron, wo sie seit 1928 jedes Jahr die Liturgie der Karwoche und von Ostern mitfeierte, gekommen sein. Mit Erzabt Walzer hat sie sich dann wohl für einen Brief

entschieden, den der Abt, der ohnehin einen Besuch der römischen Kurie vorgesehen hatte, weitergeben würde.[3] Er war soeben aus Japan zurückgekehrt und wollte dem Staatssekretariat über das Ergebnis seiner Visitationsreise nach Fernost berichten. Erzabt Walzer überreichte den Brief Edith Steins (die zwei undatierten Schreibmaschineseiten) mit seinem Begleitschreiben[4] nicht etwa direkt dem Papst, sondern – wie aus der Antwort aus Rom an Erzabt Walzer hervorgeht – Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli.

Beuron, 12. April 1933.

Eminenz!

Eine Bittstellerin hat mich aufs angelegentlichste gebeten, den beigefügten Brief, den sie mir in versiegeltem Zustand übergab, an Seine Heiligkeit weiterzuleiten. Die Bittstellerin ist mir und überall im katholischen Deutschland bekannt als eine Frau, die in ihrem Glauben, ihrer sittlichen Integrität und ihrer katholischen wissenschaftlichen Bildung (durch mehrere wissenschaftliche Veröffentlichungen) hochrenommiert ist.
Diesen günstigen Umstand wahrnehmend grüße ich Eure verehrungswürdige Eminenz untertänigst und bitte zugleich, in diesen höchst traurigen Tagen uns allen kraftvoll beizustehen. Denn wenn ich keiner Fehleinschätzung unterliege oder falls nicht zwischenzeitlich nüchterne und besonnene Männer Einhalt geboten haben sollten, befindet sich unser Vaterland und mithin auch unsere heilige Kirche in Deutschland in höchster Gefahr. Und die gegenwärtige Gefahr erscheint mir um so entsetzlicher, als so viele Menschen von trügerischen Worten und Taten getäuscht werden. Meine einzige irdische Hoffnung ist der Heilige Apostolische Stuhl. Wir indessen werden nicht rasten zu beten, zu (Gott) zu flehen und „schweigend zu harren auf Gottes Heil"[5].

Untertänigst (Euren) Segen erbittend und den heiligen Purpur küssend, Eurer Eminenz unwürdiger Diener

+ Raphael O.S.B.
Erzabt

3) Albert Wucher vertritt die Ansicht, der Brief sei „auf anderem Weg, streng geheim, nach Rom gelangt" (vgl. F.A.Z. vom 11. April 2003, „Postwendend eine Antwort aus Rom").
4) Übersetzt aus dem Lateinischen von Dr. Christophorus Barck, Freiburg.
5) „*Praestolari in silentio salutare Dei*" (Klagelieder 3,26), in der Einheitsübersetzung wiedergegeben mit „schweigend zu harren auf die Hilfe des Herrn", war 1930 das Thema der Karfreitagspredigt von Erzabt Walzer (Anm. des Übersetzers).

Die Antwort (Nr. 1092/33) auf den Brief von Edith Stein entsprach kurialen Gepflogenheiten. Pacelli antwortete dem Erzabt und überließ es diesem, Edith Stein in angemessener Form den Eingang ihres Briefes zu bestätigen. Von einem Apostolischen Segen für sie und ihre Angehörigen, wie Edith Stein in ihren Aufzeichnungen notierte, ist jedenfalls nicht die Rede. Das hat Erzabt Walzer vermutlich „in hohem Auftrag" übernommen.

Aus dem Vatikan, den 20. April 1933.

Hochwürdigster Herr Erzabt,

Mit besonderem Dank bestätige ich Euer Gnaden den Eingang des gütigen Schreibens vom 12. d. M. und der ihm angefügten Beilage. Ich stelle anheim, die Einsenderin in geeigneter Weise wissen zu lassen, dass ihre Zuschrift pflichtmässig Sr. Heiligkeit vorgelegt worden ist. Mit Ihnen bete ich zu Gott, dass er in diesen schwierigen Zeiten Seine hl. Kirche in Seinen besonderen Schutz nehme und allen Kindern der Kirche die Gnade des Starkmuts und grossherziger Gesinnung verleihe, welche die Voraussetzungen des endlichen Sieges sind.

Mit dem Ausdruck besonderer Wertschätzung und mit meinen innigen Wünschen für die ganze Erzabtei

Euer Gnaden

ganz ergebener[6]

Edith Stein war aber nicht die einzige, die sich in jenen Tagen an den Heiligen Stuhl wandte. Im vatikanischen Geheimarchiv wurde noch ein weiterer Brief gefunden, der auf einen Vorgang unmittelbar nach dem 1. April 1933 oder auf die ersten antijüdischen Maßnahmen im März zurückgeht. Am 9. April 1933 wandte sich der Wiener Rabbiner Dr. Arthur Zacharias mit einer ähnlichen Bitte an den Papst (vgl. F.A.Z. vom 12. März 2003, „Molto delicato").

Doch schon am 4. April 1933 schrieb Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli nachfolgenden Brief (Nr. 915/33) an den Apostolischen Nuntius in Berlin, Erzbischof Cesare Orsenigo:

6) Der als Faksimile vorliegende Brief ist eine Kopie ohne Unterschrift; ein Stempel am linken Rand vermerkt: „*Firma Sua Eminenza*" („Unterschrift seiner Eminenz", Anm. d. Red.).

Hochwürdigste Exzellenz,

Hohe israelitische Vertreter haben sich an den Heiligen Vater gewandt und ihn um eine Intervention gegen die Gefahr der antisemitischen Ausschreitungen in Deutschland gebeten.

Da es den Gepflogenheiten des Heiligen Stuhls entspricht, seine universale Mission des Friedens und der Liebe allen Menschen zuzuwenden, welchen sozialen oder religiösen Hintergrund sie auch immer haben mögen, und auch seinen barmherzigen Dienst einzuschalten, wo immer es sich als notwendig erweist, beauftragt der Heilige Vater Eure Exzellenz, zu ermitteln, wann und wie es möglich ist, sich um die Angelegenheit in dem erwünschten Sinn zu verwenden.

[abschließende Grußformel][7]

Was soll uns die Veröffentlichung dieser Briefe, die noch vor der Eingabe von Edith Stein den Vatikan erreichten, sagen? Etwa: Wir haben alles schon gewußt, und auch reagiert? Oder war der Brief aus Beuron einfach zu brisant, um ihn – selbst auf dem Umweg über den Erzabt – konkret zu beantworten, was beide Seiten hätte gefährden können. Spione gab es auch im Vatikan. Oder war der Brief zu diesem Zeitpunkt aus kirchenpolitischen Erwägungen (z. B. stand das Reichskonkordat vor dem Abschluß) nicht opportun?

Rückblickend mag man auch behaupten, damals seien die Greuel, die „Endlösung", nicht einmal zu erahnen gewesen. Immerhin reagierte der Heilige Stuhl – wenn auch mit einem gewissen Zeitabstand und wenn auch nur indirekt auf das, was von jüdischer Seite nach Rom gemeldet worden war.

Am 14. Mai 1934 warnte Pacelli in einer Note die deutsche Reichsregierung vor der Verabsolutierung des Rassegedankens, zumal wenn dieser als Religionsersatz proklamiert wird. Dies sei ein Irrweg, die Folgen unabsehbar. Im selben Jahr wurde Orsenigo in dieser Angelegenheit wohl bei Hitler vorstellig. Dabei sei Hitler völlig aus der Kontrolle geraten und habe schließlich ein Trinkglas zertrümmert. Orsenigo war in diesem Moment klar geworden, daß seine Mission beendet war. 1935 verurteilte Pacelli in einer Ansprache während der Lourdes-Gebetstage vor der Weltöffentlichkeit den „Aberglauben von Blut und Rasse".

7) Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari/Anno 1933-1945/Pos. 643/Fasc. 158 (Kopie ohne Unterschrift; vgl. Anm. 6).

Es fehlte nicht an deutlichen Worten aus Rom. Der Papst hat nicht geschwiegen. In den offiziellen Verlautbarungen fehlten nicht die deutlichen Worte gegen den Rassenwahn der Nazis. Aber wo blieb der flammende Protest, das mutige persönliche Zeichen des Papstes? Hätte er sich nicht auf den Bahnsteig in Tiburtina stellen müssen, als die mehr als tausend Juden nach der großen Razzia abtransportiert wurden? Man mag behaupten, dem Mann an der Spitze der Kirche sei das Lehramt der Kirche wichtiger gewesen als die Bereitschaft zum Martyrium, diplomatisches Taktieren habe sein Verhalten bestimmt. Oder war es doch die Erkenntnis, daß jedes zu laute Vorgehen Hitler nur noch mehr gereizt, zu noch schärferen Reaktionen getrieben hätte?
In seinem viel zitierten Handschreiben vom 30. April 1943 an den Berliner Bischof Konrad von Preysing hat Pius XII. es den deutschen Bischöfen überlassen, angemessen auf die Untaten der Nazis zu reagieren. Er selbst habe sich Zurückhaltung auferlegt: „ad maiora mala vitanda" – „um Schlimmeres zu verhüten".

„Daß die Kirche Christi ihre Stimme erhebe"

Elias H. Füllenbach OP*

Edith Stein[1] hat in ihrer autobiographischen, erstmals schon kurz nach dem Zweiten Weltkrieg veröffentlichten Schrift *Wie ich in den Kölner Karmel kam* beschrieben, daß sie sich nach der „Machtergreifung" Hitlers an den Vatikan gewandt hatte, um ihn zu einer öffentlichen Stellungnahme gegen die antisemitischen Maßnahmen der neuen Regierung zu bewegen.
„Ich hatte [...] immerfort überlegt, ob ich nicht in der Judenfrage etwas tun könnte. Schließlich hatte ich den Plan gefaßt, nach Rom zu fahren und den Heiligen Vater in Privataudienz um eine Enzyklika zu bitten. [...] Meine

* Elias H. Füllenbach OP, Köln, Vorstandsmitglied der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Düsseldorf, arbeitet z. Z. an einer Biographie von Gertrud Luckner.
1) Zu ihrer Person und ihrem Verhältnis zum Judentum vgl. die Beiträge von Clemens Thoma, Elias H. Füllenbach OP und Ernst Ludwig Ehrlich in: FrRu 6(1999)1-23.

Erkundigungen in Rom ergaben, daß ich wegen des großen Andrangs keine Aussicht auf eine Privataudienz hätte. Nur zu einer ‚kleinen Audienz' (d. h. im kleinen Kreise) könnte man mir verhelfen. Damit war mir nicht gedient. So verzichtete ich auf die Reise und trug mein Anliegen schriftlich vor."[2]
Eine genaue Zeitangabe machte Edith Stein leider nicht, und auch der nun endlich veröffentlichte Brief, der den Antisemitismus der Nationalsozialisten anprangert, aber auch das anhaltende Schweigen katholischer Amtsträger kritisiert, ist undatiert. Doch alle Angaben deuten darauf hin, daß sie den Text vermutlich Anfang April 1933 geschrieben hat, denn sie nimmt ausdrücklich Bezug auf den Boykottaufruf gegen jüdische Geschäfte vom 1. April, von dem auch das Geschäft ihrer Familie in Breslau betroffen war.[3]
Das lateinische Begleitschreiben von Erzabt Raphael Walzer OSB trägt das Datum 12. April 1933. Edith Stein verbrachte seit 1928 regelmäßig die Kar- und Ostertage in der Benediktinerabtei Beuron. So nahm sie auch im Jahr 1933 die Gelegenheit wahr, um mit Erzabt Raphael geistliche Gespräche zu führen.[4] Auf welchen Wegen der Brief von Edith Stein und das Begleitschreiben nach Rom gelangten, ist derzeit noch ungeklärt.
Ein weiterer Hinweis für die Datierung des Briefes ist die handschriftliche Signatur Edith Steins als *Dozentin am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster*. Bereits am Tag ihrer Rückkehr aus dem Osterurlaub wurde ihr vom Geschäftsführer des Instituts geraten, als sogenannte „Nicht-Arierin" keine Vorlesungen mehr zu halten, so daß sie schon im Mai 1933 – das Semester hatte bereits ohne sie begonnen – nicht mehr „an eine Rückkehr an das Institut und überhaupt nicht mehr an die Möglichkeit einer Lehrtätigkeit in Deutschland" glauben konnte.[5]
Als das in deutscher Sprache verfaßte Antwortschreiben von Eugenio Pacelli – erhalten ist nur ein Durchschlag ohne Unterschrift (vgl. S. 167) – bei Erzabt Raphael eintraf, hatte Edith Stein den Antisemitismus der neuen

2) Edith Stein, *Wie ich in den Kölner Karmel kam,* in: Teresia Renata de Spiritu Sancto (Posselt) OCD, *Edith Stein. Lebensbild einer Philosophin und Karmelitin,* 3. Aufl., Nürnberg 1949, 65-81, hier 66 f.
3) Vgl. Daniel Deckers, *Schwarzer Flecken. Ein Brief Edith Steins an Papst Pius XI. über die Judenverfolgung in Deutschland,* in: F.A.Z., 20. Februar 2003, 7.
4) Zu Edith Steins Aufenthalten in Beuron und ihrer geistlichen Begleitung durch Erzabt Raphael Walzer OSB vgl. Katharina Oost, *„Ein glücklicher Mönch"*. Edith Stein in Beuron, in: Erbe und Auftrag 74(1998)274-284.
5) Edith Stein an Elly Dursy am 7. Mai 1933, in: *Edith Steins Werke VIII*, hg. von Lucy Gelber und Romaeus Leuven OCD, Druten/Freiburg 1976, 137.

Regierung also bereits selbst zu spüren bekommen und wegen ihrer jüdischen Herkunft die Dozentenstelle in Münster verloren. Doch das vatikanische Schreiben geht weder auf die beunruhigenden Vorgänge in Deutschland noch auf die vorgetragene Bitte einer öffentlichen Stellungnahme ein. Wenn der Brief Edith Steins nicht erhalten wäre, wüßte man nicht einmal, worauf sich das Schreiben Pacellis bezieht.

Edith Stein

Fenster im Freiburger Münster (2001)

von Hans-Günther van Look.

Foto: Karl-Heinz Raach.

Die Enttäuschung Edith Steins über die Reaktion aus Rom ist noch fünf Jahre später zu spüren: *„Ich weiß, daß mein Brief dem Heiligen Vater versiegelt übergeben worden ist; ich habe auch einige Zeit darnach seinen Segen für mich und meine Angehörigen erhalten. Etwas anderes ist nicht erfolgt. Ich habe aber später oft gedacht, ob ihm nicht dieser Brief noch manchmal in den Sinn kommen mochte"*, schreibt sie in ihren Erinnerungen, die sie 1938 ihrer Priorin im Kölner Karmel als Weihnachtsgeschenk übergab.[6]
Edith Stein konnte damals nicht wissen, daß Pius XI. etwa zur gleichen Zeit eine Enzyklika gegen Antisemitismus und Rassismus vorbereiten ließ, die nach seinem Tod am 10. Februar 1939 jedoch nicht mehr veröffentlicht

6) Edith Stein, Wie ich in den Kölner Karmel kam (Anm. 2, 67 f.).

wurde.[7] Aus ihren 1938 verfaßten Zeilen läßt sich eine Enttäuschung feststellen, die weder das Reichskonkordat von 1933 noch die berühmte Enzyklika *Mit brennender Sorge* von 1937 als ausreichende, der ursprünglichen Intention ihres Briefes entsprechende Reaktion wertet.

Kurze Zeit später flüchtete Edith Stein nach Echt in den Niederlanden; doch die Nationalsozialisten ließen sich nicht mehr aufhalten. Nur wenige Monate nach der deutschen Besetzung der Niederlande begannen die ersten Deportationen in die Vernichtungslager im Osten. Als die katholischen Bischöfe Hollands am 26. Juli 1942 in allen Kirchen ein Protestschreiben gegen die Judenverfolgung verlesen ließen,[8] wurden alle katholisch getauften Juden – mit ihnen auch Edith Stein und ihre Schwester Rosa – verhaftet und über Amersfoort und Westerbork nach Auschwitz deportiert, wo sie vermutlich noch in der Nacht ihrer Ankunft, am 9. August 1942, ermordet wurden.

Ohne das Ausmaß der nationalsozialistischen Verbrechen vorausahnen zu können, hatte Edith Stein in ihrem Schreiben an Pius XI. die antisemitischen Ausschreitungen der neuen Machthaber schon sehr richtig als „allgemeine Erscheinung" erkannt, „die noch viele Opfer fordern wird". Anders als die meisten ihrer Zeitgenossen glaubte Edith Stein nicht daran, daß sich „die Verhältnisse in Deutschland" unter der NS-Regierung noch zum Guten ändern würden. Mit Felix M. Schandl OCarm kann daher festgehalten werden, „daß hier im Jahre 1933 eine warnende und hellsichtige Stimme ohne eine deutlich hörbare und vor allem rechtzeitige Antwort verhallte, eine Stimme, die rückschauend als eine prophetische bezeichnet zu werden verdient".[9] Diese prophetische Stimme kommt in dem endlich veröffentlichten Brief Edith Steins deutlich zum Ausdruck.[10]

7) Vgl. Johannes H. Nota SJ, *Edith Stein und der Entwurf für eine Enzyklika gegen Rassismus und Antisemitismus*, in: FrRu XXVI(1974)35-41; *Clemens Thoma, Versteckte und verpaßte Botschaft für die Juden*, in: FrRu 4(1997)241-249; Georges Passelecq OSB und Bernard Suchecky, *Die unterschlagene Enzyklika. Der Vatikan und die Judenverfolgung*, München 1997; sowie *Wider den Rassismus. Entwurf einer nicht erschienenen Enzyklika* (1938). *Texte aus dem Nachlaß von Gustav Gundlach SJ*, hg. und komm. von Anton Rauscher, Paderborn 2001.

8) Vgl. Clemens Thoma, *Holländische Kirchengemeinschaften gegen Judenvertreibungen: 1942*, in: FrRu 7(2000)81-91.

9) Felix M. Schandl OCarm, *„Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen!" Jüdische Bezüge und Strukturen in Leben und Werk Edith Steins* (1891-1942), Sinzig 1990, 123.

10) Vgl. *Die WELT*, 18. Februar 2003, 28.

Edith Stein: Die Kirche muß ihr Schweigen brechen

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*

Was den Brief Edith Steins an den Papst so brisant macht, daß er nach seiner Veröffentlichung in den großen deutschen Tageszeitungen wie der F.A.Z. und der WELT abgedruckt und kommentiert wurde, sind die außergewöhnliche Hellsichtigkeit und der prophetische Charakter, der ihm – noch ganz am Anfang der katastrophalen und verbrecherischen Aktivitäten des Regimes – bereits eignet, sowie das Stichwort von der Verantwortung derer, die dazu „schweigen". Liefert Edith Stein also Wasser auf die Mühle Rolf Hochhuths? Aus der Aufregung um den Brief sieht man, wie blank die Nerven nach 60 Jahren in Deutschland noch liegen. Offensichtlich vertieft der geschichtliche Abstand sogar die Anstrengung eines gerechten Urteils.
Nur zehn Wochen nach der „Machtergreifung" Hitlers am 30. Januar 1933 schreibt Edith Stein in ihrem Brief von *„Taten [...], die jeder Gerechtigkeit und Menschlichkeit – von Nächstenliebe gar nicht zu reden – Hohn sprechen"*, von *„Judenhass"* und *„Ausschreitungen"*, von *„Verzweiflung"*, die bereits in ihrer privaten Umgebung zu *„5 Fälle(n) von Selbstmord infolge dieser Anfeindungen"* geführt hätten. Nach dem „Ermächtigungsgesetz" vom 23. März 1933, das den Reichskanzler praktisch zum Alleingesetzgeber machte, war am 1. April 1933 ein erster „Abwehr-Boykott gegen sämtliche jüdischen Geschäfte" in Gang gesetzt worden. Er äußerte sich bereits, von allen Schikanen abgesehen, in tätlicher Gewalt. Der Holz- und Kohlenhandel von Mutter Auguste Stein in Breslau war trotz der Hochachtung ihrer Kunden gleichfalls betroffen. Edith Stein schrieb an ihre Freundin, Con-Philosophin und Taufpatin Hedwig Conrad-Martius, am 5. April 1933 aus Münster:
„Meine Lieben in Breslau sind natürlich sehr erregt und bedrückt. An unserem Geschäft macht es leider seit langem nicht viel Unterschied, ob es geöffnet ist oder nicht. Auch mein Schwager [der Mann der Schwester Erna, G.-

* Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz ist Inhaberin des Lehrstuhls für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der Technischen Universität Dresden. Zu Edith Stein vgl. die einführende Kommentierung der neuen Edith-Stein-Schriftenreihe, FrRu 8(2002)108-114.

F.] *erwartet täglich seine Entlassung (Oberarzt an der Universitäts-Hautklinik). Kuznitzky* [ein Jugendfreund, G.-F.] *hat seine Stellung als Chef der Hautstation eines Städt. Krankenhauses bereits verloren. Jeder Brief enthält neue schlimme Nachrichten. Meinen Angehörigen in Hamburg scheint noch nichts geschehen zu sein. Mir persönlich wird von allen Seiten versichert, daß ich für meine Stellung nichts zu fürchten habe.*"

Eben dies hatte sich zwei Tage später bereits als falsch erwiesen: Am 7. April 1933 wurde das „Gesetz zur Wiederherstellung des deutschen Berufsbeamtentums" erlassen, das jüdischen Beamten die Stellung entzog.

Edith Stein als damalige Dozentin am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster war ebenfalls davon betroffen und ging „freiwillig" vor dem Sommersemester, bevor sie dazu gezwungen wurde, obwohl sie mit der Ausarbeitung ihrer Vorlesung „Was ist der Mensch?" bereits begonnen hatte. Der Brief an Pius XI. ist noch mit „Dozentin" unterzeichnet, der einzige Beruf, der der Meisterschülerin und Assistentin Husserls je gerecht geworden war. Nachdem sich seit 1918 vier Habilitationsversuche zerschlagen hatten, war für Edith Stein in den Jahren 1923 bis 1931 nur die Stelle einer Lehrerin für Deutsch und Geschichte in Speyer geblieben. Das einzige Jahr einer ihrer Ausbildung in etwa adäquaten Tätigkeit – als Dozentin in Münster – war mit dem 7. April 1933 vorzeitig beendet.

Der erste Absatz des Briefes nennt den Ist-Zustand der jüngsten Ausschreitungen. Entscheidend sind aber die folgenden Absätze, die zwei verschiedene Gedanken, hellsichtig und bitter, formulieren. Der zweite Absatz kommt zur eigentlichen Bitte: die Maske einer sich selbst so bezeichnenden „christlichen" Regierung zu entlarven, daß „die Kirche Christi ihre Stimme erhebe, um diesem Mißbrauch des Namens Christi Einhalt zu tun". Auch den Spätgeborenen ist ja im Ohr, wie häufig Hitler die Worte „Herrgott" und „Vorsehung" im Munde führte und wie er sich anfangs – zur Täuschung der Bischöfe – auch auf die Katholiken wie Protestanten als „wichtigste Faktoren der Erhaltung unseres Volkstums" berief. Die Konvertitin aus dem Judentum sah wohl aus der eigenen Betroffenheit weit klarer:

„Ist nicht diese Vergötzung der Rasse und der Staatsgewalt, die täglich durch Rundfunk den Massen eingehämmert wird, eine offene Häresie? Ist nicht der Vernichtungskampf gegen das jüdische Blut eine Schmähung der allerheiligsten Menschheit unseres Erlösers, der allerseligsten Jungfrau und der Apostel? Steht nicht dies alles im äussersten Gegensatz zum Verhalten unseres Herrn und Heilands, der noch am Kreuz für seine Verfolger betete? Und

ist es nicht ein schwarzer Flecken in der Chronik dieses Heiligen Jahres, das ein Jahr des Friedens und der Versöhnung werden sollte?"

Der dritte und letzte Absatz schließt an die Gedanken des zweiten Absatzes unmittelbar an: Edith Stein sieht das Schicksal der Juden und das künftige Schicksal der Christen bzw. der Katholiken unter derselben Bedrohung:

„Der Kampf gegen den Katholizismus wird vorläufig noch in der Stille und in weniger brutalen Formen geführt wie gegen das Judentum, aber nicht weniger systematisch. Es wird nicht mehr lange dauern, dann wird in Deutschland kein Katholik mehr ein Amt haben, wenn er sich nicht dem neuen Kurs bedingungslos verschreibt."

Sofern dieser Brief am Anfang einer mörderischen Entwicklung als Anregung für eine Enzyklika gedacht war, wie Edith Stein später autobiographisch in dem kleinen Essay „Wie ich in den Kölner Karmel kam" schrieb, dann war die erhoffte Enzyklika nicht einzig gegen die Judenverfolgung gedacht, sondern gegen die Schmähung des Namens Jesu Christi und gegen die Schmähung Gottes, die Juden und Christen in einer elementaren Bedrohung verband und sie auf lange Sicht gemeinsam in die Auslöschung treiben sollte. Daß diese Auslöschung in den zwölf diabolischen Jahren zumeist und zuvorderst die Juden erreichte, war der erste grauenhafte Schritt. Zum zweiten Schritt, der Auslöschung des Christentums, kam es nur teilweise. Wir wissen aus Hitlers Tischreden, wie er dieses Thema in den vierziger Jahren unverhohlen anschnitt. Zu der Schmähung des Namens Gottes, von der Juden und Christen gleichermaßen getroffen waren, Stellung zu beziehen, – dazu forderte Edith Stein den Papst auf, nicht aber zu einem Sonderprotest zugunsten von Juden und/oder Christen. Vielleicht erweist sich Edith Stein damit in der Tat nochmals als die Patronin Europas, als die Brücke zwischen den – damals noch so sehr verfeindeten – biblischen Brüdern und Schwestern, zwischen Juden und Christen – als eine Patronin, die bis heute noch zu wenig, nach beiden Seiten hin, als Brücke vermittelt und verstanden ist.

> *„Es hat sich nämlich in den folgenden Jahren Schritt für Schritt erfüllt, was ich damals für die Zukunft der Katholiken in Deutschland voraussagte."*
>
> (Edith Stein, in: „Wie ich in den Kölner Karmel kam")

Hermann Umfrid (1892-1934)
Kämpfer für Gerechtigkeit

Helmut Reischle*

Hermann Umfrid wurde am 20. Juni 1892 in einem Stuttgarter Pfarrhaus geboren. Sein Vater, Otto Umfrid (1857-1920), trat 1894 der Stuttgarter Ortsgruppe der Deutschen Friedensgesellschaft (DFG) bei – ein Schritt, der für sein Leben große Bedeutung gewinnen sollte, denn 1900 wurde er zum zweiten Vorsitzenden der Deutschen Friedensgesellschaft gewählt. Das weltoffene Elternhaus, das für viele in- und ausländische Gesinnungsfreunde vor dem Ersten Weltkrieg zu einem wichtigen Treffpunkt geworden war, prägte Hermann Umfrid. Er studierte zunächst Jura, wechselte aber nach dem ersten Semester zur Ev. Theologie. Als der Erste Weltkrieg ausbrach, meldete er sich sofort als Kriegsfreiwilliger. Das brachte ihn als Sohn eines Pazifisten in schwere Gewissenskonflikte. Damals lehnte die deutsche Friedensbewegung den Kriegsdienst nicht radikal ab, sondern vertrat die Auffassung, man müsse im Notfall sein Vaterland verteidigen. Und wie die Mehrheit des deutschen Bürgertums, glaubten Umfrid und seine Freunde die kaiserliche Propagandathese, daß Deutschland, von Feinden umgeben, sich deren Angriffe erwehren müsse.
Schon am 24. Oktober 1914 geriet er bei Ypern in englische Gefangenschaft. In den Kriegsgefangenenlagern bemühte er sich um die Organisation von Unterrichtskursen in einer Art VHS für seine Kameraden. In einem Vortrag über das Thema „Christentum und Gegenwartsfragen" griff er die offizielle deutsche Kriegstheologie an, indem er klar sagte, daß der Krieg ein Hohn sei auf das Christentum und es keinen speziell *deutschen* Gott gäbe. Aufgrund der schlechten Unterbringung erkrankte er lebensgefährlich. Einem Schweizer Ärzteteam des Roten Kreuzes gelang es, ihn als Austauschgefan-

* OStD Helmut Reischle, geb. 1929 in Stuttgart, nach Abitur und Schreinerlehre 1951 Studium der Philologie in Tübingen und Münster sowie in England und den USA. 32 Jahre im höheren Schuldienst, zuletzt als Oberstudiendirektor am Gymnasium in Neckartenzlingen.

Der Beitrag bringt erweiterte Hintergrundinformationen zu einem früheren Leserbrief des Autors (FrRu 7[2000]319) in bezug auf die frühesten Gewaltaktionen der Nationalsozialisten gegen die Juden in Deutschland. Vgl. auch die Rezension des Buches von Behr/Rupp, *Vom Leben und Sterben, Juden in Creglingen* (FrRu 7[2000]205-207).

genen in ein Schweizer Sanatorium zu bringen. 1917 kam er in die Heimat zurück und legte nach einem letzten Semester das erste Dienstexamen ab; zwei Jahre später das zweite. Bis Umfrid seine erste ständige Pfarrstelle antreten konnte, mußte er innerhalb von vier Jahren nicht weniger als neun Pfarrstellen übernehmen. Nachdem er mehrmals beim Oberkirchenrat in Stuttgart vorgesprochen hatte, um den Grund dieser ungewöhnlich langen Verzögerung zu erfahren, wurde ihm mitgeteilt, als Sohn eines Pazifisten sei er seinen Vorgesetzten ein Dorn im Auge. 1929 wurde ihm endlich die Pfarrstelle in Niederstetten zugewiesen, einem kleinen fränkischen Städtchen in der Nähe von Bad Mergentheim, mit ca. 1700 Einwohnern, davon 81 jüdischen Glaubens.

Pfarrer Hermann Umfrid

Foto mit freundlicher Genehmigung aus:
Württembergisch Franken,
Band 66, Jahrbuch 1982.

Umfrid gehörte zu einer Minderheit von evangelischen Geistlichen, die vorbehaltlos für Demokratie, sozialen Ausgleich, Frieden, Gerechtigkeit und Völkerverständigung eintraten. Aus dem Elternhaus und Freundeskreis brachte er eine ungewohnte Weltläufigkeit und Offenheit in die kleine Stadt mit. So setzte er sich dafür ein, das Verhältnis der religiösen Gruppen untereinander zu verbessern. Im katholischen Pfarrer fand er einen guten Partner. Er nahm an einem Schabbatgottesdienst der jüdischen Gemeinde teil und war an Pesach Gast der Familie Stern. Mit der eigenen Familie verzehrte er feierlich die Mazzen, die man als nachbarlichen Gruß von den Juden erhielt. Doch sein Wirken in Niederstetten drängt sich für uns auf sein letztes Lebensjahr zusammen, insbesondere auf eine Predigt am 26. März 1933 und auf seinen Tod am 21. Januar 1934.

Früher als anderswo bekamen die Hohenloher Juden den antisemitischen Haß der nationalsozialistischen Revolution zu spüren. So gab es in mehreren fränkischen Orten schon Wochen vor dem reichsweiten Judenboykott vom 1. April 1933 grausame Gewalthandlungen: am 18. März in Öhringen und am 25. März, einem Schabbat, in Niederstetten. In aller Frühe rollten Lastwagen, beladen mit grölenden SA-Leuten, Polizisten und Kriminalbeamten in die Stadt. Unter dem Vorwand, nach versteckten Waffen und staatsfeindlicher Literatur zu suchen, drang die Heilbronner SA ohne Legitimation und ohne sichtbare Erfolge in die jüdischen Häuser ein. Die Männer der jüdischen Gemeinde wurden aufs Rathaus geschleppt. Dort mißhandelte man sie mit Stahlruten, den sogenannten Polizeigerten. Einige waren so schwer verletzt, daß sie in eine Würzburger Klinik gebracht werden mußten. Acht Juden wurden wochenlang im KZ festgehalten.

Pfarrer Umfrid war über die Verbrechen an den Juden genau informiert worden. Die ev. Gemeindeschwester, die zu mehreren der schwerverletzten Juden gerufen worden war, hatte ihrem Vorgesetzten ausführlich berichtet. Umfrid war entschlossen, in der Sonntagspredigt auf diese Gewalttaten einzugehen. Vergeblich hatte er versucht, den neuen katholischen Kollegen für ein gemeinsames Vorgehen zu gewinnen. Diesem schien eine öffentliche Stellungnahme zu gefährlich zu sein. Auch die Gemeindeschwester wollte ihren Pfarrer von seinem Vorhaben abbringen. Nach Beratung mit führenden Gemeindemitgliedern warnte sie Umfrid, *„daß er betreffs der Judensache nichts verkündigen solle, denn er stehe schon auf der schwarzen Liste und grabe durch sein Vorgehen nur sein eigenes Grab"*.[1] Er wußte also, was für ihn auf dem Spiel stand.

Mit den Juden hatten sich auch andere Bürger in ihren Häusern verbarrikadiert, denn man fürchtete weitere Überfälle. In dieser angespannten Situation tat Umfrid das, was er als Prediger des Evangeliums zu tun hatte. Er hielt sich an den vorgegebenen Predigttext und verlas inmitten einer verängstigten, spannungsgeladenen, übervollen Gottesdienstgemeinde seine vorbereitete Predigt zu den Schriftworten Mt 6,33; 7,7; 10,28-33; Joh 6,16-21. Liest man das Manuskript der Predigt heute[2], dann findet man keine unerträgliche Spitze gegen den „revolutionären Aufbruch". Eher spürt man

1) So Frau Deininger, Diakonissenschwester in Niederstetten, in einem Brief vom 16. März 1954 an Frau Irmgard Umfrid.

2) Vgl. Irmgard Umfrid, *Hermann Umfrid, Erinnerungen an die Jahre 1930-1934 in Niederstetten*, in: Jahrbuch des Historischen Vereins für Württembergisch Franken, Band 66, Sigmaringen 1982, 203-227.

selbst bei Umfrid Verständnis für die Hoffnung, die viele in eine Erneuerung durch die „völkische Bewegung" gesetzt hatten. Ganz in der Tradition des christlichen Antijudaismus sagte Umfrid sogar: *„Es rächen sich die Sünden der Juden an ihnen selbst [...]. Aber es werden mit getroffen auch die Gerechten unter ihnen."* Aber die Predigt wandte sich vor allem an die in der Kirche anwesenden Nationalsozialisten: *„Jedermann versteht eure Freude, da eine große Hoffnung für euch in Erfüllung gegangen ist und euern Führern so viel Macht gegeben worden ist [...]. Wir teilen alle die inbrünstige Hoffnung auf einen deutschen Wiederaufstieg [...]. Wir teilen auch die hohen Ziele, die ihr vor das Volk hinstellt: Gemeinnutz geht vor Eigennutz! Ehrlichkeit! Treue! Deutsche Art! – Aber vergeßt nicht, daß jetzt erst die große Arbeit beginnt: [...] daß die hohen Grundsätze auch wirklich getan werden und zwar von euch selbst! [...] Wißt ihr, daß Macht haben gleichbedeutend ist mit Verantwortung haben – vor Gott –, was mit dieser Macht geschieht?"*
Der Schluß der Predigt hatte die konkreten Vorgänge in Niederstetten vor Augen: *„Der Reichskanzler selbst hat seine Hilfstruppen feierlich aufgefordert, strenge Zucht zu halten und sich keine Übergriffe zu erlauben. Das war gerecht und eines Staatsmannes würdig. Denn nur die Obrigkeit darf strafen, und alle Obrigkeit hat über sich die Obrigkeit Gottes und darf Strafe nur handhaben gegen die Bösen und nur wenn gerechtes Gericht gesprochen ist. Was gestern in dieser Stadt geschah, das war nicht recht. Helfet alle, daß der Ehrenschild des deutschen Volkes blank sei! [...]"*
Die beiden letzten Sätze waren sowohl für die Niederstettener Nazis wie für die Stuttgarter Kirchenbehörde anstößig. Schon am Nachmittag teilte ihm der Bürgermeister mit, der Ortsgruppenleiter verlange im Auftrag der Partei, daß er seine Predigt widerrufe. Umfrid lehnte das Ansinnen ab. Er machte deutlich, für ihn sei dieser Judenpogrom ein eklatanter Eingriff in den Rechtsstaat, gegen den Stellung zu beziehen er für seine christliche Verpflichtung halte. Diesen Standpunkt vertrat Umfrid auch in einem Schreiben vom 30. März 1933 an den Oberkirchenrat (OKR) in Stuttgart:
„Wenn die Kirche nicht durch ihr Oberhaupt das Wort nimmt und ihre Dekane und Pfarrer öffentlich tatkräftig unterstützt, begibt sie sich aller innerer Ehre und jeglichen Einflusses auf das Rechtsbewußtsein des Volkes. Und Gott wird sie dafür bestrafen, daß sie seine Gebote verschwiegen hat, als es Zeit war, sie zu bezeugen."
Umfrids dringende Bitte, Zeugnis abzulegen, fand bei der Kirchenleitung kein Gehör. Der Kirchenpräsident Theophil Wurm hatte schon 1929 im Kampf gegen den Young-Plan die rechtsradikalen Oppositionsparteien un-

terstützt. Der OKR, inzwischen von den Vorgängen in Kenntnis gesetzt, versuchte, sich aus der ganzen Angelegenheit herauszuhalten und etwaige Kollisionen mit der NSDAP, die den Vorfall an die Gauleitung gemeldet hatte, zu vermeiden. Dementsprechend teilte die Kirchenleitung Pfarrer Umfrid mit, *„daß die vorliegende Predigt sich mehr mit allgemeinen politischen Fragen beschäftigt, als es der eigentlichen Aufgabe einer evangelischen Predigt entspricht"*.[3]

Mit dieser Stellungnahme wurde die Meinung der NS-Leute kirchlich abgesegnet und der Pfarrer schutzlos dem Treiben der Partei freigegeben. Hermann Umfrid wurde zum Opfer der regierungstreuen Haltung der Kirche gegen ein Unrechtsregime, das sie aus politischer Voreingenommenheit nicht durchschaut hatte. In seinem Kampf völlig allein gelassen, mußte er nun ohne Rückendeckung durch die Kirchenleitung mit den wachsenden Anfeindungen der NSDAP fertig werden. Diese wuchsen, je mehr die Nationalsozialisten erkannten, daß Pfarrer Umfrid sich nicht davon abbringen ließ, weiterhin zu den Juden am Ort freundlich zu sein.

Justin Stern, ein Jude aus Niederstetten, der schon 1933 nach Amerika ausgewandert war, schrieb nach dem Krieg: *„Um die jüdische Neujahrszeit traf Herr Umfrid einmal meinen Vater am Bahnhof in Niederstetten. Er ging auf ihn zu und wünschte ihm vor allen Leuten ein gutes Neues Jahr und sagte zu ihm: ‚Ich tue es hier, damit jedermann sieht, daß ich nichts gegen Juden habe und daß ich die Verfolgung verabscheue'."*

Die Reaktion der NSDAP blieb nicht aus. Mehrmals befahl die örtliche Parteileitung den Pfarrer in das Parteilokal, wo er verhört und ihm schließlich mit der Verbannung seiner ganzen Familie in ein Konzentrationslager gedroht wurde. Auf der Straße wurde er verhöhnt und sogar tätlich angegriffen. Zweimal mußte er einen längeren Krankheitsurlaub nehmen. Sein Stellvertreter, den der OKR nach Niederstetten schickte, war ein strammer Nationalsozialist! Am Ende seiner Kraft nahm sich Hermann Umfrid am 21. Januar 1934 das Leben. Die württembergische Kirchenordnung sah für die Witwe des „Selbstmörders" mit vier kleinen Kindern keine ordentliche Witwenpension vor. Auf eine Anerkennung des vorbildlichen Verhaltens von Hermann Umfrid durch die kirchliche Behörde wartet die Familie noch immer. Allein die jüdischen Mitbürger aus Niederstetten haben seine tapfere Haltung nicht vergessen. Sie ließen 1979/1980 in Erinnerung an Hermann Umfrid in Lahav, Israel, einen Hain (Nr. 56 168) mit hundert Bäumen anlegen.

3) OKR Stuttgart an Ev. Dekanatsamt Blaufelden (20.04.1933, Nr. A 2548).

„Kirche und Israel"
Studie der Leuenberger Kirchengemeinschaft (2001)

Johann Michael Schmidt*

„Mit der Studie ‚Kirche und Israel' legen die reformatorischen Kirchen", die sich 1973 zur Leuenberger Kirchengemeinschaft zusammengeschlossen hatten, „erstmals einen gemeinsamen Beitrag zum Verhältnis von Christen und Juden vor" (Vorwort).[1] Auf der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien (1994) war dazu der Auftrag erteilt und eine Lehrgesprächsgruppe eingesetzt worden. Ihr gehörten Beauftragte verschiedener protestantischer Kirchen aus Deutschland, den Niederlanden und sieben weiteren europäischen Ländern an. Die Gruppe arbeitete von 1996 bis 1999.

Die Mitarbeit von Juden (seit 1997) hat den Lernprozeß wesentlich befördert. Der Text wurde von der 5. Vollversammlung in Belfast im Juni 2001 einstimmig verabschiedet. Der von den mehr als 80 Mitgliedskirchen erreichte *„Konsens besitzt zwar nicht die gleiche Verbindlichkeit wie die von den einzelnen Kirchen rezipierte Konkordie* (von 1973). *Doch drückt der Konsens eine hohe Verpflichtung für die theologische Arbeit der in der Leuenberger Gemeinschaft verbundenen Kirchen aus [...]. Der gefundene innerevangelische Konsens [...] lädt nun ein zu einer breiten Rezeption in den Kirchen und Gemeinden, in den verschiedenen Dialoggruppen und in der Öffentlichkeit"* (7 f.).

Bedingt durch die unterschiedlichen geschichtlichen Erfahrungen der beteiligten Kirchen in den verschiedenen Ländern vor allem während des Dritten Reiches und des Zweiten Weltkriegs gab es zu Beginn innerhalb der Vorbereitungsgruppe deutliche Unterschiede. Am Ende war ein Konsens erreicht, der Zeugnis eines kirchlichen und theologischen Neuaufbruchs aus überkommenen judenfeindlichen Traditionen ist. Als Ergebnis liegt die bisher umfangreichste und differenzierteste kirchliche Äußerung zu dem so bela-

* Dr. Johann Michael Schmidt ist Professor für Evangelische Theologie und ihre Didaktik an der Universität Köln.

1) Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden. Leuenberger Texte Heft 6, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 2001.

steten Thema „Kirche und Israel" vor. Ein solches Maß an Beteiligung von Kirchen und damit auch an Repräsentanz war im reformatorischen Raum bisher nicht erreicht worden, eine verheißungsvolle Voraussetzung für die jetzt notwendige Rezeption und Förderung des Lernprozesses.

Vorgabe und Aufgabe

Der vorgegebene Auftrag, basierend auf der Studie „Die Kirche Jesu Christi" von 1994, formulierte vier Grunddaten:
1) Es besteht ein untrennbarer Zusammenhang zwischen der Erwählung der Kirche und der Erwählung Israels, zwischen „Altem" und „Neuem" Bund.
2) Das Verhältnis zu Israel gehört für Christen und Kirchen unabdingbar zur Frage nach der Begründung ihres Glaubens.
3) In der Begegnung mit dem Lebenszeugnis der Juden werden die Christen Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten im Leben von Kirche und Synagoge entdecken.
4) Der Dialog zwischen Juden und Christen lebt davon, daß beide das Zeugnis von der erfahrenen Wahrheit ihres Glaubens nicht zurückstellen und im Bemühen um gegenseitiges Verständnis aufeinander hören (12 f.).
Vor allem der zweite Punkt ist m. E. fundamental. In dem einleitenden Absatz zu *„Israel und die Kirche in der christlichen Lehre"* heißt es programmatisch: *„Da dieses Gotteshandeln* (das Erwählungshandeln Gottes, das mit der Erwählung Israels beginnt) *die unlösliche Verbundenheit der Kirche mit Israel begründet, muß diese Verbundenheit ein durchgängiges Thema der christlichen Lehre sein"* (II 2,50).

Aufbau der Studie

Die Studie umfaßt drei Teile. Teil I und II verbinden die Begriffe „Israel und Kirche" in wechselnder Reihenfolge: Teil I, *Israel und Kirche*, ist historisch konzipiert und zeichnet in groben Strichen die Geschichte ihrer Beziehungen nach. Teil II, *Die Kirche und Israel*, reflektiert die Beziehung systematisch-theologisch. Dieser Teil bildet das Herzstück, denn es geht um die zentralen theologischen Themen, die durch die Jahrhunderte hindurch das Verhältnis zu Israel am meisten belastet haben. Deshalb war hier die „reformatorische" Arbeit besonders dringlich, aber auch besonders schwierig.

Aus der abschließenden Vorstellung und Kommentierung der bisherigen „theologischen Versuche einer Klärung der Beziehung zwischen Kirche und Israel" ergeben sich jene Themen, die im Abschnitt 2 entfaltet werden:
2.1 Die Offenbarung des Gottes Israels in Jesus Christus (50-54);
2.2 Das Verständnis der Heiligen Schriften Israels (54-58);
2.3 Das christliche Gottesverständnis (58-61);
2.4 Gottes erwählendes Handeln (61-66);
2.5 Die Kirche als „Volk Gottes" – Israel als „Volk Gottes" (66-70).
In Teil III werden aus den historischen und systematisch-theologischen Aussagen „Folgerungen für die Praxis der Kirchen" (74-82) gezogen.
Das Schlußwort (83) verbindet das Bekenntnis der Mitverantwortung und Schuld gegenüber dem Volk Israel angesichts der jahrhundertelangen Geschichte christlicher Judenfeindschaft mit der Selbstverpflichtung der Kirchen, *„je an ihrem Ort und je in ihrer besonderen Situation das Gespräch mit Juden zu suchen, wo immer das möglich ist"*. Zugleich werden die eschatologischen Gedanken aus den einzelnen Abschnitten aufgegriffen und relativiert. Damit wird das Verhältnis von Kirche und Israel insgesamt unter einen eschatologischen Ausblick gestellt: *„Das Nebeneinander von Kirche und Israel wird in der Geschichte nicht durch ein Miteinander abgelöst (Röm 11,25-32). Das Zeugnis des Neuen Testaments lehrt, daß es Grenzen des theologischen Wissens und Redens gibt, die von Menschen nicht überschritten werden können."*
Der Gesamttext markiert die Grundlagen für die theologischen und praktischen Aussagen. Insbesondere die eschatologische Ausrichtung ermöglicht die Gleichgewichtung der aus den „Heiligen Schriften Israels" und dem Alten Testament der Christen stammenden Fundamente christlichen *und* jüdischen Glaubens- und Selbstverständnisses. Die Anerkennung der jüdischen Eigenart und die Beschränkung der christlichen Glaubensaussagen und ihrer Geltung auf die Christen unter dem eschatologischen Vorbehalt bilden m. E. den Kern der Studie.

Leitende Tendenz

Das Ausmaß, in dem das Eigene der Partner und damit auch die Unterschiede und ihr Nebeneinander gewürdigt werden, markiert gegenüber früheren kirchlichen Äußerungen einen weiteren Schritt auf dem Lernweg von Umkehr und Neuanfang. Ihm haben sich die westlichen Kirchen seit

der Erklärung „Nostra aetate Nr. 4" (1965) des Zweiten Vatikanischen Konzils und seit der Erklärung der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (1950), intensiv aber erst seit der Studie „Christen und Juden" der Evangelischen Kirche in Deutschland (1975), verschrieben.[2] Bislang standen Gemeinsamkeiten im Vordergrund – verständlich nach den Jahrhunderten der Entfremdung und Feindschaft. Äußerungen dazu standen aber auch in der Gefahr, jüdische Gesprächsbeteiligte zu bedrängen und jüdische Traditionen zu vereinnahmen. Die Tendenz der Leuenberger Studie[3] steht demgegenüber in der Gefahr, Zurückhaltung oder gar Widerstände gegenüber den Bemühungen um ein neues Verhältnis zum Gottesvolk Israel zu bestätigen oder zu stärken.

Zu einem Mißverständnis könnte eine unglückliche Wortwahl aus dem Schlußwort führen: *„Das Nebeneinander von Kirche und Israel wird in der Geschichte nicht durch ein Miteinander abgelöst."* Die englischsprachige (verbindliche) Fassung ist hier klarer: *„The parallel existence of the Church and Israel will not be replaced in history by their joining together"* (157). Die Studie strebt nicht ein *„joining together"* im Sinn von Vereinigung oder Zusammenschluß an, wohl aber ein Miteinander, das insbesondere die Verpflichtung einschließen sollte, gemeinsam, aber je auf eigene Weise, Zeugnis abzulegen vom Gott Israels in Gesellschaft und Politik.

Schriftverständnis

Die Tendenz, das Nebeneinander von Kirche und Israel zu achten und auszuhalten, zeigt sich in der Anlage der einzelnen Abschnitte: Christliche *und* jüdische Verstehensweisen von Offenbarung, von Heiliger Schrift, von Gott und vor allem von *„Volk Gottes"* werden gleichermaßen gewürdigt. *„Der christliche Umgang mit dem Alten Testament muß in dem Bewußtsein geschehen, daß dessen Texte mit den Texten der Heiligen Schriften Israels in Wortlaut und Bestand übereinstimmen, auch wenn sie nicht der jüdische Kanon sind"* (II 2.2.5,56).

2) Für ein Gesamtverzeichnis aller kirchlichen Erklärungen vgl. Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum, Dokumente von 1945 bis 1985*, Band I, Paderborn1988; Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum, Dokumente von 1985 bis 2000*, Band II, Paderborn 2001.

3) Die gleiche Tendenz leitet auch die Erklärung der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland „50 Jahre Erklärung von Weißensee" vom 9. November 2000 (vgl. FrRu 8 [2001]230 f.), sowie *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. II. (Anm. 2), 939-941.

Wichtig ist dabei, daß die *„jüdische, also die nicht durch den Glauben an das Christusgeschehen bestimmte Auslegung der Heiligen Schriften Israels"* als eine „Bereicherung" für den christlichen Glauben erkannt wird, denn sie *„enthält eine auch für die christliche Auslegung nicht nur legitime, sondern sogar notwendige Perspektive. Nur so ist es möglich, den eigenen Sinn der Texte der Heiligen Schriften Israels zu erkennen; andernfalls bestünde die Gefahr, daß die christliche Auslegung in den Texten des Alten Testaments immer nur sich selbst wiederentdecken würde"* (II 2.2.7,57).

Gottesverständnis

Die für das christliche Verständnis konstitutive Trinitätslehre wird dem Kriterium und dem Ziel untergeordnet, *„die Rede von dem Einen Gott (vgl. Dtn 6,4) mit dem neutestamentlichen Zeugnis von der Auferweckung und Erhöhung Jesu (Phil 2,9-11) zu verbinden"* (II 2.3.2,59). Hier wird das Bemühen, die christliche trinitarische Rede von Gott als Rede von dem Einen Gott Israels verständlich und mit biblischen Grundlagen vereinbar zu machen, besonders deutlich, aber auch besonders schwierig. Hinweise auf Anknüpfungen *„an bestimmte jüdische, schon im Alten Testament belegte Aussagen, insbesondere über die Präexistenz der Weisheit (vgl. Spr 8, 22-26)"*, sowie die einschränkende Bemerkung, *„Die neutestamentlichen Schriften enthalten zwar noch keine begrifflich ausgeformte Trinitätslehre, wohl aber Aussagen zur Präexistenz Christi [...] (Joh 1,1-14; Phil 2,6; vgl. Joh 8,58)"* sollen dem Verstehen dienen (II 2.3.2.,59).
Gerade an der christlichen Trinitätslehre treten die Unterschiede zwischen Juden und Christen im Gottesverständnis deutlich hervor. Die Studie will sie auffangen durch existentielle Redeweise und durch die Betonung ihrer Geltung für Christen: *„Nach christlichem Verständnis hat Gott in Christus die Welt mit sich versöhnt"* (II 2.3.3,59). Dazu relativiert die eschatologische Perspektive die Unterschiede: *„Der christliche Glaube hofft aber, daß es in dem Einen Gott eine Einheit gibt, die Israel und die Kirche umfaßt und die endzeitlich sichtbar werden wird"* (II 2.3.7,61). Das mag zumal in jüdischen Ohren als eine christliche Version klingen. Um so mehr kommt es darauf an, daß der Inhalt der endzeitlichen Hoffnung nicht unter der Hand christlich gefüllt und die jüdische Hoffnung vereinnahmt wird.

Volk-Gottes-Verständnis

Entsprechend dem Auftrag sollte das Thema „*Volk Gottes*" im Mittelpunkt stehen. In der Lehrgesprächsgruppe setzte sich jedoch rasch die Überzeugung durch, daß dieses Thema nicht die Grundlage der Arbeit bilden könne. Umgekehrt verlangt seine Bearbeitung grundlegende theologische Vorklärungen. Dementsprechend bildet der Abschnitt „*Die Kirche als ‚Volk Gottes' – Israel als ‚Volk Gottes'*" den Schluß der theologischen Themen. Das Thema „Kirche als Volk Gottes" ist außerdem durch die traditionelle Ersetzungslehre belastet, wonach die Kirche an die Stelle des verworfenen alten Gottesvolkes als das „neue Gottesvolk" oder das „wahre Israel" getreten sei. Als Beleg für die Ersetzungslehre haben die beiden einzigen Stellen im Neuen Testament gedient (1 Petr 2,9 f. und Tit 2,14), an denen Kirche als Volk Gottes bezeichnet wird. „*In beiden Fällen [...] werden Aussagen der biblischen ‚alttestamentlichen' Tradition verwendet und nun auf die christliche Gemeinde bezogen*" (II 2.5.4,68).

Entgegen der traditionellen Auslegung fährt die Studie fort: „*In diesen Aussagen ist weder von einer Enterbung oder Ersetzung Israels als Volk Gottes die Rede, noch läßt sich auf andere Weise eine Herabsetzung Israels erkennen; wohl aber muß man sagen, daß das gegenwärtige, nicht an Christus glaubende Israel überhaupt nicht im Blick ist. Von einem ‚neuen Gottesvolk' im Gegenüber zu einem ‚alten Gottesvolk' ist im Neuen Testament nirgends die Rede*" (II 2.5.4,68).

Die Studie betont auch hier das Nebeneinander der jüdischen und christlichen Tradition und erkennt jeder ihr Recht zu: „*Es gilt beides: Gott hat das Volk Israel erwählt, und: Er hat die Kirche aus Juden und aus den Völkern erwählt und dadurch zu seinem Eigentum gemacht. Gott hat Israel durch die Gabe der Tora seinen Bund gewährt, und: Er hat in der Erneuerung, Vertiefung und Erweiterung dieses Bundes mit Israel allein aus Gnade allen an sein Handeln in Christus Glaubenden seine Gerechtigkeit zugesprochen*" (2.5.3,67).

Wie für alle dogmatischen Aussagen ist auch für das Kirchenverständnis die biblische Orientierung maßgeblich. Aus dem biblischen Befund werden also die „Folgerungen für den sachgemäßen Gebrauch der Bezeichnung der Kirche als Volk Gottes" gezogen. Die Bedeutung des Titels „Volk Gottes" erkennt die Studie darin, daß er „*die Kirche in einen sie selbst heilsam relativierenden größeren Gesamtrahmen* [stellt], *der die menschheitliche Perspektive des Heilswillens Gottes anzeigt*" (2.5.9,70).

Neben dem „erwählungs- und bundestheologischen Begründungszusammenhang" stellt die Studie auch hier „die eschatologische Perspektive" als *„Hauptkennzeichen eines theologisch qualifizierten Verständnisses als ‚Volk Gottes'"* heraus (2.5.9,70). In eschatologischer Perspektive sieht sie das Nebeneinander der jüdischen und christlichen Rezeption erst aufgehoben, wenn das letzte Ziel der Geschichte Gottes mit der Welt erreicht ist. Erst dann *„wird das ‚Volk Gottes' in seiner ihm von Gott her zukommenden Bestimmtheit sichtbar hervortreten. Bis dahin kann die Theologie das Geheimnis, das mit dem Verhältnis von Kirche und Israel gegeben ist, nicht auflösen"* (2.5.10,70).

Die bei der Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Belfast anwesenden Mitglieder der Lehrgesprächsgruppe „Kirche und Israel" (von links nach rechts):

Prof. Dr. Andreas Lindemann (Ev.-ref. Kirche), Jan Cieslar, Stellvertreter des Bischofs (Slezska cirkev ev. a. v.), Prof. Dr. Eilert Herms (VELKD), Dr. Andreas H. Wöhle (Samen op Weg-Kerken), Pfr. Roman Lipinski (Ev.-ref. Kirche in Polen), Prof. Dr. Michael Weinrich (Lippische Landeskirche), Oberkirchenrätin Cordelia Kopsch (Ev. Kirche in Hessen und Nassau), Pfr. Dr. Ernst Michael Dörrfuß, Vorsitzender der Lehrgesprächsgruppe (Ev. Kirche in Württemberg).

Foto: Cordelia Kopsch, Darmstadt.

Würdigung

Die Vorzüge der Studie lassen sich in folgenden Punkten zusammenfassen: Ausgang ist das Bekenntnis zur „*Mitverantwortung und Schuld*" der Kirche gegenüber dem Gottesvolk Israel und daraus folgend die Überwindung traditioneller Judenfeindschaft. Grundlage der dogmatischen Aussagen zur Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Israel bildet die ganze Heilige Schrift, also auch das „Alte Testament", und zwar mit seinen eigenen Stimmen. Als durchgehende Tendenzen herrschen die Würdigung der je eigenen Glaubens- und Selbstverständnisse vor, das Aushalten der Unterschiede und des Nebeneinanders und mithin die Relativierung der eigenen christlichen Positionen. Die eschatologische Perspektive bestimmt das Nebeneinander, ermöglicht ein Miteinander in der Erfüllung konkreter Aufgaben gegenüber der Welt und Gesellschaft, unterstreicht die Begrenztheit gegenwärtiger theologischer Erkenntnis und hält die Hoffnung lebendig, daß die in Gott geglaubte Einheit der unterschiedlichen Vorstellungen und Lehren, etwa von dem einen „Volk Gottes", dann auch sichtbar werde.

Weiterführende Arbeit ist nötig für die Rezeption der Studie in den Mitgliedskirchen und Gemeinden sowie eine Fortschreibung der Studie auf Grund von kritischen Bemerkungen und Anregungen im Rahmen des allgemeinen Lernprozesses in Kirche und Theologie. Generell sollte überprüft werden, ob die genannten Vorzüge in allen Einzelaussagen konsequent durchgehalten werden. An einzelnen Stellen fehlen Konsequenzen, die jeweils aus voranstehenden Aussagen für nachfolgende gezogen werden. Zum Beispiel steht in dem Abschnitt über „*das christliche Verständnis der Heiligen Schriften Israels*" programmatisch am Beginn die These von der wechselseitigen Wahrnehmung beider Testamente jeweils im Licht des anderen (II 2.2.1,54). Gewichtung der beiden Blickrichtungen und Konsequenzen aus dem Ansatz fehlen jedoch. Das gilt vor allem in jenen Fällen, in denen neutestamentliche Benutzung alttestamentlicher Zitate deren Wortlaut und Eigenaussagen widerspricht. Herausragende Beispiele sind Texte wie Gal 4,21 ff. und 2 Kor 3, die traditionell für die christliche Hermeneutik des Alten Testaments besonderes Gewicht haben.

Im Zusammenhang hermeneutischer Überlegungen ist eine Klärung der Bedeutung der historisch-kritischen Arbeit für die theologische Auswertung ihrer Ergebnisse notwendig: Wie kann und soll christliche Rezeption mit den Eigenaussagen des Alten Testaments, soweit sie mit Hilfe historisch-kritischer Methoden wahrnehmbar werden, verfahren? Wie kann und soll sie die Texte mit unterschiedlichen Adressaten gewichten? Wie steht es

mit auf Israel zentrierten Texten, die Christen auch auf sich beziehen (vor allem Psalm- und Heilsworte)? Wie steht es mit den Texten, die die Völker einbeziehen, und mit jenen, die allgemein menschlich oder universal gelten (Schöpfung, Weisheit)?

Im Zusammenhang mit biblisch-hermeneutischen Aussagen veranlassen die Hinweise auf die unterschiedlichen Kanongestalten von Juden und Christen (II 2.2.3.1,55) weitere Überlegungen: In welcher Sprachgestalt soll das „Alte Testament" für die (völker-)christliche Kirche gelten? Außerdem erfordert der gesamtbiblische Ansatz der Studie weitere Arbeit: Gegenwärtig ist in der biblischen Theologie eine unterschiedliche Verfahrensweise mit den beiden Testamenten zu beobachten: Auf seiten des „Alten Testaments" wird ein kanongeschichtlicher Ansatz befürwortet; auf seiten des Neuen Testaments wird zugunsten eines kritischen Umgangs mit traditionell judenfeindlich geltenden Äußerungen hingegen empfohlen, die Entstehungssituation (meist noch innerhalb des vielgestaltigen Judentums) zum Ausgang zu nehmen. In der Studie wird das Problem insofern angedeutet, als die judenfeindlich klingenden Aussagen auf einen zunächst „innerjüdischen Konflikt" zurückgeführt werden (I 4.2,36).

Ein weiteres Beispiel für Fortschreibung sehe ich im Zusammenhang mit den kritischen Bemerkungen der Studie zur traditionellen Trinitätslehre. Der konsequent biblische Ansatz macht den Abstand zwischen den vielfältigen christologischen Aussagen des Neuen Testaments und der späteren Dogmenbildung bewußt. Demgemäß wird einschränkend formuliert, daß die neutestamentlichen Schriften zwar noch keine „begrifflich ausgeformte Trinitätslehre" enthalten, aber daß „das Fundament für dieses (trinitarische) Gottesverständnis" (II 2.3.2,59) bereits im Neuen Testament gelegt sei. Angesichts der Vielfalt und Uneinheitlichkeit neutestamentlicher Ansätze ist zu fragen, was konkret als Fundament gelten solle. Das schließt die Frage nach „reformatorischen" Konsequenzen für den Umgang mit der altkirchlichen Dogmenbildung ein.

Ferner legt der gesamtbiblische Ansatz auch eine Interpretation messianischer Namen und Titel nahe, die das Neue Testament Jesus beilegt. Am Verständnis des Todes Jesu wird der Ansatz realisiert, ihn „mit Hilfe biblischer, ‚alttestamentlicher' Kategorien" zu verstehen (I 3.4,29; II 2.1.4,52); gleiches wird für das Verständnis der messianischen Namen und Titel in II 2.1.4 thetisch ausgesprochen, sollte aber in Zukunft ausgeführt werden.

Präzisiert werden könnte schließlich die Betonung der als *christlich* geltenden Glaubensaussagen: Der Zusatz *völker*-christlich würde den Verzicht

auf Exklusivität und Absolutheit verdeutlichen. Außerdem entspräche er der in I 4 zur Geschichte *„der Abgrenzung zwischen Kirche und Israel"* nur angedeuteten raschen Entwicklung von einer jüdischen Gruppierung zur Völkerkirche (I 4.2). Erst die Völkerkirche hat die neutestamentlichen Schriften kanonisiert. Da sich das besonders auf die judenkritischen oder gar judenfeindlichen Passagen ausgewirkt hat, sind dazu kanonkritische Überlegungen nötig. Schließlich müßten die Konsequenzen aus einem völkerchristlichen Kirchenverständnis für die Einschätzung der heutigen Judenchristen oder messianischen Christen eigens bedacht werden. Deren Selbstverständnis sollte maßgeblich sein: Verstehen sie ihre Trennung vom Judentum als radikal, gehören sie auf die Seite der Völkerchristen. Halten sie an ihrer Verwurzelung im Judentum fest, nach dem Vorbild der ersten Nachfolger Jesu, ist das zu respektieren.

Beispiele für Korrekturen oder Ergänzungen finden sich in den kirchengeschichtlichen Abschnitten, z. B. (I 4.4.1,38 f.) in der Darstellung der fraglichen These von einem Umschwung in Luthers Äußerungen zu den Juden: Ein solcher läßt sich allenfalls in seinen praktischen Ratschlägen zum Umgang mit den Juden nachweisen, nicht aber in seiner theologischen Grundüberzeugung von der Verwerfung Israels und seiner Ersetzung durch das „Israel rechter Art, der Geist aus dem Geist erzeuget ward"[4]. Ein weiteres Beispiel ist die Bewertung des Kirchenkampfes in Deutschland und dessen Auswirkung auf die zögerliche Bereitschaft der evangelischen Kirchen nach 1945, sich mit den eigenen Versäumnissen auseinanderzusetzen und ihr Verhältnis zu Israel grundlegend zu „reformieren" (vgl. I 2.3.9,24 f.).

Für die Rezeption der Studie *„Kirche und Israel"* kann die Leuenberger Kirchengemeinschaft selbst ein Vorbild sein: Sie sollte die in der Studie überzeugend dargelegte These von der fundamentalen Bedeutung des Themas für die gesamte Theologie und für das gesamte kirchliche Leben beweisen, am überzeugendsten durch Verzahnung der Arbeitsvorhaben untereinander. Dazu bietet die gegenwärtig in Arbeit befindliche Studie zu *„Gesetz und Evangelium"* ein Musterbeispiel. Als für evangelische Kirche und Theologie zentrales Thema ist es traditionell mit erheblichen judenfeindlichen Implikationen oder gar Thesen belastet. Daran kann sich zeigen, wieweit die protestantischen Kirchen ihrem Verständnis von „ecclesia semper reformanda" gerecht werden. Mit der Studie *„Kirche und Israel"* haben sie sich selbst Maßstab und Ziel gesetzt.

4) Nachdichtung von Ps 130 „Aus tiefer Not", Evangelisches Gesangbuch Nr. 299, Str. 4.

Der Friedhof der 67 – und dreizehn Gerettete

Zusammengestellt von der Redaktion nach einer Arbeit von Roman Serlitzky*

In der Nähe von Pfaffenberg südlich von Regensburg an der B 15 befindet sich der *„Friedhof der 67"*. Kurz vor Kriegsende wurde mit der Auflösung der nationalsozialistischen Konzentrationslager die dritte und letzte Phase der berüchtigten *Todesmärsche* eingeleitet. Am 6. April 1945 begann die SS mit der „Evakuierung" der Gefangenen des Hauptlagers und der Nebenlager des KZ Buchenwald acht Kilometer nördlich von Weimar. Dabei kamen etwa 25 500 Gefangene ums Leben. Eine der Marschsäulen mit Zielpunkt Dachau führte durch die Großgemeinde Mallersdorf-Pfaffenberg in Niederbayern.
Unter den von Serlitzky gesammelten Aufzeichnungen befindet sich eine Abschrift der Erinnerungen eines namenlosen Häftlings (Nummer 49 494) an den Todesmarsch:
„Es war ein langer Tag voller Qualen, den die seit Jahren ausgehungerten Häftlinge auf ihrem Marsch erdulden mußten. Die Bilder verblassen, das selbst Erlittene wird dumpf. Die Impulse der Erinnerung kommen wie aus einer weiten Ferne, aus einer unglaubhaften Zeit [...]. Befragt die kümmerlichen Reste der Überlebenden dieser Transporte! Sie sprechen selten darüber – aber alle können es mit einem Schwur bezeugen.
Der Mensch hält wirklich mehr aus, als er glauben kann. 10, 12 und 14 Stunden Tag für Tag marschieren, so daß man sich vor Müdigkeit kaum noch auf den Füßen hält, die Fußsohlen brennen und selbst die Holzschuhe sind zu schwer, der Magen schmerzt vor Hunger – und trotzdem gehen wir – wir müssen gehen –, denn wer stehenbleibt wird erschossen. Abends – manchmal auch erst mitten in der Nacht – erreichen wir irgendeinen Hof, wo wir in Scheunen untergebracht werden. Wir waren dort so dicht zusammengedrängt, daß wir nur stehen konnten, Reihe um Reihe aneinander gepreßt.

* Mit seiner vorzüglich recherchierten und dokumentierten Arbeit *„Letzte Heimat Steinrain? Zur Geschichte des Judenfriedhofs bei Mallersdorf-Pfaffenberg"* gewann Roman Serlitzky, ein ehemaliger Schüler des Burkhart-Gymnasiums Mallersdorf-Pfaffenberg, 1989 den 2. Preis beim Schülerwettbewerb um den Preis des Bundespräsidenten aus dem Jahr 1988/1989. Begleitet wurde die Arbeit von OStR Franz Graf.

Wir marschierten in 5er-Reihen. Hatte sich ein sechster angeschlossen, wurde er von der Wache geschlagen und von einem Hund zurückgehetzt. Um sich zu retten, lief er hin und her und wurde dabei solange mit dem Gummiknüppel geschlagen, bis er in irgendeiner Reihe einen freien Platz gefunden hatte. Gelang ihm dies nicht und brach er gar vor Schwäche zusammen, wurde er kurzerhand liquidiert. – Während des ganzen Marsches hörten wir dauernd hinter uns Schüsse, Schüsse, mit denen die Schwachen und Zurückbleibenden auf diese Weise erledigt wurden [...].

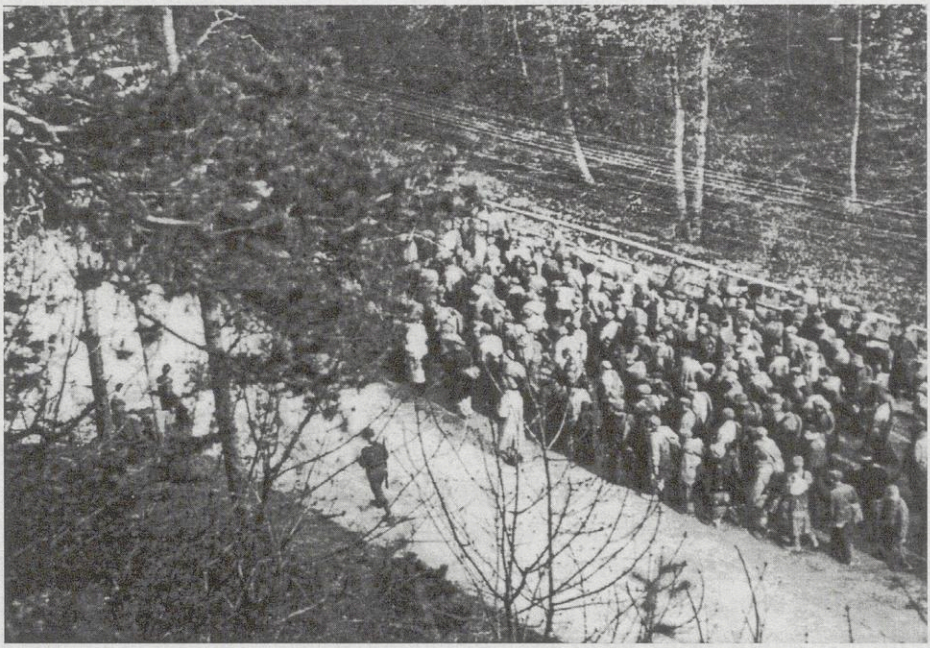


Foto: Stadtarchiv Landsberg
Jüdische KZ-Häftlinge aus den Lagern Kaufering und Landsberg auf der Neuen Bergstraße in Landsberg. 1945 aus einem Versteck fotografiert.

Als der Panzer stehengeblieben war, näherte sich mir ängstlich, aber liebevoll, der erste Mensch. Man gab mir etwas Schnaps zu trinken und schenkte mir – mit Tränen in den Augen – das erste Stückchen Brot. Nach langer Zeit wieder Brot. Ich drückte es wie ein Kind an die Brust, ich konnte es aber nicht essen und fragte ganz leise: ‚Wohin soll ich gehen?' Der Amerikaner zeigte mit der Hand in die Ferne und sagte: ‚Weitergehen ... weiter!' Vor mir lag ein weiter, langer und unbekannter Weg, der Weg in die Freiheit" (Anlage 3 zu S. 11).

Retter und Gerettete

Dreizehn der Häftlinge konnten fliehen. Für sie endete der Gewaltmarsch von mehr als 600 km in Ergoldsbach zwischen Regensburg und München. Dort wurden sie am 27. April gefaßt und dem Ortspolizisten *Max Maurer* zur Erschießung übergeben. Doch Maurer widersetzte sich dem Befehl und ließ die Häftlinge in der Scheune der Bäuerin *Anna Gnadl* übernachten. Am nächsten Morgen kam mit den amerikanischen Panzern auch die Befreiung. Durch sein Einschreiten hatte Maurer dreizehn Menschen vor dem Tod bewahrt. 1995 wurde Max Maurer von der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem posthum der Titel *Gerechter unter den Völkern* verliehen.

Roman Serlitzky befaßte sich neben den Hintergründen, die zur Errichtung des Judenfriedhofs führten, auch ausführlich mit dem weiteren Schicksal der Überlebenden. Dank seiner Ausdauer gelang ihm, was den zuständigen Behörden eine Generation zuvor nicht gelungen war: Augenzeugen und sogar Überlebende zu finden und ihre Aussagen aufzuzeichnen. Zu ihnen gehört der aus Ungarn stammenden *John Weiner* aus Sydney in Australien. Weiner war es auch, der die Auszeichnung von Max Maurer als „Gerechter unter den Völkern" durch die Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem in die Wege geleitet hatte. Im September 2000 besuchte John Weiner das Burkhart-Gymnasium in Mallersdorf.

Eine der frühesten Urkunden über das Schicksal der Todeskolonne ist eine im Landratsamt Mallersdorf hinterlegte und beglaubigte „Bestätigung" vom 23.10.1945.

„Am Mittwoch, den 25. April [1945, Anm. d. Red.] *kamen wir in einem Transport aus dem KZ-Lager Buchenwald nach dem Dorf Oberlindhart und wurden dort mit ca. 350 Mann in der Scheune des Landwirts Klemens Schmalzl untergebracht. Nachts um 1 Uhr 30 Minuten wurde durch ein Sprengkommando der Wehrmacht die Eisenbahnbrücke, welche ganz in der Nähe der Scheune war, gesprengt. Die SS Posten, welche den Transport führten, waren der Meinung, daß die Ortschaft von den amerikanischen Truppen beschossen wird. Diese trieben uns mit Gewalt zum Abtransport aus der Scheune. In der Eile konnten sie uns nicht mehr abzählen. Dabei blieben etwa 40 Mann zurück, welche in den nahen Wald flüchteten. Am Freitag, den 27.4.45 kamen noch 7 Mann aus dem Stroh, in welchem wir uns verborgen hatten. Wir waren fast verhungert. Als der Bürgermeister das erfuhr, ließ er sogleich Nahrungsmittel, Kleider und Wäsche sammeln, um uns zu*

bekleiden und unseren Hunger zu stillen, denn wir waren so verhungert und heruntergekommen, daß wir kaum gehen konnten. Zum Glück kamen am 29.4.45 die amerikanischen Truppen mit großer Übermacht, so daß die SS am schnellsten Weg abziehen mußte und der Bürgermeister und wir am Leben blieben" (Dokument 7c).

Unterzeichnet ist das Dokument von Jakob Nieburg, Ber Ariew, Isak Graumantel und Isak Rosin.

Ein anderer Augenzeuge schilderte die direkten Ereignisse um die Rettung der geflohenen Häftlinge: „*Am Morgen kommen Klemens Schmalzl und sein Sohn Josef (damals 13jährig) aus Neufahrn auf den Hof, wo inzwischen der polnische Kriegsgefangene [...] 6 oder 7 im Stroh versteckte Häftlinge mit Hilfe eines Schäferhundes aufgestöbert hat. Diese werden vor dem Wohnhaus zusammengetrieben, von Schmalzl Senior mit Lebensmitteln versorgt und in die Wälder nordwestlich weitergeschickt, um sich bis zur Ankunft der Amerikaner zu verstecken. Ausdrücklich ohne Namensnennung erwähnt Herr Schmalzl, daß ein Oberlindharter Bürger auf Genesungsurlaub die Liquidierung dieser Überlebenden gefordert habe. ‚Schmalzl, die müssen erschossen werden.'* (16)."

Augenzeugen der Geschehnisse erinnern sich aber auch, daß trotz ihrer Befreiung durch die Amerikaner nicht alle der Versteckten überlebt haben: „*Ein weiterer Jude [...] wurde keine 50 m entfernt im Stall des Anwesens Marklseder im Dachgebälk sitzend entdeckt [...] Vor dem mit einer Lederjacke bekleideten Landwirt habe der Häftling zunächst große Angst gehabt. In fließendem Deutsch habe er von seinem Hunger und Durst gesprochen und daraufhin eine Schüssel Magermilch mit Brotbrocken erhalten. In seiner Tasche habe er noch ein Stück Runkelrübe bei sich gehabt. Der Häftling gab sich als Malermeister aus Lodz/Litzmannstadt zu erkennen. Im dortigen Ghetto seien seine Frau und Kinder verbrannt. Er umarmte und drückte den Bauern und versprach, er werde ihm die Hälfte seines in Polen vergrabenen Goldes geben, wenn er ihn versteckt halten werde. Er durfte noch eine weitere Nacht im Stall bleiben (unter Stroh versteckt) und ist nach Einzug der Amerikaner mit einem Sanka* (Sanitätskrankenwagen) *abtransportiert worden, dann aber im Lazarett gestorben* (16)."

Urkundlich dokumentiert ist auch der Tod von *Eisig Fürstenfeld, Max Moskowitz* und *Arnim Rosenberg* im Reservelazarett Mallersdorf.

Die Nachforschungen haben aber auch Negatives aufgedeckt. So hat u. a. 1951 das Bayerische Staatsministerium des Inneren die Anweisung gegeben, eine von Wilhelmine Hoenig-Ohnsorg in Angriff genommene Herausgabe

einer Broschüre über die letzten Tage der KZ-Häftlinge zu unterbinden und „keine Beiträge zu leisten" mit der Begründung, „daß es den deutschen Interessen abträglich sein könnte, wenn die damaligen betrüblichen Vorgänge immer wieder dem Ausland vorgeführt werden" (Bayer. Staatsministerium IA 4.a – 2700 c 13, München 27. Juni 1951).

Der Friedhof der 67

Am 9. November 1945 ordnete die Militärregierung für den 15. November 1945 die „Umbettung der Leichen der KZ-Opfer" durch ehemalige Nazifunktionäre an.
„Der Arbeitseinsatz dieser ca. 8-10 Parteigenossen, die irgendwelche Funktionen gehabt hatten, spielte sich vor allem beim Massengrab Graßlfing ab. Unter Aufsicht von politisch Verfolgten mußten sie die Toten, die schon ein halbes Jahr in der Erde lagen, exhumieren und dann eingesargt mit Pferdegespannen nach Steinrain überführen. Die Leichen seien abgemagert gewesen, mit Genickschüssen bzw. eingeschlagenen Hinterköpfen, die Gliedmaßen teilweise schon abgelöst. [...] Nach dem Einsenken der Särge habe eine Feier stattgefunden. Das Arbeitskommando mußte inzwischen in einer Bodensenke östlich unterhalb des Friedhofs warten, bewacht und mit einem Seil ‚eingepfercht', und abschließend die Gräber zuschaufeln (20)."
Bereits 1946 begann die bauliche Umgestaltung des Friedhofs zu einer Gedenkstätte. 1947 wurde das Mahnmal fertiggestellt. Schwarze Davidsterne mit weißem Rand markieren die Gräber der 67 KZ-Häftlinge, die am 26./27. April 1945 während des Todesmarsches zusammengebrochen oder von SS-Leuten erschossen worden waren. Auf dem zentralen Mahnmal steht in deutsch, hebräisch und englisch die Inschrift:

> *Zum ewigen Gedenken für alle Zeiten!*
> *Hier ruhen 67 von 6 Millionen jüdischer Opfer, die durch*
> *Nazigrausamkeit zu Tode gemartert wurden, als sie im Jahr*
> *1945 aus dem Lager Buchenwald geführt wurden.*

In den folgenden Jahren machten es sich Schüler und Lehrer des Burkhart-Gymnasiums zur Aufgabe, die Gedenkstätte und die damit verbundenen Ereignisse im allgemeinen Bewußtsein zu vertiefen.

Die „Tempelrolle" vom Toten Meer und das „Neue Jerusalem"

Hans A. Rapp*

Die Fragmente der Bibliothek am Toten Meer sind nun seit einigen Jahren vollständig publiziert. War man zu Beginn ihrer Erforschung davon ausgegangen, daß es sich um das Schrifttum einer bestimmten klosterähnlichen Gemeinschaft gehandelt haben mußte, so ist das Urteil nun differenzierter geworden. Es ist offensichtlich, daß nur ein Teil der Schriften von der Gemeinschaft verfaßt wurde, die am Rande des Toten Meeres lebte. Das Studium der Texte dieser Gemeinschaft hat zu Tage gebracht, daß auch diese Gemeinde über die Jahre eine Entwicklung durchgemacht hat.[1] Die Fragmente der Bibliothek aus Qumran erlauben es auch, die Gemeinde in der judäischen Wüste in den Zusammenhang einer weiteren religiösen Entwicklung des antiken Judentums einzuordnen, über die wir in der Zeit vor 1947 lediglich durch verstreute zeitgenössische Quellen informiert waren, die zudem jeweils eigene Gruppeninteressen verfolgten, wenn sie über andere Strömungen schrieben.

* Dr. Hans A. Rapp ist Bildungsleiter im Bildungshaus Gutenberg in Balzers/FL. Er studierte Theologie und Judaistik in Luzern, Jerusalem und Wien und war Assistent im Fachbereich Bibelwissenschaft und Judaistik in Luzern und Salzburg. Der Beitrag ist eine ausführliche Kommentierung des Buches von Johann Maier, *Die „Tempelrolle" vom Toten Meer und das „Neue Jerusalem". 11Q 19 und 11Q 20; 1Q 32, 2Q 24, 4Q 554-555, 5Q 15 und 11Q 18.* Übersetzung und Erläuterung. Mit Grundrissen der Tempelhofanlage und Skizzen zur Stadtplanung. UTB 829. Ernst Reinhardt Verlag, München ^{3}1997. LVI und 350 Seiten.
Vgl. auch frühere Rezension des Autors von Veröffentlichungen zu den Schriften vom Toten Meer im Freiburger Rundbrief: 2(1995)214-217; 4(1997)57-59; 5(1998)45-46; 6(1999)136-137; 9(2002)55-56, 150-152, 289-291; 10(2003)139-141.

1) Vgl. dazu die hervorragenden Einführungen von Hartmut Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1993; James C. VanderKam, *Einführung in die Qumranforschung*. Geschichte und Bedeutung der Schriften vom Toten Meer, UTB 1998; Göttingen 1998. Einen tieferen Einblick in die einzelnen Themengebiete geben die von Peter W. Flint und James C. VanderKam herausgegebenen Bände der Aufsatzsammlung *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years*. A Comprehensive Assessment, Leiden 1998-1999.

Die ältesten neu entdeckten Schriften aus Qumran, die nicht in den biblischen Kanon Eingang fanden, werden heute in das 3. vorchristliche Jahrhundert datiert, in eine Zeit, aus der sonst nur sehr wenige schriftliche Zeugnisse überliefert sind.[2] Einzelne dieser Texte, wie etwa das äthiopische Henochbuch oder das Jubiläenbuch, wurden auch durch christliche Gemeinschaften überliefert. Sie geben Einblick in lebhafte Auseinandersetzungen vor allem unter verschiedenen Gruppen der Jerusalemer Priesterschaft, die die Elite der jüdischen Gesellschaft in jener Zeit bildete. Es ist deutlich geworden, daß die Auseinandersetzung um die Deutung und die Weiterentwicklung der Halacha im Zentrum des Diskurses stand, dessen Fragmente am Rande des Toten Meeres gefunden wurden. Es ging um die Definition und Abgrenzung dessen, was Israel sein sollte.

Die große Schrift, die in der elften Höhle von Qumran gefunden wurde und der Yigael Yadin den Namen „Tempelrolle" gegeben hatte[3], überraschte die wissenschaftliche Gemeinde dadurch, daß eine nichtbiblische jüdische Schrift vorlag, die eindeutig den Anspruch hatte, Tora, Weisung, zu sein. Sie schrieb sich damit die Bedeutung der fünf Bücher Mose zu.

Die Tempelrolle ist ein Rechtskorpus, das Vorschriften zu den Tempelanlagen, dem Tempelbetrieb und dem Kult enthält. Daneben finden sich auch allgemeinere Vorschriften zum Leben im Land Israel, analog den Vorschriften des biblischen Buches Deuteronomium. Diese Weisungen sind aus einer priesterlichen Perspektive geordnet: In der Welt der Tempelrolle bildet das Allerheiligste des Tempels den Mittelpunkt aller Dinge, und so beginnt auch die Tempelrolle mit den Weisungen zum Allerheiligsten und schreitet von innen nach außen voran bis zu den Grenzen Israels, das den „heiligen Gesamtbereich" ausmacht (8).[4] Zahlreiche Fragen zur Tempelrolle sind in der gegenwärtigen Forschung allerdings noch offen: umstritten ist vor allem die Datierung und Herkunft und damit zusammenhängend die Frage nach ihrer Gesamtinterpretation.

2) Vgl. Michael E. Stone, „The Axis of History at Qumran", in: Esther Chazon, Michael Stone (Hg.), *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls.* Proceedings of the International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12-14 January 1997, Leiden 1999, 133-149.

3) Dazu die Erstausgabe durch Yadin mit hebräischen Kommentaren: Yigael Yadin, *The Temple Scroll.* 3 Vols., Jerusalem 1977.

4) Die folgenden Anmerkungen in Klammern beziehen sich auf das hier vorgestellte Buch von Johann Maier, Die „Tempelrolle" vom Toten Meer und das „Neue Jerusalem".

5) Johann Maier, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer.* 3 Bde. München 1995-1996.

Wer die dritte Auflage der „Tempelrolle vom Toten Meer" des emeritierten Kölner Judaisten Johann Maier mit der ersten Auflage aus dem Jahr 1978 vergleicht, erhält eine Ahnung, welche Entwicklung die Qumranforschung seit jener Zeit genommen hatte. Dies wird bereits im Titel sichtbar, der neben der Tempelrolle auch auf das „Neue Jerusalem" (1Q 32; 2Q 24; 4Q 454-455; 5Q 15; 11Q 18) verweist, einen nur fragmentarisch erhaltenen Text, der ein visionäres Bild der heiligen Stadt Jerusalem in der Tradition von Ez 40-48 entwirft und daher Ähnlichkeiten mit der Tempelrolle aufweist. Dieser Text war zur Zeit der Publikation der ersten Auflage nicht greifbar. In der Zwischenzeit wurden auch das zweite Manuskript der Tempelrolle (11Q 20) und weitere verwandte Texte veröffentlicht, die 1978 noch unzugänglich waren. Während Maier 1978 noch auf eine Bibliographie verzichten konnte, nimmt der bibliographische Teil in der vorliegenden neuen Übersetzung fast dreißig Seiten ein (XVII-XLV). Auch die Einleitung ist von 24 auf 53 Seiten angewachsen. Während die Erläuterungen in der ersten Ausgabe insgesamt nach der Übersetzung angefügt wurden, hat Maier die Kommentierungen und Anmerkungen direkt in den Übersetzungsteil hineingenommen.

In der Einführung geht Maier auf die Geschichte der Entdeckung und Erforschung der Tempelrolle ein und gibt dann einen Überblick über den Inhalt und die Systematik (1-51). In diesem Teil ist eine ausführliche Gliederung der Schrift zu finden (10-20). In weiteren Kapiteln geht er auf die Quellen und die Redaktion der Tempelrolle (20-35), auf das Verhältnis der Tempelrolle zu anderen frühjüdischen Schriften (35-40), auf Sprache und Stil (41-43), dem Traditionszusammenhang (43-47) und der Datierung ein (47-51). Maier unterscheidet vier große Quellenkomplexe: den Rahmen (Kol. 2 und eventuell ein nicht überlieferter Schluß), einen „Tempelplan- und Opferkultkomplex" (Kol. 3-47), eine Gesetzessammlung zu Reinheit, Rechtswesen und Kult (48,?-54,7) und eine Sammlung mit Weisungen, wie sie sich auch in Dtn 13-23 findet. Maier setzt die Endredaktion relativ früh auf den Beginn des 2. Jh. v. Chr. und damit in vorqumranische Zeit an. Die Quellen und erst recht die einzelnen Rechtssatzungen für sich sind damit aber noch nicht kontextualisiert. Sie können aus wesentlich früheren Stadien israelitisch-jüdischer Rechtsentwicklung stammen. Konsequenterweise muß jede literarische Einheit zunächst einmal für sich betrachtet und auf ihr Verhältnis zu Parallelen – etwa biblischen Quellen – geprüft werden. Erst im Anschluß daran sollte der redaktionelle Prozeß beschrieben werden, der zu den größeren Einheiten geführt hat. Dies sind auch die methodischen Voraussetzungen der modernen Bibelauslegung. Maier sieht die Tem-

pelrolle und ihre Quellen aufgrund der integrierten Materialien und deren Profilierung als ein Produkt innerpriesterlicher Auseinandersetzungen, die die gesamte persisch-hellenistische Zeit latent waren und die in nationalen und internationalen politischen Wendezeiten akut wurden. Der Beginn des 2. Jh. v. Chr. war mit dem Wechsel Palästinas vom ptolemäischen zum seleukidischen Machtbereich eine solche Wendezeit. Die Tempelrolle besteht aus Gesetzestraditionen einer dieser priesterlichen Fraktionen, aus denen sich in späterer Zeit die Qumranbewegung entwickelt hat. Im Laufe der Entwicklungen hat sich diese Funktion verändert: aus angewandten Weisungen wurde ein Idealentwurf, dem eine „kritische Funktion gegenüber realen Gegebenheiten des historischen ersten und zweiten Tempels" innewohnte (63).

Den Hauptteil des Buches macht Übersetzung und Kommentierung der großen Handschrift 11Q 19 aus (52-293). Darauf folgt die Übersetzung der zweiten Handschrift der Tempelrolle 11Q 20 (294-314). Kursiv- und Fettdruck sowie Unterstreichungen zeigen die Übereinstimmungen der beiden Textzeugen der Tempelrolle an. Die Übersetzung und eine recht kurz gehaltene Kommentierung der sechs Fragmente des „Neuen Jerusalem" bilden das Ende des Hauptteils des Buches (316-339). Ein Stellenregister schließt das Werk ab (340-350). Die Übersetzung des Textes beruht auf der Gesamtübersetzung der *Texte vom Toten Meer*[5], allerdings konnte sich Maier für diese Ausgaben auf die neue Edition von Elisha Qimron stützen, die aber keine wesentlichen, bis dahin unbekannten inhaltlichen Modifikationen mit sich bringt.[6] Mit 11Q 18 integriert Maier für das „Neue Jerusalem" ein zusätzliches Fragment.

Bei der Lektüre des scharfsinnigen und materialreichen Kommentars fällt ein fast polemischer Unterton auf. Tatsächlich schlägt Maier einen Ansatz vor, den er in den vergangenen Jahren anhand verschiedener Qumrantexte entwickelt hat und der sich als roter Faden durch den gesamten Kommentar hindurchzieht. Gewöhnlich gehen die Kommentatoren davon aus, daß die Tempelrolle – wie angeblich alle frühjüdische, ‚nachbiblische' Literatur – eine Art von Auslegung der mosaischen Tora ist. Wenn die Tempelrolle als ‚Tora' auftritt, so soll das den Anspruch der ‚Sekte' auf die richtige Auslegung der Tora des Mose unterstreichen. Inhaltlich wird die Schrift aber als

5) Johann Maier, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*. 3 Bände, München 1995-1996.

6) Vgl. Elisha Qimron, *The Temple Scroll*. A Critical Edition with Extensive Reconstructions, Beer Sheva/Jerusalem 1996.

eine Auslegung des biblischen Pentateuch betrachtet und auch so interpretiert. Für Maier greift diese Methode zu kurz, denn sie übersieht, daß wir über das Ausmaß der Tradition in frühjüdischer Zeit nur sehr spärlich informiert sind. Gerade die Texte aus Qumran belegen jedoch, daß es in den letzten Jahrhunderten v. Chr. einen lebendigen Prozeß der Gesetzgebung gegeben haben mußte, in dem der Pentateuch, nur einen, wenn auch gewichtigen, Teil bildete. Für die anfallenden Fragen und Probleme mußte dieses Recht jedoch weiterentwickelt werden. Tora/Weisung wurde in priesterlichen Kreisen je nach Bedürfnis erteilt, da ja die biblischen Weisungen längst nicht alle Lebensbereiche des frühen Judentums zu regeln imstande waren. Die Tempelrolle ist nach Maier ein weiterer Teil dieses lebendigen rechtlichen Prozesses und es ist daher sachlich irreführend, solche Schriften auf eine bloße Auslegung biblischer Texte zu reduzieren, zumal es die ‚Bibel' als ausschließliches und einziges Dokument der Offenbarung vor den ersten nachchristlichen Jahrhunderten einfach nicht gab. So repräsentiert die Tempelrolle „eine unter bestimmten Gesichtspunkten erstellte Fassung von (und nicht der) ‚Tora' neben anderen, keine alternative, sondern eine komplementäre Fassung zu Texten ähnlichen Inhalts in und außerhalb des Pentateuchs, aber beachtenswert systematisch geordnet und ebenfalls eingebettet in den heilsgeschichtlichen Rahmen einer Offenbarung an Mose" (47). Dies hat auch für die Interpretation einzelner Stellen Konsequenzen. Übereinstimmungen mit biblischen Texten weisen nach Maier nicht unbedingt auf ein Abhängigkeitsverhältnis seitens der Tempelrolle hin, sondern können ebensogut oder sogar besser durch Traditionen erklärt werden, die sowohl den biblischen als auch außerbiblischen Texten vorlagen (54 f.58 f.87.89.91.101 f.103.104.109 u. ö.). Das gleiche gilt für die Differenzen zum Pentateuch. Für das umfangreiche Material zum Tempel und Kult existieren zwar biblische Parallelen, doch gerade die priesterschriftlichen Passagen in Ex 25 ff. und 35 ff. machen das Problem besonders deutlich: Sie handeln ausdrücklich nicht vom Tempel, sondern vom Zeltheiligtum in der Wüste, auch wenn der reale Tempel das Vorbild geboten haben mochte. Auch Ez 40-48 bietet die Vision eines idealen Tempels, allerdings in einem deutlich eschatologischen Zusammenhang. Offensichtlich ist, daß umfangreiches Wissen um den vorexilischen Tempel existiert haben mußte, daß es aber auch detaillierte Reflexionen zum Neubau des Tempels bzw. dessen kontinuierlichen Ausbau in persischer Zeit gegeben hatte, gar nicht zu reden vom Know-how, das in der zweiten Hälfte des 1. Jh. v. Chr. für die Realisierung des herodianischen Tempels vorauszusetzen ist. Die Verfasser der Tempel-

rolle bzw. ihrer Quellen mußten über einen weit umfangreicheren Traditionsstrom verfügt haben als nur den der biblischen Texte. Wer sich auf das Verhältnis der Tempelrolle zu den biblischen Texten oder sogar nur zu den pentateuchischen Quellen beschränkt, bekommt diese Situation nicht in den Blick. Diesem Ansatz entsprechend interpretiert Maier die Texte der Tempelrolle vorwiegend im Hinblick auf die kultische Funktionalität ihrer Vorschriften im Rahmen der regionalen Kultarchitektur, was wiederum dem Verständnis des sperrigen Textmaterials dient. Das Problem dieses Ansatzes ist allerdings, daß diese umfassenden Traditionen der Zeit des Zweiten Tempels nicht bekannt sind und Aussagen daher zwangsweise hypothetisch sind. Es besteht kein Zweifel, daß die biblischen Traditionen zwar nur einen Bruchteil der umfassenden erzählerischen und gesetzlichen Überlieferungen des antiken Judentums in persischer und hellenistischer Zeit ausmachen, doch ist nur schwerlich ein Nachweis für die einzelnen Traditionen zu liefern. Der Kommentar denkt diese Möglichkeiten an, die Entwicklung der Methoden und deren Anwendung auf die Texte wären in zahlreichen Einzeluntersuchungen noch zu leisten.
Abgesehen von kleinen technischen Layoutproblemen, die in einer Neuauflage behoben werden sollten, ist der Kommentar von Johann Maier in seiner provokanten Art für das Studium der Tempelrolle und ihrer Problematik unerläßlich.

Eine heilige Verpflichtung

Den christlichen Glauben in seinem Verhältnis zum Judentum neu reflektieren

Der Text ist eine Erklärung der Christlichen Akademikergruppe für christlich-jüdische Beziehungen in den USA (Christian Scholars Group on Christian-Jewish Relations), veröffentlicht am 1. September 2002. Übersetzt aus dem Englischen vom Christoph Münz und Fritz Voll. Originaltext unter: www.jcrelations.net/en.

Seit ihren Anfängen im Jahre 1969 hat sich die christliche Akademikergruppe bemüht, angemessenere christliche Theologien des Verhältnisses der Kirche zum Judentum und jüdischen Volk zu entwickeln. Seit über drei Jahrzehnten haben Mitglieder unserer Vereinigung, die aus protestantischen und römisch-katholischen Bibelwissenschaftlern, Historikern und Theolo-

gen beiderlei Geschlechts besteht, unter der Schirmherrschaft von verschiedenen Seiten viele Bücher über das christlich-jüdische Verhältnis veröffentlicht.

Unsere Arbeit hat einen historischen Kontext. Fast während des gesamten Zeitraums der vergangenen zweitausend Jahre haben Christen die Juden fälschlicherweise als ungläubig dargestellt, sie für den Tod Jesu kollektiv verantwortlich gemacht und sie deshalb als von Gott verdammt angesehen. In Übereinstimmung mit vielen offiziellen christlichen Erklärungen lehnen wir diese Anklagen als historisch unwahr und theologisch unbegründet ab. Sie unterstellen, daß Gott im ewigen Bund mit dem jüdischen Volk untreu sein könnte. Beschämt erkennen wir, welches Leid durch diese verzerrte Darstellung über das jüdische Volk gebracht wurde. Wir bereuen diese Lehre der Verachtung. Unsere Reue verlangt von uns, eine neue Lehre des Respekts zu erarbeiten. Diese Aufgabe ist zu allen Zeiten notwendig, aber die tödliche Krise im Nahen Osten und das erschreckende Wiederaufleben des Antisemitismus weltweit verleihen dieser Aufgabe eine besondere Dringlichkeit.

Wir glauben, daß eine Revision der christlichen Lehre über das Judentum und das jüdische Volk eine zentrale und unumgängliche Verpflichtung der Theologie in unserer Zeit darstellt. Es ist dringend notwendig, daß das Christentum das Judentum angemessen versteht und beschreibt, und zwar nicht nur, um dem jüdischen Volk gegenüber gerecht zu sein, sondern auch um der Integrität des christlichen Glaubens willen, den wir ohne Bezug auf das Judentum nicht verkünden können. Außerdem wird die Wiederbelebung unserer Würdigung des jüdischen religiösen Lebens unsern christlichen Glauben vertiefen, zumal zwischen Christentum und Judentum eine einzigartige Verbindung besteht. Wir gründen diese Überzeugungen auf andauernde wissenschaftliche Forschungen und die offiziellen Erklärungen vieler christlicher Denominationen im Lauf der vergangenen fünfzig Jahre.

Wir sind dankbar für die Bereitschaft vieler Juden, mit uns im Gespräch zu bleiben und gemeinsam mit uns zu lernen. Wir begrüßten die am 10. September 2000 veröffentlichte historische Stellungnahme *„Dabru Emet - Eine jüdische Erklärung zu Christen und Christentum"*[1], die von jüdischen Akademikern unter der Schirmherrschaft des Instituts für Christliche und Jüdische Studien in Baltimore herausgegeben wurde. Dieses Dokument, das von

1) Anm. d. Red.: Vgl. FrRu 8(2001)114-117, sowie den Kommentar von Prof. Hanspeter Heinz in FrRu 10(2003)2-15.

angesehenen Rabbinern und jüdischen Akademikern getragen wurde, rief Juden dazu auf, ihr Verständnis des Christentums erneut zu überprüfen. Ermutigt durch die Arbeit sowohl jüdischer als auch christlicher Kollegen, geben wir nachfolgend unseren christlichen Glaubensbrüdern und -schwestern zehn Thesen zu bedenken. Wir bitten alle Christen eindringlich, ihren Glauben im Licht dieser Erklärungen zu reflektieren. Für uns selbst ist dies eine heilige Verpflichtung.

1) Gottes Bund mit dem jüdischen Volk bleibt für immer bestehen.
Jahrhundertelang behaupteten Christen, ihr Bund mit Gott habe den jüdischen Bund ersetzt beziehungsweise abgelöst. Wir geben diese Behauptung auf. Wir sind überzeugt, Gott widerruft keine göttlichen Verheißungen. Wir bekräftigen, daß Gott sowohl mit Juden als auch mit Christen im Bund steht. Tragischerweise beeinflußt die tief verwurzelte Theologie der Enterbung Israels nach wie vor den christlichen Glauben, den Gottesdienst und die christliche Praxis, obwohl sie von vielen christlichen Denominationen verworfen wurde und von vielen Christen nicht mehr akzeptiert wird. Unsere Anerkennung der bleibenden Gültigkeit des Judentums hat für alle Bereiche des christlichen Lebens Konsequenzen.

2) Jesus von Nazaret lebte und starb als gläubiger Jude.
Christen beten den Gott Israels in und durch Jesus Christus an. Die Enterbungstheologie jedoch veranlaßte Christen jahrhundertelang, von Jesus als einem Gegner des Judentums zu sprechen. Dies ist historisch falsch. Jesu Leben und Lehre wurde von jüdischem Gebet, jüdischer Ethik und Praxis geprägt. Die Schriften seines Volkes inspirierten und nährten ihn. Christliche Predigt und Lehre muß heute beschreiben, wie sehr Jesu irdisches Leben Teil der jüdischen Sehnsucht war, den Bund mit Gott im Alltag zu leben.

3) Alte Rivalitäten dürfen die christlich-jüdischen Beziehungen heute nicht mehr bestimmen.
Obgleich wir heute Christentum und Judentum als unterschiedliche Religionen kennen, war das, was später zur Kirche wurde, für viele Jahrzehnte nach dem Wirken und der Auferstehung Jesu zunächst eine Bewegung innerhalb des Judentums. Die Zerstörung des Tempels in Jerusalem durch die römische Armee im Jahr 70 des ersten Jahrhunderts verursachte eine Krise im jüdischen Volk. Verschiedene Gruppen, einschließlich das Christentum

und das frühe rabbinische Judentum, konkurrierten innerhalb der jüdischen Gemeinschaft um den Führungsanspruch als wahre Erben des biblischen Israels. Die Evangelien spiegeln diese Rivalität wider, in deren Rahmen sich die Disputanten gegenseitig anklagten. Der christliche Vorwurf der Scheinheiligkeit und Gesetzlichkeit verzerrt das Judentum und stellt eine unwürdige Grundlage für das christliche Selbstverständnis dar.

4) Das Judentum ist ein lebendiger Glaube, der sich durch viele Jahrhunderte hindurch entwickelt und an Reichtum gewonnen hat.

Viele Christen setzen das Judentum fälschlicherweise mit dem biblischen Israel gleich. Judentum und Christentum haben jedoch in den Jahrhunderten nach der Zerstörung des Tempels neue Formen des Glaubens und der Praxis entwickelt. Die rabbinische Tradition verlieh bestehenden Praktiken wie dem Gemeindegebet, dem Studium der Tora und den Liebestaten einen neuen Wert und ein neues Verständnis. Auf diese Weise konnten Juden den Bund in einer Welt ohne den Tempel leben. Im Lauf der Zeit entwickelten sie eine umfassende Auslegungsliteratur, die jüdisches Leben, jüdischen Glauben und jüdisches Selbstverständnis nach wie vor bereichert. Christen können das Judentum insgesamt nicht losgelöst von seiner nachbiblischen Entwicklung begreifen, die auch den christlichen Glauben zu bereichern und zu vertiefen imstande ist.

5) Juden und Christen sind durch die Bibel zugleich getrennt und verbunden.

Im Laufe des gemeinsamen Studiums der Bibel entdecken manche Juden und Christen neue Lesarten, die einen tieferen Einblick in beide Traditionen ermöglichen. Obgleich beide Gemeinschaften aus den gleichen biblischen Texten des alten Israel schöpfen, haben sie verschiedene Auslegungstraditionen entwickelt. Christen sehen diese Texte durch die Brille des Neuen Testaments, während Juden diese Schriften anhand der Tradition rabbinischer Kommentare verstehen.

Wird der erste Teil der christlichen Bibel als das *Alte Testament* bezeichnet, kann das fälschlicherweise dazu führen, diese Texte als überholt zu betrachten. Alternativausdrücke – *Hebräische Bibel, Erstes Testament* oder *Gemeinsames Testament* – können trotz ihrer Problematik die erneute Wertschätzung der dauerhaften Kraft dieser Texte sowohl für Juden als auch für Christen besser ausdrücken.

6) Die Bestätigung des bleibenden Bundes Gottes mit dem jüdischen Volk hat Konsequenzen für das christliche Heilsverständnis.
Christen begegnen der erlösenden Kraft Gottes in der Person Jesu Christi und sie glauben, daß diese Kraft in ihm allen Menschen zugänglich ist. Darum haben Christen über Jahrhunderte hinweg gelehrt, allein Jesus Christus mache das Heil zugänglich. Dank ihrer jüngsten Einsicht, daß Gottes Bund mit Israel ewig bleibt, können Christen jetzt das Wirken der erlösenden Kraft Gottes in der jüdischen Tradition erkennen. Wenn Juden, die unseren Glauben an Christus nicht teilen, in einem Heilsbund mit Gott stehen, dann brauchen Christen neue Verstehensweisen für die universale Bedeutung Christi.

7) Christen sollen nicht versuchen, Juden zu bekehren.
Angesichts unserer Überzeugung, daß sich Juden in einem ewigen Bund mit Gott befinden, lehnen wir missionarische Bemühungen zur Bekehrung von Juden ab. Gleichzeitig begrüßen wir es, wenn Juden und Christen von ihren jeweiligen Heilserfahrungen mit Gott Zeugnis ablegen. Keine der beiden Gruppen kann zutreffenderweise von sich behaupten, über eine vollständige oder ausschließliche Erkenntnis Gottes zu verfügen.

8) Ein christlicher Gottesdienst, der Verachtung des Judentums lehrt, entehrt Gott.
Das Neue Testament enthält Passagen, die oft negative Haltungen zu Juden und Judentum bewirkt haben. Die Verwendung dieser Texte im Rahmen des Gottesdienstes erhöht die Wahrscheinlichkeit der Judenfeindschaft. Eine antijudaistische Theologie hat auch den christlichen Gottesdienst auf eine Weise geprägt, die das Judentum herabsetzt und eine Verachtung der Juden begünstigt. Eindringlich bitten wir die kirchlichen Führungspersönlichkeiten, Schriftlesungen, Gebete, die Struktur der Perikopen, Predigt und Kirchenlieder zu überprüfen, um verzerrte Vorstellungen vom Judentum zu beseitigen. Ein reformiertes liturgisches Leben der Christen wäre Ausdruck eines neuen Verhältnisses zu den Juden und würde Gott Ehre erweisen.

9) Wir bestätigen die Bedeutung des Landes Israel für das Leben des jüdischen Volkes.
Das Land Israel war für das jüdische Volk schon immer von zentraler Bedeutung. Die christliche Theologie behauptete jedoch, Juden hätten durch die Ablehnung des Messias Gottes sich selbst zur Heimatlosigkeit verur-

teilt. Eine solche Enterbungslehre schloß jedes christliche Verständnis für die jüdische Bindung an das Land Israel aus. Christliche Theologen können diesen entscheidenden Sachverhalt insbesondere angesichts des komplexen und anhaltenden Konflikts um das Land nicht mehr umgehen. Indem wir anerkennen, daß sowohl Israelis als auch Palästinenser das Recht haben, in Frieden und Sicherheit im eigenen Land zu wohnen, rufen wir zu ernsthaften Bemühungen auf, die zu einem gerechten Frieden unter allen Völkern der Region beitragen.

10) Christen sollen mit den Juden für die Heilung der Welt arbeiten.
Seit fast einem Jahrhundert haben Juden und Christen in den Vereinigten Staaten gemeinsam an wichtigen gesellschaftlichen Fragen gearbeitet, wie etwa den Rechten von Arbeitnehmern und den Bürgerrechten.[2] Weil Gewalt und Terrorismus in unserer Zeit zunehmen, müssen wir unsere gemeinschaftlichen Bemühungen um Gerechtigkeit und Frieden verstärken, wozu uns sowohl die Propheten Israels als auch Jesus auffordern. Diese gemeinsamen Bemühungen von Juden und Christen vermitteln der Welt eine Vision menschlicher Solidarität und liefern Modelle der Zusammenarbeit mit Menschen anderer Glaubenstraditionen.

2) Vgl. FrRu 10(2003)96 f.; sowie Clemens Thoma, Erneuerung der Welt und jüdische Mystik, FrRu 10(2003)82-99 (Anm. d. Red.).

Das besondere Buch

Albert H. Friedlander/Bertold Klappert/Werner Licharz, **Aus Drei Jahrtausenden. Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte.** Leo Baeck Werke, Band 4. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000. 488 Seiten.

Kaum etwas zeigt augenfälliger die Rückbesinnung auf einen der – manche sagen: *den* – bedeutendsten Rabbiner und Repräsentanten des deutschen Judentums in der ersten Hälfte des 20. Jhs. als die große 2001 im Jüdischen Museum Frankfurt am Main gezeigte Leo-Baeck-Ausstellung. Nicht unwe-

sentliche Gründe für das erneuerte Interesse an der Person, dem Rabbiner und Religionswissenschaftler Leo Baeck (1873-1956) liegen zweifellos einerseits in den seit Jahren zu beobachtenden Bestrebungen, das liberale Judentum, dessen herausragender Vertreter Baeck vor der Schoa war, in Deutschland neu zu beleben und zu stärken, und andererseits in der verstärkten Aufarbeitung des Verhältnisses von jüdischem und protestantisch-theologischem Liberalismus oder – allgemeiner gesprochen – der Aufnahme (oder Wiederaufnahme) eines jüdisch-christlichen Gesprächs. Letzterer ist wohl auch die seit 1996 erscheinende, von einem interreligiösen Herausgeberteam vorgelegte Neuedition der Werke Baecks zu verdanken.
Der hier vorzustellende vierte Band umfaßt zwei von Baeck selbst noch 1938 veröffentlichte „Werke", die jedoch sogleich nach Erscheinen von den Nationalsozialisten beschlagnahmt und vernichtet wurden. Auf diesen zeitpolitischen wie auch den religionswissenschaftlichen Kontext verweisen die Herausgeber in ihrer Einleitung.
Bei dem ersten Werk, *Aus Drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens,* das bereits 1958 mit einer dieser Neuausgabe im Anhang beigefügten Einführung von Hans Liebeschütz nachgedruckt wurde, handelt es sich, wie der Titel schon sagt, um eine Sammlung von Aufsätzen, die Baeck über die Jahrzehnte, etwa seit 1900 publiziert hatte. Trotz ihrer scheinbaren Diversität wollen und sollen sie nach dem Willen des Autors nicht weniger als „in ihrer Gesamtheit von einer inneren Einheit zeugen [...], welche Zeiten verbindet" (27). In der Tat haben die – sieben Kapiteln zugeordneten und drei Jahrtausende umspannenden – zweiundzwanzig Aufsätze ihre innere Einheit und Mitte im jüdischen Glauben.
In den vier Aufsätzen des ersten Kapitels erörtert Baeck *Grundsätzliches: Hat das überlieferte Judentum Dogmen?; Theologie und Geschichte; Romantische Religion; Judentum in der Kirche.*
Das Kapitel *Der Midrasch* zeigt jüdische (rabbinische) Bibelauslegung als „Predigt" auf, wobei Predigen nichts anderes heißt als „lernen und lehren" (164), ein Uranliegen des Judentums und auch Baecks: *Griechische und jüdische Predigt; Zwei Beispiele midraschischer Predigt; Der alte Widerspruch gegen die Haggada.* In *Die Wende der Zeiten* befaßt sich Baeck mit dem oft mißdeuteten Terminus *Der „Menschensohn"* sowie Matthäus 16,18 f.: *Simon Kefa* (Petrus). Unter der Überschrift *Religionsgeschichtliches* finden sich vier kleine Aufsätze: *Drei alte Lieder* (anknüpfend an Hohelied 5,2); *Gerechte und Engel; Secharja ben Berechja*; Das *dritte Geschlecht* (nämlich

Israel, wie es im Midrasch Tanchuma mit Stützung auf Secharja 13,8 f. ausgeführt ist). In *Die Glaubenssprache* geht Baeck wichtigen Begriffen in der Sprache des Glaubens nach: *Glauben; Das Reich Gottes; „Der im Dornbusch Wohnende"*.

Das Kapitel *Mystik und Religionsphilosophie* beginnt mit der Frage nach dem *Ursprung der jüdischen Mystik*, wendet sich dann zentralen Werken jüdischer Mystik zu: *Ssefer Jezira* (‚Buch von der Schöpfung'); *Ssefer ha-Bahir* (‚Buch des Glanzes'). Die das Kapitel abschließende umfangreiche Abhandlung über Lewi ben Awraham ben Chajjim (ca. 1245-1315) ist mit *Mittelalterliche Popularphilosophie* überschrieben. Damit umschreibt Baeck die Tatsache, daß Lewi, dessen Lehren zeitweilig im Zentrum der unter provençalischen und katalanischen Juden tobenden antiphilosophischen Kontroverse standen, „kein Philosoph, sondern ein Darsteller der maimunischen Philosophie" war, der eher als „Vertreter des philosophischen Midrasch (zu) bezeichnen" (340 f.) sei.

Wie sehr Baeck auch „Seelsorger" war, zeigt das abschließende Kapitel *Die Erziehung im Judentum*. In den beiden Aufsätzen *Die Entwicklung zur sittlichen Persönlichkeit* und *Die religiöse Erziehung* bündelt Baeck gewissermaßen das, was ihm die Essenz des Judentums bedeutete. In etlichen der Aufsätze ging Baeck von – vor allem seitens des Christentums bzw. christlicher Theologen – an das Judentum herangetragenen Fragestellungen aus, klärte Mißverständnisse und Mißdeutungen auf, wobei er nicht müde wurde, immer wieder auf die jüdischen Wurzeln im Christentum zu verweisen. In dem zweiten Werk des vorliegenden Bandes, *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte,* geht Baeck noch einen Schritt weiter, wenn er geradewegs postuliert, daß „das Evangelium als ein Stück jüdischer Geschichte, und kein geringes, als ein Zeugnis jüdischen Glaubens hervortritt" (403). Hier wird vielleicht auf besondere Weise deutlich, was für viele seiner Arbeiten gilt und was Hans Liebeschütz in seiner genannten Einführung schrieb. Ob er Plato zitierte oder Ranke, ob Dilthey, von Harnack oder Karl Barth: Baecks „eigentliches Thema blieb die Selbstbehauptung des Eigenen in der Auseinandersetzung mit dem Neuen und Fremden". Dem immer wieder neu nachzuspüren bietet der vorliegende Band hervorragende Gelegenheit.

Margarete Schlüter, Frankfurt/M.

Bücherschau

Evelyn Adunka/Albert Brandstätter (Hg.), **Das Jüdische Lehrhaus als Modell lebensbegleitenden Lernens**. Passagen Verlag, Wien 1999. 190 Seiten.

Die Zeit, als Franz Rosenzweig in Frankfurt am Main das „Freie Jüdische Lehrhaus" gründete (1920), war auch außerhalb des Judentums geprägt von einem besonderen Interesse an Erwachsenenbildung. Im Kontext der bürgerlichen und bewußt nichtbürgerlichen Mündigkeitsbewegungen jener Jahre war „Lernen" in vielfältigen Dynamiken en vogue. Das Lerninteresse dürfte dabei von Wissenserwerb im Sinne von Qualifikation bis hin zu persönlicher Neugier an Wurzelwissen eine große Bandbreite gezeigt haben. In dieser Vielfalt verortete sich Rosenzweig sehr klar: *„Es entsteht, nein es ist entstanden, ein neues Lernen. Ein Lernen in umgekehrter Richtung. Ein Lernen nicht mehr aus der Tora ins Leben hinein, sondern umgekehrt aus dem Leben, aus einer Welt, die vom Gesetz nichts mehr weiß, oder sich nichts wissen macht, zurück in die Tora. Das ist die Signatur der Zeit."* Induktives, gemeinsames Lernen aller Beteiligten war also das Bestreben, bei dem das gewohnte Gefälle zwischen Lehrer und Schüler sich in eine Art geistige Weggemeinschaft auflöst. Dem entsprach auch das didaktische Konzept, von dem der Arzt Richard Koch, einer der Leiter der frühen Jahre, ausführte: *„Es ist keine Schule, kein Institut, kein Seminar, keine Anstalt. Es hat nur einen im Kern, aber nicht in Abgrenzung und Anordnung festen Lehrstoff."*

Das Lehrhaus wird so zum Ort, an dem Menschen aus den unterschiedlichsten Lebensbereichen sich dem Lernen des *Jüdischen* in Diskurs, Lehrgespräch und Debatte als *Befragte* und nicht allein als *Fragende* aussetzen konnten, entsprechend Rosenzweigs Worten: *„Nichts preisgeben, nichts verleugnen, aber alles zum Jüdischen zurückführen. Von der Peripherie ins Zentrum zurück, vom Außen ins Innen."* Daß dem Unternehmen ein nahezu traumhafter Erfolg beschieden war, zeigen die Zahlen. So gab es im Studienjahr 1922/23 unglaubliche 1100 eingeschriebene Hörende. Das entsprach rund vier Prozent der jüdischen Bevölkerung Frankfurts! Aber auch die Liste der Vortragenden ist von einer besonderen Eindrücklichkeit, fehlt doch kaum ein Name der damaligen deutsch-jüdischen Gelehrsamkeit. So

ist das Urteil von Rabbiner Robert Raphael Geis gewiß nicht übertrieben: *„Selten sind wohl in wenigen Jahren Menschen so entscheidend geformt worden wie im Lehrhaus, wo die Dozenten zugleich Schüler sind, die Schüler oft Dozenten.“* Das Frankfurter Modell strahlte aus und führte zu entsprechenden Gründungen in andern deutschen Städten, die aber meist nur sehr kurze Zeit Bestand hatten. Das Frankfurter Lehrhaus bestand zwar auch nur bis 1927, doch es wirkt weit über sich und seine Zeit hinaus.
Evelyn Adunka und Albert Brandstätter ist zu danken, daß sie die Vorträge der gleichnamigen Tagung in der Evangelischen Akademie in Wien (Oktober 1996) im vorliegenden Band publiziert haben. Es ist geglückt, Wesentliches der Lehrhaus-Konzeption festzuhalten und gerade in seinem Weiterwirken in die Gegenwart hinein sichtbar zu machen. Besonders beeindruckend ist, daß der inhaltsschwere Brief von Franz Rosenzweig an *Rudolf Hallo* (mit einem spannenden Kommentar von dessen Sohn) vollständig abgedruckt wurde, ist er doch ein grundlegendes Dokument zur Konzeption und Realität des Lehrhauses. Von der verbindlichen Offenheit solchen dialogischen Lernens und ihren Problemen heute zeugt der Text des Wiener Oberrabbiners *Paul Chaim Eisenberg*. *Ernst Simon* zog die Linie zunächst in Deutschland und dann in Israel weiter, wie *Michael Volkmann* sorgfältig nachzeichnet. *Kalman Yaron* stellt Martin Bubers Aufbau der Lehrhausbewegung in Israel dar, und *Willem Zuidema* berichtet über die langjährige und lebhafte Lehrhausarbeit in den Niederlanden. Vermächtnischarakter hat das Votum von *Hermann Levin Goldschmidt*, der 1951 bis 1961 unter nicht gerade einfachen Umständen das von ihm selbst aufgebaute Jüdische Lehrhaus Zürich führte. Schade ist, daß nicht auch vom neuen Zürcher Lehrhaus berichtet wird, welches als christlich-jüdische Einrichtung hier eine neue Spur zieht, und ein Stück weit jene Lücke füllt, die *Willi Goetschel* zwischen dem gegenwärtigen Zionismus und den tendentiell fundamentalistischen Lagern der Orthodoxie aufklaffen sieht: die Lücke, die vom bewußt säkularisierten und dennoch seiner Tradition bewußten Judentum zu füllen ist, wie in Zürich heute die Lehrenden und die Lernenden dokumentieren. Die Bedeutung des „Lehrhauses“ als Erwachsenenbildungsmodell zeichnet *Albert Brandstätter* in knappen Zügen überzeugend und in programmatischer Dichte, die dem im Titel benannten Anliegen in guter Weise gerecht wird. Es ist dem schmalen Buch zu wünschen, daß es von vielen Menschen, die im Bereich der religiösen Erwachsenenbildung wirken, zur Kenntnis genommen wird.

Georges A. Braunschweig, Winterthur

Jael Geis, **Übrig sein – Leben „danach"**. Juden deutscher Herkunft in der britischen und amerikanischen Zone Deutschlands 1945-1949. Philo Verlagsgesellschaft, Berlin 1999. 485 Seiten.

Diese Dissertation, welche die ersten Jahre jüdischer Existenz nach 1945 in Deutschland behandelt, zeigt die totale Unsicherheit jener Menschen, welche in den Konzentrationslagern, im Untergrund oder auch in Mischehen überlebten. Viele meinten, nicht in Deutschland bleiben zu können. Zu stark war die Erinnerung, zu spürbar die Gegenwart von Naziverbrechern, die allzu oft einer Bestrafung entgingen. Das Problem bestand vor allem darin, daß die beiden Kollektive, das jüdische und das deutsche, mit unterschiedlichen Erinnerungen lebten und dies noch in gegensätzlicher Weise. In jener Zeit gehörte die Aufgabe der „Wiedergutmachung" zu den meist erörterten Angelegenheiten, wobei dieses Wort völlig inadäquat ist. Im übrigen hat Deutschland diese Angelegenheit recht zögerlich behandelt. Die Verfasserin stellt die verschiedenen Positionen dar, die für Gesetzesentwürfe vorgelegt wurden. Zeichen eines moralischen Erwachens in Deutschland fanden in jenen Jahren nicht statt. Man fixierte die Untaten vor allem auf Hitler und Himmler, verdrängte jedoch, daß ohne Mitwirkung großer Teile von Deutschen bei der Beraubung und Ermordung die Schoa nicht möglich gewesen wäre. Die Verfasserin hat weit verstreutes und größtenteils unbekanntes Quellenmaterial erschlossen. Sie schließt mit einer Geschichte: Der Zweite Weltkrieg ist beendet. In einem Wiener Kaffeehaus verlangt ein Jude den *Völkischen Beobachter.* Der Kellner sagt ihm, daß es den *Völkischen Beobachter* nicht mehr gibt Das wiederholt sich täglich. Schließlich fragt der Kellner: „Warum fragen Sie täglich neu nach dem *Völkischen Beobachter,* wenn ich Ihnen doch täglich sage, daß es ihn nicht mehr gibt?" „Eben", sagte der Jude, „um zu hören, daß es ihn nicht mehr gibt."

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Daniel Jonah Goldhagen, **Die katholische Kirche und der Holocaust**. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne. Siedler Verlag, Berlin 2002. 475 Seiten.

Franz Rosenzweig pflegte zu sagen, daß es auch „ungedurfte" Bücher gibt. Dieses Buch von Goldhagen gehört dazu. Dabei geht es keineswegs darum zu meinen, die Kirchen – also auch die katholische – hätten die Juden

während der Schoa und vorher nicht im Stich gelassen. Ferner ist sicher richtig, daß der christliche Antijudaismus das Fundament für den rassischen Antisemitismus legte, indem er nicht nur das Judentum, sondern auch die Juden selbst stigmatisierte. Deshalb fand in den Völkern eine so schwache Abwehr gegen die Verachtung der Juden statt, die schließlich zum Völkermord führte. Das Buch von Goldhagen hinterläßt nicht den Eindruck einer wissenschaftlichen Darstellung, sondern ist eine Ansammlung von Halbwahrheiten, die der Grundthese schaden, nämlich, daß der Antijudaismus der Judenfeindschaft den Weg bereitet hat, der zur versuchten Vernichtung aller Juden führte.

Die Beschäftigung mit Pius XII. gehört zu einem der Lieblingsthemen der Zeitgeschichtler. Neues über sein Scheitern während des Zweiten Weltkrieges vermag Goldhagen nicht mitzuteilen. Auch die Frage, ob Pius XII. sich nicht öffentlich gegen die Massenvernichtung der Juden wandte, weil er die Bolschewisten für gefährlicher hielt und NS-Deutschland nicht unnötig diskreditieren wollte, vermag er nicht zu beantworten. Der deutsche Botschafter beim Vatikan, Ernst von Weizsäcker, war dieser Auffassung und hat sich 1943 und 1944 entsprechend darüber geäußert (vgl. die Weizsäcker-Papiere1933-1950, Seiten 358, 361 f., 365 f., 369, 371). Ob Weizsäckers entsprechende Aussagen nur Wunschträume waren oder ob sie die wirkliche Meinung Pius XII. widerspiegelten, ist umstritten

Weitschweifig läßt sich Goldhagen über die Theologie der Kirche aus, wie sie *vor* dem II. Vatikanischen Konzil tatsächlich existierte. Daß inzwischen eine tiefgehende Wandlung erfolgt ist, nimmt er nicht zur Kenntnis. Die Frage, warum Pius XII. nicht deutlich gegen die Schoa protestiert hat, von der er recht genaue Kenntnisse hatte, ist seit langem in der Diskussion. Ob seine Proteste genützt oder geschadet hätten, ist heute kaum zu beantworten. Freilich gab es im Oktober 1943 eine Situation, wo Pius XII. tatsächlich versagt hat: die Deportation der Juden aus Rom. Unter seinem Fenster wurden sie abgeschleppt, um nach Auschwitz deportiert zu werden. Pius XII. war auch der Bischof von Rom. Eine tatkräftige Intervention von ihm angesichts der Vorgänge in Rom hätte gewiß auch Bischöfe in anderen Ländern zu größerer Aktivität gebracht. Die Macht Pius XII. reichte damals kaum über Rom hinaus. In dieser Stadt jedoch hätte er ein Beispiel setzen müssen. Daß er dies nicht tat und mehr als 1000 Juden und Jüdinnen dem Tode preisgab, ist Schuld und für uns heute nicht zu erklären. Im übrigen hat der Vatikan nach 1945 dafür gesorgt, daß zahlreiche NS-Verbrecher nach Lateinamerika entkommen konnten, indem ihnen entsprechende Papiere ausge-

stellt wurden. Die Aktion von Bischof Alois Hudal konnte sicher nicht ohne Wissen der Kurie erfolgen. Es ist hier sinnlos, die Namen der Mörder zu nennen, denen Hudal die Flucht ermöglichte. Eichmann gehörte auch dazu. Vor dieser Aktion steht man genauso fassungslos, wie vor der Passivität Pius XII. angesichts der römischen Juden.

Wissenschaftlich ist das Buch von Goldhagen unergiebig. Es findet sich nichts Neues und ist im Stil ausgesprochen geschwätzig. Daß er die neuere Entwicklung innerhalb der katholischen Kirche überhaupt nicht kennt, beweist er mit seinem überholten 4-Punkte-Katalog für eine moralische Wiedergutmachung:

1. Ein öffentliches Schuldbekenntnis hat Papst Johannes Paul II. in Rom und in Jerusalem abgelegt. Vorher und nachher haben Bischofskonferenzen Ähnliches getan.
2. Man darf nicht bestreiten, daß zahlreiche Christen heute Reue empfinden über ihr Scheitern angesichts der Schoa.
3. Das Unrecht an den Juden kann man nicht ungeschehen machen, aber die Kirchen – auch die katholische – versuchen, durch eine weitgehend neue Theologie den Nährboden für eine Judenfeindschaft zu beseitigen. Zahlreiche Dokumente und Aktionen zeugen dafür.
4. Was Goldhagen mit einer institutionellen Selbstreform der Kirche meint, bleibt unklar und hat mit den Juden sehr wenig zu tun. Viel wichtiger ist, daß die Lehren der Kirchen, was Juden und Judentum betrifft, grundlegend geändert werden. Das erfordert auch eine neue Hermeneutik des Neuen Testaments, und diese ist voll im Gange. Daß sie noch nicht überall bis an die Basis gelangte, ist nach einer Fehlentwicklung von fast 2000 Jahren nicht verwunderlich. Von dieser tiefgreifenden neuen Entwicklung weiß Goldhagen sehr wenig. Er kennt fast nur die amerikanische Literatur. Die wissenschaftlichen Arbeiten und die innerkatholischen Auseinandersetzungen in Europa sind ihm weitgehend unbekannt.

Es ist schade, daß ein wichtiges Thema in einem derartigen Ton behandelt wird. Das penetrante Moralisieren zeugt nicht von seriöser wissenschaftlicher Arbeit. Mit seinem Buch hat Goldhagen daher eine schwierige historische Aufgabe, um die sich viele kompetente Forscher bemühen, nur sensationell aufbereitet. Das Buch paßt daher typisch in die deutsche Illustriertenliteratur, stellt aber keinerlei Hilfe für die Wissenschaft dar.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Arno Gruen, **Der Kampf um die Demokratie**. Der Radikalismus, die Gewalt und der Terror. Verlag Klett-Cotta, Stuttgart 2002. 190 Seiten.

„Es brennt, Brüder (und Schwestern), es brennt! / Unsere Stadt brennt [...] und ihr, Brüder und Schwestern, / steht einfach da, mit verschränkten Armen.“ Diese Zeilen aus dem Lied *„S'brent“* des 1942 im Krakauer Getto ermordeten Dichters Mordechai Gebirtig, die der Psychoanalytiker Arno Gruen seinem neuen Buch als Motto voranstellt, zeigen, worum es ihm geht. Gruens Sorge gilt in hohem Maße den passiv Zusehenden, der „schweigenden Mehrheit“. Laut einer Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung aus dem Jahr 2000 glauben rund zwei Drittel aller Deutschen, Deutschland brauche eine starke Hand. Man identifiziert sich mit Autorität, wertet Leid als Schwäche, distanziert sich von Mitgefühl, betrachtet die Not des anderen als selbstverschuldet, verachtet den Schwachen – eine Haltung und Gefühlslage, die von Rechten als Unterstützung empfunden und von Teilen der Politik geteilt werde (37 f.).

Arno Gruen (geb. 1923 in Berlin, 1936 in die USA emigriert, seit 1979 in der Schweiz) versucht, typisierend, die Biographien links- und rechtsradikaler Gewalttäter aus frühen Erfahrungen dieser Menschen herzuleiten: Bei den Rechtsradikalen sind es Erfahrungen des Opferseins, der Mißachtung, des Schmerzes in Kindheit und Jugend. Solche Erfahrungen, so Gruen, dürften nicht vor sich selbst zugegeben werden, das eigene Selbst wird abgelehnt und im anderen, fremden bekämpft (39). In ihm wird gehaßt, was man hätte werden können, aber nicht werden durfte: ein mitfühlender, auf sein Selbst vertrauender Mensch, jemand mit eigener Identität (67), dem Verbundenheit mit anderen selbstverständlich ist.

Was Gruens Buch so wichtig macht, ist sein Blick über die Gewaltszene hinaus. Frühe Mißachtung und Verletzung, mithin die „Grundlagen der Entfremdung vom Eigenen, vom Menschlichen“ (16), gehört zur anerkannten Sozialisation. Diese soll dafür sorgen, „daß die Motivation zum Gehorsam gegenüber den Mächtigen tief in der menschlichen Seele verankert wird“ (18). So sind, bezogen auf die Persönlichkeitsstruktur, die Grenzen zwischen Gewalttätern und der großen Zahl der „Normalen“, der Konformisten, oft fließend. Gesetze und Bekenntnisse genügen nicht, um Demokratie zu sichern. Erforderlich ist vor allem eine grundlegende, von Kindheit an erfahrene und später gelebte, prägende Humanität.

Thomas Reichert, Stuttgart

Barbara Hahn, **Die Jüdin Pallas Athene.** Auch eine Theorie der Moderne. Berlin Verlag, Berlin 2002. 367 Seiten.

In seinen späten Jahren stellt Martin Heidegger ein Foto auf seinen Schreibtisch, das ein Relief der Göttin Athene zeigt. Im Sommer 1970 erwähnt er die „sinnende" Athene in einem Briefwechsel mit Hannah Arendt. In Verbindung mit der jüdischen Freundin und Philosophin bringt er die Göttin der Klugheit freilich nicht. Schließlich wird die „liebe Hannah" schon seit Jahrzehnten von Heidegger mit Aphrodite assoziiert. Am 14. September 1950 hatte er sich für einige Urlaubsfotos von Arendt mit den folgenden Worten bedankt: „Wie du mit wehendem Mantel stehst im Meerwind, das spricht mir eine reiche Sprache von der Geburt der Aphrodite. Ich kann plötzlich vor dem Bild bisher Verborgenes denken" (271).
Die in Princeton lehrende Kulturwissenschaftlerin Barbara Hahn hat in ihrer Studie *Die Jüdin Pallas Athene* viele solcher Stimmen, Dialoge und Episoden gesammelt, immer mit dem Grundthema vor Augen, eine alternative Theorie der europäischen Moderne zu verfassen. Diese Betrachtung legt ihren Fokus auf die jüdischen Frauen, die von der Aufklärung bis zu Schoa und Exil, durch ihre literarischen und philosophischen Arbeiten einen wesentlichen Beitrag zur deutschsprachigen Kulturgeschichte geleistet haben, ohne dafür angemessen Gehör und Beachtung zu finden. Hahn nimmt deshalb eine Metapher aus Paul Celans Gedicht *„Wenn ich nicht weiß, nicht weiß"* auf, in dem er von der „Jüdin Pallas Athene" spricht. – Die nicht von einer Mutter, sondern aus Zeus' Kopf geborene Göttin verbindet gegensätzliche Traditionen wie Klugheit und Krieg, Denken und Anfechtung, geistige Fruchtbarkeit und eigene Kinderlosigkeit. Das Judentum wird über die Mutter weitergegeben. Nach Auschwitz aber ist diese kulturelle Tradition abgebrochen. Auch deshalb erhebt Barbara Hahn Pallas Athene zum Programm ihrer alternativen Geschichte Europas.
Zwei Grundprobleme jüdischer Frauen in der europäischen Moderne zeigen sich exemplarisch in Martin Heideggers Verhältnis zu Hannah Arendt: Sie sind für ihre von Männern dominierte Umwelt Aphrodite und nicht Athene, Geliebte und nicht Partnerin, Inspiration und nicht Denkgefährtin. Und sie sind im Zweifelsfall Jüdinnen, nicht Frauen. So schreibt Heidegger in seinem letzten Brief vor Hannah Arendts Flucht aus Deutschland, er sei „heute in Universitätsfragen genauso Antisemit wie vor zehn Jahren". Dies könne aber nicht sein Verhältnis zu ihr, Hannah, berühren, schließlich habe dies nichts mit seinen „persönlichen Beziehungen zu Juden" zu tun (279).

Bereits die erste von Hahn eingeführte Frauengestalt steht in dieser Spannung: *Anna Constanze Gräfin Cosel* führt als verstoßene Mätresse August des Starken eine Existenz als weltabgewandte Intellektuelle, legt eine Bibliothek von über dreitausend Bänden an, lernt Hebräisch und Jiddisch und lebt als Christin streng nach den Regeln des mosaischen Gesetzes. Hahn zeigt vier solcher Spannungsverhältnisse: Mann/Frau, Jüdin/Christin, später im 19. Jahrhundert dann Jüdin/Deutsche sowie, mit Blick auf Rosa Luxemburg und Hannah Arendt, die Spannung von Philosophie/Politik.
Als Frauen der Aufklärung stellt Hahn die Briefe von *Frommet Guggenheim* und *Sara Meyer* vor. Sara Meyer, herangewachsen unter dem Mentorat von Mendelssohn und Lessing, konvertiert zum Christentum, wird wieder Jüdin, heiratet christlich und bewegt sich so ständig im Spannungsfeld der beiden Religionen. Später schreibt sie als *Sophie von Grotthuß* zwei unbeantwortete Briefe an Goethe, in denen sie ihren schwierigen Lebensweg anschaulich schildert. Aus der Epoche der Romantik zeigt Hahn die Lebensentwürfe von *Rahel Varnhagen* und *Henriette Herz*, nicht ohne den Mythos des Salons zu dekonstruieren: Der Salon im Berlin des 19. Jh. war weder ein Ort des produktiven Zusammenlebens von Deutschen und Juden noch ein „Treffpunkt aller sozialen Klassen und Schichten" (93). Über *Rosa Luxemburg* und *Hannah Arendt* nähert sich Hahn dann dem 20. Jh., zeigt die durch Exil und Schoa geprägten Lebenswege von *Selma Stern*, *Gertrud Kantorowicz* und *Margarete Susman* und entfaltet schließlich die produktiven Beziehungen verschiedener jüdischer Denkerinnen zu deutschen Intellektuellen: Hannah Arendt und Karl Jaspers, Margarete Susman und Paul Celan, und das Beziehungsgeflecht zwischen Martin Heidegger und „seinen" Frauen: Elisabeth Blochmann, Mascha Kaléko und Hannah Arendt. Außerdem untersucht Hahn die wissenschaftlichen Reflexionen jüdischer Frauen über ihre gesellschaftliche und kulturelle Rolle durch Einblicke in Selma Sterns *Wandel des jüdischen Frauentypus*, Margarete Susmans *Frauen der Romantik* und Berta Badt-Straussens *Jüdinnen*.
Barbara Hahn, die in ihrer Studie *Frauen in den Kulturwissenschaften* (München, Beck-Verlag 1994) bereits mit einer Reihe detaillierter Portraits bedeutender weiblicher Intellektueller eine Form der alternativen Kulturgeschichte projektiert hat, legt mit diesem Buch eine spannende Theorie der Moderne vor, deren vielfältige Stimmen zwar fordern, aber auch mit einer erfrischend neuen und ungewohnten Perspektive auf die europäische Kulturgeschichte der letzten drei Jahrhunderte belohnen.

Clauß Peter Sajak, Mainz

Ágnes Heller, **Die Auferstehung des jüdischen Jesus**. Aus dem Ungarischen von Christina Kunze. Philo Verlag, Berlin 2002. 119 Seiten.

Das heilsgeschichtliche Datum, daß Christus von den Toten auferstand, ist im kollektiven Gedächtnis der Kirche immer präsent gewesen. Das historische Datum hingegen, daß Jesus kein Christ, sondern Jude war, ist erst seit einigen Jahren ins Bewußtsein getreten. Die ungarisch-amerikanische Philosophin Ágnes Heller nennt diesen Vorgang „die Auferstehung des jüdischen Jesus". Wie aber konnte das Judesein Jesu so lange vergessen werden? Die Juden haben Jesus verdrängt, weil ihre Feinde ihn als Gott verehrten und sie selbst in seinem Namen verfolgt wurden. Die Christen aber haben den historischen Jesus schon früh in einen christologischen Deutungsrahmen eingepaßt.

Heller zeigt, daß im Interpretationskonflikt um die Gestalt Jesu von Anfang an exklusive religiöse Wahrheitsansprüche im Spiel waren. Wie Israel sich durch das Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes vom Polytheismus seiner Umwelt abgesetzt habe, so sei die Identität der Kirche gegen die Synagoge erbaut worden. Deren Weigerung, Jesus als Messias anzuerkennen, habe geschichtlich prekäre Folgen gezeitigt, denn das Christentum habe – anders als das Judentum – ab dem 4. Jh. politische Mittel zur Durchsetzung seiner Wahrheit gehabt. Angesichts dieser Entfremdungsgeschichte ist es erstaunlich, daß im 20. Jh. jüdische und christliche Forscher durch eine kritische Neuinterpretation der biblischen Texte das Judesein Jesu freigelegt haben.

In dieser Auferstehung des jüdischen Jesus sieht Heller den Schlüssel für eine Ökumene der Zukunft. Statt wechselseitiger Verketzerung gelte es, eine Hermeneutik der Anerkennung zu entwickeln, die das interreligiös Verbindende betone. So könnten Juden Jesus als Bruder und großen Propheten entdecken, Christen aber als torafrommen Lehrer würdigen. Anders als die pluralistische Theologie, die eine Relativierung der religiösen Wahrheitsansprüche für geboten hält, sucht Heller in ihrer ökumenischen Vision die Treue zum eigenen Bekenntnis mit einer „Detotalisierung" der Wahrheit zu verbinden. Sie versteht darunter Abbau an Intoleranz und Zwang. Dies verdient Zustimmung, da religiöse Wahrheit nur in Freiheit angeeignet werden kann. Ein Plädoyer für religiösen Relativismus liefe demgegenüber auf Fundamentalismusverstärkung hinaus.

Jan-Heiner Tück, Freiburg

(Erstabdruck in: NZZ, 12./13. Okt. 2001)

Emil Kamp, **Man nannte mich auch Emilio**. Altius Verlag, Erkelenz 1998. 72 Seiten.

Das schmale Bändchen, dezent und schlicht gestaltet, bringt eine Sammlung von Gedichten. Es ist keine elitäre moderne Lyrik, auch nicht schöngeistige Wortschöpfung, sondern durchwegs Reimverse in traditionell gleichförmiger Rhythmik ohne höheren Anspruch. Aus einer Vielzahl ausgewählt, sind hier längere Versgedichte wie auch aphorismenartige Kurzzeiler in Sinnabschnitten angeordnet: Sehnsucht, Lebensbetrachtung, Beobachtung der Umwelt aus Gegenwart und Vergangenheit, kritische und tröstliche Gedanken über menschliches Verhalten. Aus persönlichem Erleben entstanden, sind die Verse Zeugnis eines nicht alltäglichen Schicksals.
Emil Kamp, 1907 in Embken, Kreis Düren, geboren und aufgewachsen, war als Jude nach zerstörter Berufslaufbahn 1938 vor der Naziverfolgung geflohen. Nach fast dreißigjährigem Exil in Kolumbien brachte er seine Gedichte mit zurück. Die meisten sind im Exil entstanden, einige auch schon in den Jahren der Verfemung. Veröffentlicht wurden sie erst dreißig Jahre später. Eine beigefügte biographische Skizze, von Freunden verfaßt und mit alten Photographien versehen, erhellt die Hintergründe der Versdichtung. Hier stellt sich die oft gehörte Frage: Was hat einen Menschen bewogen, aus einer mühsam aufgebauten neuen Existenz aufzubrechen, zurückzukehren in ein Land, wo er ausgestoßen, gedemütigt, um sein Lebensrecht gebracht worden war? Auch „Don Emilio" stellte sich damals die Frage: „Warum an das verlorene Deutschland denken? Wozu an der deutschen Sprache festhalten in immer neuen Versen?" Aus diesen Versen läßt sich eine Antwort herauslesen. Sie halfen ihm, sein inneres Gleichgewicht zu bewahren. In ihnen konnte er seinem Heimweh freien Lauf lassen, sich absetzen von dem ihm Fremden, sich auseinandersetzen mit dem unbeschwerten Trubel der südländischen Welt. Kamp verficht in seinen Versen die in der Jugend erworbenen ethischen Grundwerte und damit seine eigene Identität. Er spricht sich selbst Worte der Ermutigung. Die tapfere Bewältigung der Not gibt den Gedichten ihr eigenes Gewicht.
Diese schöne Ausgabe seines „Lebenswerkes", wie der Verfasser seinen Versreichtum nennt, sollte ein Geschenk für den alten Dürener sein und zugleich vielen Lesern eine Hilfe zum Verständnis von Vertriebenenschicksalen. Emil Kamp starb am 7. August 2000 in Düren.

Hildegard Schernus, Düren

Ahlrich Meyer/Jörg Paulsen (Hg.), **Erinnerungsbuch**. Ein Verzeichnis der von der nationalsozialistischen Judenverfolgung betroffenen Einwohner Oldenburgs 1933-1945. Edition Temmen, Bremen 2001. 212 Seiten.

Seit 1990 haben sich allerorten Initiativen zur regionalgeschichtlichen Erkundung der Schicksale von Verfolgten gegründet. Je nach Aufwand zeigen die Erträge – über den lokalen Rahmen hinaus – den europaweiten Zusammenhang des Repressions- und Deportationssystems auf. Am Beispiel der jüdischen Einwohner Oldenburgs kann jetzt nachvollzogen werden, daß Geflüchtete überall in Europa durch die deutsche Besatzung wieder aufgespürt und in das Vernichtungsprogramm einbezogen wurden. Viele der Transporte mit Oldenburgern in die Vernichtungslager starteten von Bahnhöfen außerhalb des Reichs. Für die biographische Rekonstruktion der einzelnen Fluchtgeschichten waren aufwendige Recherchen in Deutschland, den Niederlanden und Frankreich nötig. Die Herausgeber haben insgesamt 585 biographische Artikel auf der Basis der verfügbaren Quellen mit Verweisen auf Familienzusammenhänge und Personen gefunden, die außerhalb des Untersuchungszeitraums in Oldenburg gelebt haben. Diese Anzahl ergibt sich aus den Klassifikationen der rassistischen Gesetzgebung und umfaßt einen erheblich größeren Personenkreis als denjenigen der 1933 gemeldeten 327 („Voll"-)Juden. Es gehört zu den großen Vorzügen des *Erinnerungsbuchs*, daß auch die rassistische Verfolgung der sog. „Mischlinge" deutlich wird. Ihre Diskriminierung war regional und zeitlich sehr unterschiedlich. Darüber geben die Angaben zu Haft und Deportation Auskunft. Zusätzlich enthält der Band ein Straßenverzeichnis, ein Gewerberegister und eine detaillierte Übersicht über die Todestransporte. Die Auswertung des Datenmaterials erbrachte, daß die bisherigen Angaben zu den Opferzahlen Oldenburgs nach oben korrigiert werden müssen. Zudem wurden Fehler im *Gedenkbuch* des Bundesarchivs (1986) behoben. Zu den wichtigsten Erträgen gehören Erkenntnisse über die durch Verfolgungsmaßnahmen erzwungene Mobilität der Betroffenen, die sich sowohl innerstädtisch wie auch regional (kurzfristiger Zuzug aus der ostfriesischen Region nach Oldenburg) anhand der Melderegister feststellen läßt. Das *Erinnerungsbuch* ist sehr übersichtlich gestaltet und auch durch die Bebilderung ausgesprochen informativ und benutzerfreundlich. Insgesamt stellt es ein reichhaltiges Datenkorpus für weitergehende Folgeuntersuchungen bereit.

Andreas Disselnkötter, Bochum

Joanna Olczak-Ronikier, **W ogrodzie pamięci** (Im Garten der Erinnerung). Krakau 2001. 357 Seiten.

Was wissen wir von der Judenheit in Polen? Herzlich wenig, zumal, wenn es um Höhen und Tiefen, gegensätzliche Lebensauffassungen und unterschiedliche, dramatische Familienschicksale in den 30er und 40er Jahren des 20. Jh. geht. Ausgangspunkt der vorliegenden Familiengeschichte ist das Jahr 1867. *Gustaw Horwitz*, Sohn eines angesehenen Rabbiners, heiratet in Wien *Julia Kleinmann*, die Tochter eines vermögenden Warschauer Kaufmanns, und läßt sich in Warschau nieder. Damit wird der Leser in die Welt assimilierter polnischer Juden eingeführt, die unter Wahrung ihrer Überlieferung am reichen Erbe europäischer Kultur teilhaben. Die Familie fühlt sich in Wien, Berlin und Paris ebenso zu Hause wie im heimatlichen Warschau. Es ist die Zeit der polnischen Teilungen. Warschau stöhnt unter der Knute zaristischer Besatzung. Nach zwei verlorenen Aufständen herrscht ein von „organischer Arbeit" bestimmter Patriotismus vor. In dieser Zeit liegt auch die Quelle des polnischen Untergrunds.
Nach dem Tod von Gustaw Horwitz gilt die Sorge der Witwe der Ausbildung ihren sieben Töchter und zwei Söhne, ein Ziel, das ihr nur um den Preis einer totalen Polonisierung erreichbar erscheint. *„Es ist heute schwer vorstellbar, wie schmerzlich dieser Prozeß war, sich von seinen Wurzeln zu lösen. Wieviel an Demütigungen [...] zu ertragen war"* (80).
1901 heiratet die Tochter *Janina* (die Großmutter der Autorin) *Jakub Mortkowicz*, der aus bescheidenen Verhältnissen stammt, dann aber zu einem Buchhändler und Verleger von internationalem Ruf aufsteigt, ehe er auf dem Gipfel seines Ruhms, doch in finanziellen Schwierigkeiten, im Jahr 1931 Selbstmord begeht. Diese Spanne von 30 Jahren ist eine hochinteressante Zeit mit wachsender Hoffnung auf ein freies, unabhängiges Polen. Ihr Hoffnungsträger ist *Józef Piłsudski* mit seiner im Untergrund agierenden Polnischen Sozialistischen Partei (PPS). *Maximilian Horwitz*, Janinas Bruder, zählt zu ihrer Führungselite. Innerhalb der PPS entwickelte sich ein zunehmender Streit. Piłsudski ging es um die nationale, Horwitz um eine internationale Befreiung. Wie stark die *„Judenfrage"* diese Auseinandersetzung bestimmte, zeigt die gleichnamige 1907 von Horwitz im Gefängnis verfaßte Schrift. Angesichts eines mit dem polnischen Nationalismus einhergehenden Antisemitismus glaubt Horwitz nicht, daß die Wiederherstellung Polens auch den Juden die Befreiung bringen werde. *„Der nicht assimilierte Jude, der noch nicht zur Würde eines Polen erhobene Jude* [bleibe] *ein*

Untermensch. Um Mensch zu sein, muß ein Jude aufhören, Jude zu sein." Doch auch die Assimilation biete den Juden letztlich keinen Schutz. Horwitz nennt sie „*eine bankrotte Ideologie jüdischer Bourgeoisie und Intelligenz*" (122). Und eine Täuschung dazu, denn mit der wachsenden Zahl assimilierter Juden wuchs auch der gegen sie gerichtete aggressive Antisemitismus, wie er von *Roman Dmowski* und seinen Nationaldemokraten vertreten wurde. Auch der kommunistische Traum einer Befreiung aller Menschen, für den Horwitz gekämpft hat, sollte sich als Illusion erweisen.

Die meisten Mitglieder der Familie scheinen indes die mit ihrer Assimilation verbundenen äußeren Anfeindungen und inneren Nöte kaum zu spüren. An ihrem Schicksal wird die andere Seite des jüdisch-polnischen Verhältnisses deutlich: Freundschaften, die sich in der Stunde der Not bewähren. Die gleiche Solidarität erfährt die Familie während des Zweiten Weltkriegs. Ein ganzes Netzwerk hilfsbereiter, mit dem Untergrund verbundener Menschen war erforderlich, um Mutter und Tochter vor der Gaskammer zu retten, und die Helfer riskierten dabei ihr Leben. Die Autorin selbst überlebt in einem Kloster. Ihre Erinnerung an diese Zeit gehört zu den schönsten und anrührendsten Seiten dieses Buches. Die Schwestern verstanden es, den versteckten jüdischen Mädchen die Kindheit so unbeschwert zu machen, wie dies unter den gegebenen Umständen überhaupt möglich war. Die Autorin vermerkt ausdrücklich, daß die Mädchen auch nicht zwangsgetauft wurden. Auf einem Foto mit sieben Erstkommunionkindern sind fünf jüdischer Herkunft, darunter auch die kleine Joanna. „*Derlei Fotografien [...] berühren mich immer wieder durch ihre für diese schrecklichen Zeiten ja doch absurde feierliche Festlichkeit. Aber vielleicht verfolgten die Schwestern damit irgendein geheimes Ziel? Vielleicht sollten sie uns in einer möglichen Gefahr retten? [...] Sollte dies die Absicht der umsichtigen Schwestern gewesen sein, dann blicke ich mit noch größerer innerer Rührung in unsere andächtigen Gesichter. Alle haben überlebt. Gott sei Dank*" (290).

Der Band schließt mit einem Epilog. Im April 2001 treffen sich 26 Nachgeborene und Überlebende in der Toskana. Sie kommen aus Polen, aus den USA, aus Moskau und Stockholm. Weder der mörderische deutsche noch der grausame sowjetische Totalitarismus vermochten die von Gustaw Horwitz und Julia Kleinmann vor beinahe 150 Jahren begründete Folge jüdischer Generationen auszulöschen. Es ist sehr zu wünschen, daß diese Familiengeschichte auch deutschen Lesern zugänglich gemacht wird.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

Wolfgang Schweitzer, **Dunkle Schatten – helles Licht**. Rückblick auf ein schwieriges Jahrhundert. Radius Verlag, Stuttgart 1999. 312 Seiten.

Der em. Prof. für Systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Bethel Wolfgang Schweitzer läßt in seinen Erinnerungen alle Schattierungen europäischer christlicher Theologie vorbeiziehen. Der Schwerpunkt der Erinnerungen liegt auf theologischem und ethischem Engagement in politischen Entscheidungsprozessen. Dabei wird immer wieder sein Einsatz für eine menschenfreundliche Gesellschaft deutlich. Mit feinem Humor werden die „großen" Theologen des vergangenen Jahrhunderts beschrieben, den äußerst rechtslastigen und z. T. antisemitischen aber wird ein Stoppschild hingestellt. Besonders packend geschrieben sind die Erinnerungen an den Kirchenkampf und die Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistisch-antisemitischen Gedankengut. In 9 Abschnitten wird der Rückblick chronologisch bis zur Gegenwart gegliedert.
In Potsdam als Kind des evangelischen Theologen Carl-Gunther Schweitzer geboren, wurde Wolfgang Schweitzer vor allem durch die Umgebung und den preußisch-konservativen Erziehungsstil der Eltern geprägt. Eine entscheidende Wende bekam der Lebenslauf durch den frühen Entschluß, evangelische Theologie zu studieren, und andererseits durch das Wissen, daß beide Elternteile des Vaters jüdischer Herkunft waren; die Mutter entstammte der bekannten Familie Hollaender. Damit fiel Schweitzer unter die berüchtigten „Nürnberger Rassengesetze", die sein Leben massiv bedrohten. Seine Eltern und Brüder konnten noch rechtzeitig vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges nach England auswandern. Er selbst war in dieser Zeit beim Militär, bis er im Oktober 1940 – wie alle „Halbjuden" – aufgrund eines Geheimbefehls des Oberkommandos der Wehrmacht entlassen wurde. Dank der Hilfe eines Tübinger Beamten konnte er sein 1935 in Königsberg begonnenes Theologiestudium fortsetzen. 1943 wurde er in den württembergischen Kirchendienst aufgenommen und promovierte im gleichen Jahr in Tübingen im Fach Neues Testament. Im Herbst 1944 floh er auf abenteuerliche Weise vor der Gestapo durch das Elsaß zu den amerikanischen Truppen, die gerade Luxemburg befreit hatten, wirkte erst als Dolmetscher und dann bis Kriegsende in Aachen als Seelsorger. Im Sommer 1945 kehrte er nach Württemberg zurück. Nach dem Wegfall der NS-Rassengesetze durfte er auch heiraten.
Auf Vorschlag von Martin Niemöller wurde Schweitzer im Herbst 1946 in die damalige Studienabteilung des Ökumenischen Rates in Genf berufen

mit dem Auftrag, das Thema „Der Weg von der Bibel zur Welt" zu bearbeiten. 1951 habilitierte er sich in Heidelberg im Fach Systematische Theologie. 1955 erfolgte die Berufung nach Bethel. Hier engagierte er sich vor allem gegen die Wiederbewaffnung der BRD (ab 1957) und in der Aussöhnungsarbeit mit den östlichen Nachbarn. Als Mitgründer und Herausgeber der Zeitschrift für Evangelische Ethik bearbeitete Wolfgang Schweitzer in der Folgezeit viele Probleme der politischen Ethik.
Im Ruhestand (ab 1980) galt sein besonderes Interesse den jüdischen Wurzeln der eigenen Biographie und damit auch den jüdischen Wurzeln christlicher Theologie. Früchte dieser Bemühungen sind u. a. die Studie „Der Jude Jesus und die Völker der Welt" (1993) und eine Thesenreihe im Jahrbuch der Kirchl. Hochschule Bethel 1995 über Missionschristologie im Neuen Testament. 1999 schreibt er summarisch: „Nach meiner jetzigen Überzeugung war die Hauptwirkung Jesu die, daß seine Botschaft vor allem Nichtjuden in aller Welt erfaßt hat. Das muß also im Mittelpunkt der Christologie stehen" (293). Schweitzers Theologie und vor allem seine Christologie sind nicht triumphalistisch, sondern durch und durch *theologia crucis*. So kann er auch Ethik und theologische Reflexion als Einladung zu einem Glauben verstehen, der sich auf jeweils neue Situationen einzustellen vermag. Seine Erinnerungen als Zeitzeuge sind z. T. erschütternd, aber auch als Dokument der Zeit- und Kirchengeschichte und der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft und Verblendung wichtig. Nur wer sich die Versuchungen, Ideologien, Verstrickungen und Irrwege dieser Zeit so schonungslos wie Schweitzer vor Augen hält, kann wirklich umkehren.

Wilhelm Schwendemann, Freiburg

Ortrud Seidel, **Mut zur Erinnerung**. Geschichte der Gmünder Juden. Eine persönliche Spurensuche. Remsdruckerei, Schwäbisch Gmünd ^{2}1999. 207 Seiten.

Als Kind hatte Ortrud Seidel jüdische Schulfreundinnen und erlebte die antisemitischen Ausschreitungen beim Novemberpogrom 1938 in ihrer Heimatstadt Schwäbisch Gmünd. Seitdem ließ sie die „Judenfrage" nicht mehr los. Ihre „persönliche Spurensuche" dokumentiert zwei Aspekte dieser Auseinandersetzung. Vor allem seit ihrer Pensionierung beschäftigt sich die frühere Lehrerin intensiv mit jüdischer Geschichte, Religion und Kultur,

besucht Seminare im Pädagogisch-Kulturellen Zentrum *Ehemalige Synagoge Freudental* und erfährt diese Begegnung als Bereicherung. „Eine neue Art des Denkens tat sich für mich auf." Die Frucht dieser Studien zeigt sich insbesondere in den Kapiteln, die dem historischen Rückblick gewidmet sind: Antijudaismus in der heidnischen und der christlichen Antike; Die Judenfrage in der Reformation; Vom Schutzjuden zum württembergischen Untertanen sowie in der Beschreibung des jüdischen Gemeindelebens und der jüdischen Feste in Gmünd.

Der zweite Aspekt liegt in den Nachforschungen zum Schicksal der Überlebenden. Briefe aus ihrer umfangreichen Korrespondenz mit heute u. a. in den USA, in Israel oder Australien lebenden früheren Gmünder Juden belegen zahlreiche Familienschicksale. Zugleich entsteht ein „Stadtplan" jüdischen Lebens in Schwäbisch Gmünd. Aus der Geschichte der Mitschülerin Liselotte (Lilo) Heß erfährt man z. B., daß bis 1935 jüdische und nichtjüdische Kinder gemeinsam den Kindergarten St. Ludwig und die evangelische Volksschule besuchten, daß es 1938 in der Maria-Kahle-Schule eine „Sonderklasse für jüdische Kinder aller Altersstufen" gab und daß bereits 1934 die Synagoge geschändet wurde. Nach dem Novemberpogrom mußte die Familie Heß aus der Rinderbachergasse 12 in das *Judenhaus* in der Königsturmstraße 18 umziehen, wo sie in qualvoller Enge lebte. Am 11. März 1940 konnte die Familie über Genua in die USA auswandern, wobei zwei Kisten bei der Spedition zurückblieben, weil das Geld für die Beförderung fehlte. Nicht allen Bewohnern des *Judenhauses* gelang die rechtzeitige Emigration: Die beiden Tanten von Liselotte Heß, Emma und Laura Mendel, wurden am 1. Dezember 1941 in das KZ Riga deportiert und ermordet. Man erfährt auch, was mit ihrem Eigentum geschah: *„Bett-, Tisch- und Küchenwäsche* (kamen) *an die Reichsfinanzschule in Sigmaringen, Vorhänge und Besteck an den Oberfinanzpräsidenten, Bücher an das Institut zur Erforschung der Judenfrage in Frankfurt/M. Was übrig blieb, wurde geschätzt und an Liebhaber verkauft, wobei das Geld über die Finanzkasse dem Staat zufloß."*

Ein eigenes Kapitel beschäftigt sich mit den Deportationen in die Konzentrations- und Vernichtungslager Riga, Theresienstadt, Piaski, Izbica und Auschwitz.

Mut zur Erinnerung ist nicht nur ein interessantes Buch. Man kann sich damit auf „Spurensuche" begeben und einen etwas anderen anschaulichen Geschichtsunterricht gestalten.

Ursula Krause-Schmitt, Frankfurt/M.

Harry Sysling, **Tehiyyat Ha-Metim**. The Resurrection of the Dead in the Palestinian Targums of the Pentateuch and Parallel Traditions in Classical Rabbinic Literature. Texte und Studien zum Antiken Judentum, Bd. 57. Mohr/Siebeck, Tübingen 1996. 329 Seiten.

Hier liegt eine gründliche Untersuchung vor, auf die viele Erforscher des frühen und rabbinischen Judentums, aber auch neutestamentliche Exegeten schon lange gewartet haben. Es handelt sich dabei um eine text- und inhaltvergleichende Arbeit. Harry Sysling breitet alle in den palästinischen Targumen gedeuteten Tora-Zitate aus, in denen im Anschluß an Texte der Heiligen Schrift von der Auferstehung der Toten und vom anschließenden Endgericht Gottes die Rede ist. Die Targume sind aramäische Übersetzungen und aktualisierende Deutungen der hebräischen Bibel. Sie gelten als Teile der mündlichen Tora. Im ersten Teil werden Ursprünge und Entwicklungen besonders der palästinischen Targume behandelt (3-38). Der Targum *Onkelos* wurde zwischen 70 und 135 n. Chr. verfaßt (25). Die Abfassungszeiten der übrigen Targume reichen von tannaitischer Zeit bis ins Mittelalter (2.-11. Jh.) (28-32). Der älteste Targum (1. Jh. v. Chr.) ist der *Hiob-Targum* aus Qumran (36 f.).
Sysling konzentriert sich auf die Frage, wie weit die targumischen Traditionen über die Auferstehung der Toten mit frühjüdisch-religiösen und historischen Informationen (z. B. dem äthiopischen Henoch, dem syrischen Baruch und mit Josephus Flavius etc.) übereinstimmen. Ebenso wichtig sind ihm gedankliche Übereinstimmungen mit tannaitischen und amoräischen Werken. Sysling achtet auch sehr präzise auf bisherige forschungsgeschichtliche Ergebnisse.
Das methodische Vorgehen ist übersichtlich und für neue Forschungsansätze notwendig – setzt jedoch aramäische Grundkenntnisse voraus. Detailliert werden besonders 15 Stellen aus den Pentateuch-Targumen analysiert, mit Aussagen aus zeitnahen Schriften verglichen und dann historisch, philologisch und theologisch gedeutet. – Aus Gen 1,21 (Gott erschuf alle Arten von großen Seetieren) werden Vorstellungen besonders über die Fabelwesen Leviathan und Behemot [Großtier] abgeleitet, die am „Tag des Trostes", nach Auferstehung und Gericht, die Nahrung der Wiederbelebten und Bewährten sein werden. Sysling redet in diesem Zusammenhang vom „messianischen Bankett", dessen älteste Bezeugung sich in 1 Hen 60,7-10.23 und in mAv 3,20 findet. Bevor Leviathan und Behemot die Nahrung der Auferstandenen sein werden, sind sie Gottes Spielzeuge (40-66).

Im Zusammenhang mit den targumischen Deutungen von Gen 3,19 („Denn Staub bist du, zum Staub mußt du zurück") wird auf biblische Anknüpfungstexte hingewiesen: Koh 3,20; Ijob 17,16; Jes 26,19; Dan 12,2 u. a. (71-74). Der Targum *Pseudo-Jonathan* fügt zu Gen 3,19 hinzu, daß der Mensch Rechenschaft für alle seine Taten „am Tage des großen Gerichtes abgeben müsse" (70). In bezug auf Qumran vertritt Sysling die These, daß es dort „keinen Glauben an eine künftige Auferstehung" gegeben habe, „weil die Erlösung schon als präsent" gedacht worden sei (77). Es gab aber im 1. Jh. n. Chr. viel innerjüdischen Streit um die Deutung von Gen 3,19. Wie kann aus Staub wieder Leben entstehen? Nach Text- und Auseinandersetzungsvergleichen kommt Sysling zum Ergebnis, der Ausdruck „Staub" soll beweisen, „daß Gott bei der Auferstehung den Menschen in seiner ursprünglichen Gestalt [to his former physical form] auferwecken wird". Die Auferstehung ist als „zweite Schöpfung" verbunden mit dem Tag des Gerichts (89).

In den palästinischen Targumen wird zu Gen 19,26 gesagt, daß die erstarrte Frau in der Salzsäule bleibt „bis zum Tage, an dem die Toten wieder leben werden" (101). – In Gen 25,29.32.34 geht es um das Erstgeburtsrecht. Der als Symbol des Römer- oder Christentums geltende Esau habe das Leben in der kommenden Welt geleugnet. Er sei der häretische Gegner von Auferstehung und Gericht gewesen und daher auch auf Grund von mSan 10,1 dazu bestimmt gewesen, „keinen Anteil an der kommenden Welt" zu haben (121-135).

Im Zusammenhang mit den eventuell antirömisch-antichristlichen Jakob-Esau-Stellen zitiert Sysling mehrere midraschische und geschichtsdeutende Stellen (SifLev, SifNum, Josephus, Hippolit). Die Targume und viele andere Quellen zeigen, daß im 3./4. Jahrhundert auch das glaubensinhaltliche gegenseitige Verhältnis zwischen Judentum und Christentum immer mehr in eine streitende Verknüpfung (interwoveness) der Geschichte Israels und des Christentums hineingeraten ist (114-135).

In bezug auf Gen 30,22 („Gott öffnet Rachels Mutterschoß") und Dtn 28,12 („Gott öffnet den Himmel, damit es regnet zur rechten Zeit") wird in den palästinischen Targumen auf die vier Schlüssel hingewiesen, die Gott in seiner Hand hält: Regen, Lebenserhaltung, Begräbnisstätte und Unfruchtbarkeit/Fruchtbarkeit (136-163). Auch die Auferstehung als Wiederherstellung des Lebens geschieht durch die Schlüsseltätigkeit Gottes. Abschließend folgen dann noch ausführliche targumische, frühjüdische, neutestamentliche und talmudische Deutungen von Ex 13,17-15,26 mit Schwerpunkt auf Ex

15,12 (164-186), von Dtn 31,16 (187-209), von Dtn 33,6 (210-228), sowie von den drei Stellen Ex 13,17; 20,18; Num 11,26 und Dtn 32,39 (229-250). Dieses Buch über die Auferstehung der Toten laut targumischer Deutung ist von singulärer Exaktheit und Bedeutung. Es wäre wichtig für die Forschung, wenn es auch ins Deutsche übersetzt würde.

Clemens Thoma, Luzern

Gerd Theißen, **Die Religion der ersten Christen.** Eine Theorie des Urchristentums. Christian Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh ^{2}2000. 455 Seiten.

Alle bisherigen Werke des bekannten Heidelberger Neutestamentlers zeichnen sich durch ihr Reflexionsniveau und ein herausragendes innovatives Problembewußtsein aus. Nach dem höchst erfolgreichen, eher didaktisch ausgerichteten Buch *Der historische Jesus* (1996) liegt nun eine umfassende Darstellung zum Urchristentum vor, die sich jedoch als „Versuch einer religionswissenschaftlichen Beschreibung und Analyse der urchristlichen Religion" versteht (13). Die religiöse Gestalt des Urchristentums soll damit auch nichtreligiösen Menschen intellektuell zugänglich werden, gleichsam als „kulturelle Grundinformation der menschlichen Geschichte". Ob damit ein solcher Leserkreis nicht doch überfordert ist, wenn man sieht, wie viel exegetisches Vorwissen vorausgesetzt wird? Zunächst skizziert der Autor sein Programm unter der gewiß von allen geteilten Grundannahme von Religion als „kulturellem Zeichensystem, das Lebensgewinn durch Entsprechung zu einer letzten Wirklichkeit verheißt" (19). Wie jede Religion läßt sich auch das Urchristentum nach den drei „Ausdrucksformen Mythos, Ethos, Ritus" beschreiben. Daß durch eine solche Beschreibung das biblische Verkündigungspotential keineswegs aus dem Blick geraten muß, soll die sehr ansprechende (aber inhaltlich nicht unbedingt leicht umsetzbare) Überzeugung sicherstellen: „Die Dynamik des urchristlichen Glaubens ist in der Dynamik des Lebens verwurzelt" (17).
Der 1. Teil entfaltet nun die (nicht jedem geläufige) Kategorie des urchristlichen Mythos als „Grunderzählung" von der Sendung Jesu und seiner nachösterlichen Erhöhung. Wichtige Voraussetzung: „Hoheitstitel sind Abbreviaturen von Erzählungen" (39 A.17). Hier wird unmißverständlich deutlich gemacht, daß die Entstehung des Christusglaubens ohne ständige Beachtung seines jüdischen Mutterbodens nicht verstehbar ist. So heißt es

pointiert: „Jesus hatte eine jüdische Identität [...]. Er repräsentierte keinen Exodus aus dem Judentum, sondern eine Erneuerungsbewegung in ihm" (62). Die in Ostern gründende Christozentrik kann begriffen werden als „Intensivierung der monotheistischen Grundüberzeugung" (81). Denn die „Erhöhung ist ausschließlich Gottes Handeln am Gekreuzigten" (230).

Der 2. Teil stellt das Ethos des Urchristentums dar anhand der beiden Grundwerte von „Nächstenliebe und Statusverzicht" (101). Der neue Umgang mit Macht und Besitz zeigt der hellenistisch-römischen Welt eine Alternative der Daseinsform.

Im 3. Teil wird unter der Kategorie des Ritus die neue Zeichensprache entfaltet mit den beiden Sakramenten Taufe und Eucharistie sowie der „Opferdeutung des Todes Jesu" (195). Damit ist das Ende aller Opfer gekommen. Wenn jedoch die heute nicht mehr umgehbare Frage gestellt werden muß, „wie die ersten Christen in ihrer religiösen Imagination auf ein so barbarisches Opfer wie das Menschenopfer regredieren konnten" (221), dann gilt für Theißen die entscheidende religionsgeschichtliche Einsicht, daß die Auferstehung nicht zur antiken Opferlogik gehört. „Die vielen Opfer wurden nicht durch den einen Opfertod abgelöst, sondern durch die Überwindung dieses Opfertods in der Auferstehung" (221). So zeigt sich auch hier die „Dynamik des Lebens" (17).

Mit dem 4. Teil wird die geschichtliche Entwicklung der urchristlichen Religion von Paulus bis zum Johannesevangelium als Weg „zu einer autonomen Zeichenwelt" (225) beschrieben. Hier vollziehen sich die maßgeblichen Trennungsprozesse von der jüdischen Mutterreligion, deren beide Grundaxiome „Monotheismus und Bundesnomismus" (26) zunächst modifiziert, bald aber transformiert werden. „Die Entstehung des Urchristentums ist die Geschichte eines gescheiterten Universalisierungsversuchs des Judentums [...], daß das Urchristentum in seinen besten Teilen (!) nichts anderes ist als universalisiertes Judentum" (227).

Im 5. Teil, wo die Krisen der beginnenden Konsolidierung der Kirche noch einmal eine grundlegende Selbstvergewisserung und Präzisierung der Glaubenshaltung erzwingen, ist neben der gnostischen und der prophetischen Krise vor allem die judaistische Krise lehrreich. Während im Judentum die doppelte Spannung von „Gnadenreligion und Werkgerechtigkeit" sowie „Partikularismus und Universalismus" eine latente Aporie enthält, will Paulus mit der „Radikalisierung der Gnade und der Universalität Gottes" in der Rechtfertigungslehre „eine Antwort auf die Aporien des Judentums" geben (294). Wenn abschließend (nach der Behandlung des Kanons als Aus-

druck von „Pluralität und Einheit im Urchristentum", 339) der urkirchliche Erlösungsglaube anhand von elf Basismotiven zusammengefaßt wird, so ist noch einmal festgehalten: „In der Tiefenstruktur seiner Überzeugungen partizipiert das Urchristentum weitgehend an Überzeugungen des Judentums" (390). Der Unterschied liegt „in der christozentrischen Reorganisation der gemeinsamen Bilder, Motive, Erzählungen und Zeichenelemente" (391).
Man wünscht diesem großen und eindringenden Werk zur Entstehung und Gestalt des Urchristentums nachhaltige Aufmerksamkeit, auch wenn es sich aufgrund seiner ausgeprägten Reflexionssprache und theoriebetonten Diktion einer oberflächlichen Lektüre eher entzieht.

Robert Oberforcher, Innsbruck

Clemens Thoma, **Nachman von Brazlaw**. Rabbi Nachman – Meister der Spiritualität. Herder, Freiburg 2002. 155 Seiten.

Die vorliegende Darstellung zu Rabbi Nachman von Brazlaw, einem der Hauptvertreter des osteuropäischen Chasidismus, fügt sich als umsichtige Einführung in die Herder-Reihe „Meister der Spiritualität" ein, die großen Repräsentanten der Weltreligionen gewidmet ist, unter ihnen beispielsweise Jesus, Konfuzius oder Mahatma Gandhi.
In einem vierteiligen Aufbau umreißt der Judaist Clemens Thoma zunächst die Biographie von Rabbi Nachman. In einem zweiten Schritt integriert er ihn in den weiteren Rahmen von jüdischer Mystik und von Chasidismus, porträtiert ihn dann als Erzähler und skizziert schließlich das spezifische Selbstverständnis Rabbi Nachmans als Zaddiq, als geistiger Meister einer chasidischen Gemeinschaft. Dabei läßt Thoma ausgiebig die Primärquellen sprechen und vermittelt dadurch die eigenwillige Denkart und Tonalität Rabbi Nachmans. Primärquellen sind in diesem Fall die von Rabbi Nachmans Schüler Rabbi Nathan von Nemirov zusammengetragenen Schriften zum Werk seines Lehrers. Dies entspricht dem kabbalistischen Topos, laut dem die großen Mystiker ihr charismatisches Werk nicht selbst in das einengende Medium der schriftlichen Sprache zwängen wollten, und so ihr Werk der Nachwelt nur dank eines Jüngers fragmenthaft überliefert wurde.
Nachman von Brazlaw (1772-1811), in der ukrainischen Ortschaft Miedzyborz geboren, verfügte über einen äußerst prominenten „Jichus", eine Familienzugehörigkeit von höchstem religiösen Renommee: Seine Mutter war

eine Enkelin des Begründers des osteuropäischen Chasidismus, des Baal Schem Tov, Nachmans Vater führte seinen Stammbaum bis auf den Rabbi Löw von Prag und damit bis auf den König David zurück. Geistig reihte sich Rabbi Nachman selber in die Kette der herausragenden jüdischen Mystiker ein, angefangen bei dem Tannaiten Schimon Bar Jochai (2. Jh. n. Chr.), über Isaak Luria (16. Jh.) bis hin zu seinem Urgroßvater, dem bereits genannten Baal Schem Tov (18. Jh.). Mit diesen großen jüdischen Weisen verband Rabbi Nachman namentlich die messianische Erfülltheit, spielte doch in seinem Leben und Denken nicht nur die Naherwartung eine wesentliche Rolle. Vielmehr wähnte er in sich die Potentialität, als Messias das jüdische Volk aus dem Exil zu erlösen, wenn sich nur seine Generation als dessen würdig erwiese.

Die Spannungen innerhalb des Judentums kumulierten indes gerade in der Epoche, in welcher Rabbi Nachman als Zaddiq in verschiedenen ukrainischen Gemeinden – u. a. in Brazlaw – wirkte, sei es aufgrund von Streitigkeiten der Zaddiqim untereinander, sei es aufgrund der Konfrontation mit anderen jüdischen Strömungen wie den anti-chasidischen Mitnaggedim, den Aufklärern, Reformern oder Atheisten. Nicht zuletzt aus diesen Gründen unternahm Nachman eine Reise ins Heilige Land (vom 4. Mai 1798 bis zum 12. Juli 1799), was zu napoleonischen Zeiten ein nicht ungefährliches Abenteuer war. Sozusagen als Protozionist bahnte Rabbi Nachman auf diese Art eine Vorspur für den messianischen Auszug des toratreuen Gottesvolkes ins Land Israel, während die Israelreise für ihn persönlich auch geistige Vervollkommnung und höhere Weisheit bedeutete.

Bedeutender noch als seine Torainterpretationen sind für ein heutiges Lesepublikum die Erzählungen des Rabbi Nachman, welche Clemens Thoma namentlich mit der umfangreichen „Erzählung von den sieben Bettlern" veranschaulicht und damit die Charakteristika Nachmanscher Literatur deutlich macht: religiöse Botschaften verschlüsselt in rätselhaft symbolträchtigen Handlungen, voller eingeschobener Parabeln, inspiriert an rabbinischen Gleichnissen und mystischer Topik. Insbesondere in diesen Erzählungen zeigt sich Rabbi Nachmans Selbstverständnis, durch welches seine spezifische Religiosität schimmert und die von größtem Sendungsbewußtsein zeugt, denn für Nachman ist der Zaddik, beziehungsweise er selber, eine vom Geist Gottes inspirierte Persönlichkeit, ein Kristallisationspunkt der jüdischen Überlieferung, die Tora in Person, Grundlage der Welt, die mitarbeitende Nachahmung Gottes, der Messias (vor dem Messias). Der Zaddiq regt nicht nur zum „Chiddusch" (zur ständig neuen Torauslegung)

an, und er treibt nicht nur den „Tikkun", die Wiederherstellung der beschädigten Schöpfung, maßgeblich voran: Der Zaddiq *ist personalisierter Chiddusch und Tikkun.*
In seiner kleinen Studie gelingt es Clemens Thoma, die komplexe Welt kabbalistischen und chasidischen Denkens in einfachen Strichen nachzuzeichnen und Nachman sowohl als den großen Denker als auch den einfachen Menschen zu zeigen, der sich im Kampf gegen seine Depressionen stets zu einer fröhlichen Frömmigkeit für seine chasidische Gemeinschaft durchzuringen suchte.

Gabrielle Oberhänsli-Widmer, Zürich

Ursula Struppe/Walter Kirchschläger, **Einführung in das Alte und Neue Testament.** Verlag katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1998. 285 Seiten.

Dieser Band kombiniert die beiden Einleitungen in das Alte und Neue Testament, die 1994 erstmals im Bibelwerk erschienen sind. Da sie unverändert nachgedruckt wurden, sind neuere Forschungsergebnisse nicht berücksichtigt und kleinere formale Differenzen in beiden Teilen nicht eliminiert worden. Trotzdem ist die Neuausgabe begrüßenswert, weil sie auf handliche Weise eine erste Hinführung in die Welt der Bibel ermöglicht. Hier sei nur kurz auf ein paar Eigenschaften hingewiesen. (1) Beide Teile sind klar aufgebaut und geben einen guten Überblick über wichtige literarische, historische und theologische Themen so, wie sie in der gegenwärtigen katholischen Exegese mehrheitlich gesehen werden. (2) Die didaktisch geschickte Art der Darbietung macht ein Selbststudium leicht. Es gibt eine Fülle von Aufgaben, die für den alttestamentlichen Teil am Ende der Darstellung, für den neutestamentlichen Teil innerhalb der einzelnen Kapitel zu finden sind. Im ersten Teil werden grundlegende Aussagen als Kastentext hervorgehoben. Der zweite Teil zeichnet sich durch graphisch gut gestaltete Übersichten und Textbeispiele aus, die eine exemplarische Beschäftigung mit der Bibel ermöglichen. (3) Die jüdisch-christliche Perspektive ist im alttestamentlichen Teil klarer und engagierter vorhanden als im neutestamentlichen Abschnitt. (4) Beide Teile (AT/NT) wollen nicht nur Fachwissen vermitteln, sondern einen persönlichen Zugang zur Bibel erschließen. Das Sachbuch ist für Studierende der Theologie, für Seelsorger und Religionslehrer eine praktische Hilfe zum Verständnis des Bibel.

Werner Trutwin, Bonn

Papst Johannes Paul II. empfängt den Oberrabbiner von Rom

Verehrter Herr Oberrabbiner von Rom, liebe Brüder im Glauben Abrahams!

Mit Freude empfange ich Sie, verehrter Herr Dr. Di Segni, nach Ihrer Wahl zum Oberrabbiner von Rom[1], und ich begrüße Sie herzlich zusammen mit den Vertretern, die Sie begleiten: Ich erneuere meine Glück- und Segenswünsche für die wichtige Aufgabe, mit der Sie betraut worden sind; zu diesem bedeutenden Anlaß ist es mir auch ein Anliegen, mit tiefer Hochachtung an Ihren hochgeschätzten Vorgänger Prof. Elio Toaff zu denken. Der heutige Besuch ermöglicht es mir, den aufrichtigen Wunsch der katholischen Kirche nach einer Vertiefung der freundschaftlichen Beziehungen und der gegenseitigen Zusammenarbeit mit der jüdischen Gemeinschaft hervorzuheben. Hier in Rom stehen die Synagoge, das Symbol des Glaubens der Kinder Abrahams, und der Petersdom, das Zentrum der Kirche, recht nahe beieinander, und ich bin Gott dankbar, daß er es mir am 13. April 1986 gewährte, die kurze Strecke zwischen diesen beiden Gotteshäusern zurücklegen zu können. Jener historische, unvergeßliche Besuch war ein Geschenk des Allmächtigen und stellt eine wichtige Etappe auf dem Weg der Verständigung zwischen Juden und Katholiken dar. Mein Wunsch ist, daß die Erinnerung an dieses Ereignis auch in Zukunft einen positiven Einfluß ausübt und daß der bisher erfolgte Prozeß der gegenseitigen Vertrauensbildung das Verhältnis zwischen der katholischen Gemeinschaft und der jüdischen Gemeinde von Rom, die die älteste ganz Westeuropas ist, festigt. Man muß jedoch zugeben, daß in der Vergangenheit unsere beiden Gemeinschaften Seite an Seite gelebt und dabei zuweilen eine leidvolle Geschichte geschrieben haben, in der es in manchen Fällen nicht an Feindseligkeiten und Mißtrauen gefehlt hat. Das Dokument *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils, die schrittweise Anwendung der Richtlinien des Kon-

1) Oberrabbiner Riccardo Di Segni trat im November 2001 die Nachfolge von Oberrabbiner Elio Toaff an. Rabbiner Di Segni engagiert sich seit vielen Jahren im Dialog mit Juden, Christen und Muslimen. Die Audienz fand am 13. Februar 2003 statt.

zils und die Gesten der Freundschaft auf beiden Seiten haben jedoch in den vergangenen Jahren dazu beigetragen, unsere Beziehungen dahingehend auszurichten, daß sich unser gegenseitiges Verständnis immer mehr vertiefte. Ich hoffe sehr, daß diese Bemühungen, gekennzeichnet von Initiativen fruchtbringender Zusammenarbeit im sozialen, kulturellen und theologischen Bereich, fortgesetzt werden, und daß sich das Bewußtsein der geistigen Bande, die uns einen, verstärke. In diesen Tagen ertönen in der Welt gefährliche Kriegsrufe. Wir Juden und Katholiken verspüren die dringliche Verpflichtung, vom ewigen Schöpfergott den Frieden zu erflehen und selbst Frieden zu stiften. „Schalom!" Dieser schöne, Ihnen so am Herzen liegende Ausdruck bedeutet Rettung, Glück, Harmonie und stellt heraus, daß der Friede ein Geschenk Gottes ist; ein zerbrechliches Geschenk, das in die Hände der Menschen gelegt worden ist und das es auch durch das Engagement unserer Gemeinschaften zu erhalten gilt.
Gott mache uns zu „Erbauern des Friedens" in der Gewißheit, daß der Mensch, wenn er sich für den Frieden einsetzt, fähig wird, die Welt zu verbessern.
„Schalom!" Das ist mein herzlicher Wunsch an Sie und an die gesamte jüdische Gemeinde von Rom. Gott in seiner Güte beschütze und segne jeden von uns. Besonders segne er alle Menschen, die einen Weg der Freundschaft und des Friedens zwischen den Menschen aller Rassen und Kulturen vorzeichnen. (L'Osservatore Romano, 21. Februar 2003)

Staatsvertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und dem Zentralrat der Juden in Deutschland

Mit der Unterzeichnung des Staatsvertrags am 27. Januar 2003, dem Gedenktag für die Opfer des Nationalsozialismus, erhält die Zusammenarbeit der Bundesregierung mit dem Zentralrat der Juden erstmals eine vertragliche Grundlage. Durch die Festlegung der Fördermittel unterstützt und würdigt die Bundesregierung die Arbeit des Zentralrates der Juden für den Wiederaufbau jüdischen Lebens in Deutschland.
„Im Bewußtsein der besonderen geschichtlichen Verantwortung des deutschen Volkes für das jüdische Leben in Deutschland, angesichts des unermeßlichen Leides, das die jüdische Bevölkerung in den Jahren 1933 bis 1945 erdulden mußte, geleitet von dem Wunsch, den Wiederaufbau jüdischen Lebens in Deutschland zu fördern und das freundschaftliche Verhältnis zu der

jüdischen Glaubensgemeinschaft zu verfestigen und zu vertiefen, schließt die Bundesrepublik Deutschland mit dem Zentralrat der Juden in Deutschland folgenden Vertrag" (Präambel). „*Die Bundesregierung und der Zentralrat der Juden in Deutschland [...] vereinbaren eine kontinuierliche und partnerschaftliche Zusammenarbeit in den Bereichen, die die gemeinsamen Interessen berühren und in der Zuständigkeit der Bundesregierung liegen. Die Bundesregierung wird zur Erhaltung und Pflege des deutsch-jüdischen Kulturerbes, zum Aufbau einer jüdischen Gemeinschaft und zu den integrationspolitischen und sozialen Aufgaben des Zentralrats in Deutschland beitragen. Dazu wird sie den Zentralrat der Juden in Deutschland bei der Erfüllung seiner überregionalen Aufgaben sowie den Kosten seiner Verwaltung finanziell unterstützen*" (Art. 1). Die Modalitäten des Vertrages sind in weiteren 8 Artikeln festgelegt. Die jüdische Gemeinschaft in Deutschland zählt derzeit etwa 100 000 Mitglieder in 83 Gemeinden.

„German Jewish History Award" – Verdienste um jüdische Kultur

Bei einem Festakt im Abgeordnetenhaus in Berlin wurde am 27. Januar 2003 zum dritten Mal der „*German Jewish History Award*" überreicht. Der Preis wurde eingerichtet, um das deutsch-jüdische Zusammenleben in der Vergangenheit zu ehren und Anregungen für die Zukunft zu geben. Die Geehrten (s. u.) haben herausragende Beiträge zur Dokumentation jüdischer Geschichte und Kultur in Deutschland geleistet.

Irene Corbach (Köln) hat sich vor allem mit dem Schicksal der aus Köln deportierten Juden befaßt (vgl. FrRu 7[2000]128 f.). Auslöser für das Engagement war die Information, daß die von ihr besuchte Realschule einst eine jüdische Volksschule war. Bei ihren Nachforschungen stieß sie auf den Namen *Erich Klibansky*, den letzten Direktor des Gymnasiums „Jawne", der insgesamt 130 Schüler mit Kindertransporten nach England in Sicherheit brachte. Er selbst wurde am 24. Juli 1942 bei Trostenez/Minsk von einem SS-Kommando erschossen. Am 28. November 1990 – zum 90. Geburtstag von Erich Klibansky – wurde der ehemalige Schulhof des „Jawne"-Gymnasiums in „Erich-Klibansky-Platz" umbenannt. Seit 1997 erinnert der „Löwenbrunnen", eine Bronzeplastik des in den USA lebenden Bildhauers Hermann Gurfinkel, an die über 1000 jüdischen Kinder, die zwischen 1938 und 1945 von Köln aus in den Tod getrieben wurden. Ihre Namen – auf acht Bronzetafeln – hat Dieter Corbach (gest. 1994) zusammengetragen.

Hans-Eberhard Berkemann (Bad Sobernheim) setzte sich für die Erhaltung der lokalen Synagoge ein. Zwei Jahre machte er Druck auf die Behörden, um das Gebäude unter Denkmalschutz stellen zu lassen. *„Eine Zeitlang ging ich jeden Morgen zum Gebäude, um die Bagger noch rechtzeitig stoppen zu können."* Nach 20 Jahren Kampf bekam der 1989 gegründete „Synagogenverein" schließlich einen Nutzungsvertrag für die Synagoge. Nach der noch ausstehenden Restaurierung soll daraus ein Treffpunkt für Juden und Nichtjuden werden mit einer Bibliothek und einer Dokumentation über Bad Sobernheims jüdische Kultur.

Heinrich Dittmar (Alsfeld) begann in den frühen siebziger Jahren Fragen zu stellen, als fragen noch tabu war. Seine Recherchen für das Buch „Die Geschichte der Juden von Alsfeld" zeigen, wie eng dort das deutsch-jüdische Verhältnis seit dem 17. Jh. war. Drei Jahrzehnte lang fügte er die Mosaiksteine der Geschichte einer Partnerschaft zwischen Juden und Nichtjuden in Hessen wieder zusammen. *„Meine Arbeit ist den Menschen gewidmet, die nie einen Grabstein bekommen haben."* Als Kommunalpolitiker setzte er sich für Instandsetzung und Erhalt der 16 jüdischen Friedhöfe im Landkreis ein.

Die Zwillingsschwestern ***Carla und Erika Pick (Borken)*** vom „Arbeitskreis Jüdisches Leben in Borken und Gemen" laden mindestens einmal im Jahr einstige jüdische Mitbürger ein, damit sie in den Schulen über ihre Erfahrungen im Nationalsozialismus und über jüdisches Leben und Kultur berichten. *„Der Arbeitskreis hat [...] für unsere Familie wieder eine Verbindung zu unserer Geschichte geschaffen"* (Gershon Kaddar, Israel). Außerdem haben Carla und Erika Pick ein umfangreiches Archiv an Interviews, Fotos und Familiengeschichten aufgebaut.

Susanne Rieger und Gerhard Jochem (Nürnberg) haben die Geschichte von Naziopfern in München, Fürth, Nürnberg und weiteren Orten in Bayern erforscht. Ihr größter Erfolg ist die zweisprachige Internetseite RIJO (www.rijo-research.de), eine Plattform für deutsch-jüdischen Austausch und zugleich ein „digitaler Gedenkstein". Durch ihre weltweiten Kontakte mit Überlebenden fördern Jochem und Rieger die Aufarbeitung der Vergangenheit. Michael Bernet, ein Besucher der Webseite, schrieb: *„Ich bin wieder in meinem Zuhause, in meiner Schule und meiner Synagoge [...] Ich laufe auf den alten Straßen [...] Ich höre die alten Geräusche und ich rieche die alten Gerüche."*

Notizen

Vertreter des Vatikans und des israelischen Oberrabbinats haben bei einem Treffen in Grottaferrata bei Rom (23. bis 27. Februar 2003) **eine gemeinsamen Erklärung herausgegeben.** Die Schwerpunkte der Erklärung befaßten sich mit der „Heiligkeit des Lebens" und dem „Wert der Familie". Terrorismus ist „eine Entweihung der Religion [...], ein Widerspruch zum Glauben an Gott, den Schöpfer des Menschen [...]". Nach dem Scheitern der gemeinsamen Geschichtskommission (vgl. S. 162 i. d. H.) haben sich die Vertreter beider Gruppen erneut zum Dialog bekannt. „Wir haben anerkannt, daß Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit die Basis für unseren weiteren Dialog sein müssen, wobei wir unsere verschiedenen religiösen Identitäten achten. Wir führen einen Dialog als Glaubende, die gemeinsame geistliche Wurzeln und ein gemeinsames Erbe haben. Dialog ist ein Wert in sich selbst und schließt jegliche Bekehrungsabsichten aus."

Joschka Fischer, Außenminister der Bundesrepublik Deutschland, erhielt am 9. März 2003 die Buber-Rosenzweig-Medaille 2003 im Rahmen der feierlichen Eröffnung der Woche der Brüderlichkeit in Münster für seine Nahost-Friedensmission und für sein Eintreten für den Dialog zwischen Juden und Nichtjuden. Paul Spiegel, Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, betonte Fischers Unparteilichkeit in seinen Vermittlungsversuchen im israelisch-palästinensischen Konflikt. In seinen Bemühungen für Israel und die Palästinenser habe er sich den philosophischen Ansatz Martin Bubers zu eigen gemacht, mit dem „Du", mit dem „Anderen", dem „Gegenüber" in Dialog zu treten, den „Gesprächspartner in seiner gesamten Wesenheit wahrzunehmen und als solches anzunehmen". Fischer faßte seinen Dank zusammen in dem Versprechen, sich zu dem zu bekennen, wofür die Auszeichnung steht: Für den Dialog, für die Versöhnung zwischen Juden und Christen in Deutschland und in der Welt und für Solidarität und Freundschaft mit dem Staat Israel.

Das renommierte Jerusalemer Institut für judaistische Studien Ratisbonne wurde geschlossen bzw. dem „Kardinal-Bea-Zentrum für Jüdische Studien" an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom angegliedert. Die Beteiligten sehen darin den Ausstieg des Vatikans aus der christlich-jüdischen Forschungsarbeit in Jerusalem. Israelische Medien werteten die Schließung als politischen Affront gegen Israel und als ein Zugeständnis an lokale pro-arabische Kirchenkräfte. 1873 von P. Marie-Alphonse Ratisbonne als Missionszentrum gegründet, wandelte sich Ratisbonne bald zu einem der ersten Orte des Dialogs mit dem Judentum. Der Einfluß von Ratisbonne machte sich frühzeitig im Denken der katholischen Kirche Frankreichs und in ihrem Interesse für Judaistik und für die Kultur des Judentums bemerkbar. 1998 übergab die Ordensgemeinschaft das Institut aus finanziellen Gründen dem Vatikan.

Die Teilnehmer einer viertägigen Konferenz an der Hebräischen Universität in Jerusalem im Februar 2003 zum Thema **„Antisemitismus und Voreingenommenheit in der zeitgenössischen Berichterstattung"** haben festgestellt, Israel wird in seinem Kampf gegen den palästinensischen Terrorismus mit doppelten moralischen und mit doppelten journalistischen Standards gemessen.

Dr. Judith Elizur vertrat die These, daß Israel nur so lange Verständnis in der westlichen Welt genoß, wie es für schwach gehalten wurde und in das traditionelle christliche Bild der Juden paßte. Dieses Bild habe sich mit dem Libanonkrieg 1982 geändert. Israel werde mit höheren moralischen Maßstäben gemessen als seine Gegner. Außerdem sehe sich Israel einer zunehmenden Dämonisierung in den Medien ausgesetzt, die bereits eine alarmierende Stufe erreicht habe. (Newsletter der Israelischen Botschaft in Berlin, 24.02.2003.)

Organe eines jüdischen Terroropfers retten das Leben arabischer Kinder. Am 5. März 2003 kamen bei einem arabischen Selbstmordattentat auf einen Bus der Linie 37 in Haifa 15 Menschen ums Leben. Drei Tage später erlag der 20jährige Anatali Birokov seinen Verletzungen. Herz, Leber und Nieren wurden von der Familie des Opfers zur Transplantation für arabische Kinder freigegeben. „*Wir danken Euch von ganzem Herzen. Das ist wirklich Frieden, und nur damit läßt sich Frieden machen*", sagte ein Vertreter der beiden arabischen Familien. Irena Birokov, die Mutter des Toten, sagte: „*Wir sind alle Menschen und die Hauptsache ist, daß Anatali Leben gerettet hat.*"

Die israelische Friedensschule Neve Shalom/Wahat as-Salam, gegründet von Bruno Hussar OP (1911-1996), **erhielt am 2. April 2003 den diesjährigen Friedenspreis der Deutsch-Israelischen Gesellschaft.** Damit wird die Friedensschule Neve Shalom/Wahat as-Salam für ihren Einsatz für die jüdisch-arabische Verständigung geehrt. Jüdisch-arabische Teams der Friedensschule haben Modelle zur Konfliktlösung erarbeitet, die mittlerweile auch in anderen Konfliktregionen, wie z. B. in Irland und im ehemaligen Jugoslawien, eingesetzt werden. Preisträger des Friedenspreises 2001 war das *Arab Jewish Cultural Center Beit Hagefen* in Haifa für das Projekt Young Leadership.

Henrike und Hagen Meyer und Lenka Fehrenbach, Freiburg/Br., haben mit einer Webseite über Gertrud Luckner beim 2. Jugendwettbewerb der Konrad-Adenauer-Stiftung „Denktag im Internet" einen Preis gewonnen. „Durch die intensive Beschäftigung mit Gertrud Luckners Leben wurde uns klar, wie bedeutend Frau Luckner für viele Menschen war und ist. Denn sie hat vorgelebt, was auch heute von großer Bedeutung ist: Die Akzeptanz der Menschen untereinander, die bedingungslose Hilfe, die sie während Deutschlands dunkelsten Stunden allen Verfolgten, egal welcher Überzeugung und Religion, zukommen ließ." Im Vorwort heißt es: „Gertud Luckner, die dem Nationalsozialismus trotzte, indem sie Verfolgten half zu überleben, [...] war nicht nur ein Tropfen auf einem heißen Stein. Für viele Menschen war sie ein Licht im Dunkel der Barbarei." Die Arbeit ist einzusehen unter: www.denktag.de/denktag2002/34„GertrudLuckner/start.htlm.

Am 29. März 2003 wurde im Martin-Buber-Haus in Heppenheim eine **philosophische Sektion der Martin-Buber-Gesellschaft gegründet.** Als Sektionsleiter wurden *Harald Düppe* und *Hans-Joachim Werner* gewählt. Unterstützt werden sie von *Titus Möllenbeck*, dem Leiter des Hauses am Maiberg in Heppenheim; dort sollen die Tagungen künftig stattfinden. Das Thema des nächsten Treffens (12. bis 14. März 2004) ist „Urdistanz und Beziehung", ein philosophischer Schlüsseltext Bubers. Weitere Themen in Planung sind die Bedeutung Bubers für eine Philosophie des Gesprächs, die Orientierungsfunktion seines ethischen Denkens und die Beziehungen Bubers zu anderen Philosophen. Informationen unter: Hans-Joachim.Werner@web.de.

Leser-Echo

Brigitte von Kellenbach, München, schreibt zum Leserbrief von Prof. Dr. Rudolf Lill (FrRu 10[2003]159):

Beim Lesen dieses Briefes wird mir schlecht! Nicht, daß etwas Neues darin stehen würde, es ist eine Meinung, mit der man täglich konfrontiert wird. Mit seinem sogenannten „historischen Sinn" wiederholt der Herr Professor die ewig gleichen Stereotypen des Antisemiten: die Juden sind schuld! Schuld am eigenen Unglück, schuld am Unglück der anderen (Palästinenser, Muslime, Christen etc., etc.). Der Herr Professor sollte dankbar sein, daß er seine Meinung unbehelligt „frei" sagen darf, aber daß er mit seinem Antijudaismus den altbewährten Freiburger Rundbrief belehren möchte, ist doch eine Unverfrorenheit.

Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel, kommentiert denselben Brief:

Mit verschiedenen Stellungnahmen von Herrn Prof. Dr. Lill bin ich nicht einverstanden. Die Schoa erfordert Schuldbekenntnisse, selbst wenn sie Herrn Prof. Lill nerven. Die kath. Kirche (wie auch die prot.) hat als Institution in den 12 Jahren geschwiegen und offenbar Synagogen nicht als Gotteshäuser betrachtet, als diese von deutschen Barbaren zerstört wurden. Das fand vor aller Augen statt.
Was das Vorgehen der derzeitigen israelischen Regierung gegen Terroristen angeht, vermisse ich die Anregung von Prof. Lill, wie man mit Selbstmordattentätern umgehen soll, um die Zivilbevölkerung vor ihnen zu schützen. Wenn Herr Lill um das Schicksal der Christen in Israel besorgt ist, sollte er zweierlei bedenken: daß die israelische Regierung christliche Schulen finanziell unterstützt, was in keinem islamischen Staat erfolgt. Gerade die Christen wurden von allen israelischen Regierungen im Rahmen der Möglichkeiten gefördert.
Es trifft natürlich nicht zu, daß besonders auf protestantischer Seite im 19. und 20. Jahrhundert kein Antisemitismus in Deutschland herrschte. Ich habe, um ein Beispiel zu nennen, das Vorkriegsjahr 1912 untersucht und festgestellt, daß auf kirchlicher Seite Juden meist nur akzeptiert wurden, wenn sie sich taufen ließen. Es gab vor 1918 in Preußen keinen einzigen ungetauften jüdischen Ordinarius. Der kirchliche Antijudaismus dauerte faktisch bis zum Konzil 1965. Aus der Untersuchung, etwa des Jahres 1912, wird klar, daß die Nationalsozialisten kein plötzlich über ein armes deutsches Volk hereingebrochenes Verhängnis darstellen, sondern ein Produkt spezifisch deutscher Mentalität sind, wie sie sich längst viele Jahrzehnte vorher schon manifestiert hatte. Im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft (4. Auflage 1911) heißt es nach der Behauptung, Juden hätten eine ganz gewaltige Macht in geistiger Beziehung: „Damit hat auch die hohe Ethik des Christentums einmal mehr

einer materialistisch gerichteten Weltanschauungsweise Platz gemacht [...]." Mit Bezug auf Deut 23,19 f. heißt es: „Durch die Wirtschaftsgeschichte des jüdischen Volkes zieht sich, wie ein roter Faden, die Übervorteilung der Wirtsvölker."
Sonst ist von abstoßenden Eigenschaften im Charakter der Juden die Rede, von egoistischen und ungebundenen Auffassungen, vom Erwerben, im Gegensatz zum altruistischen christlichen Solidaritätssystem ... Und schließlich: „Die Sage vom ewigen Juden ist das Sinnbild von der jüdischen Volksexistenz."
Herr Prof. Lill wird angesichts solcher Texte kaum die judenfeindliche Vergangenheit von Christen bestreiten können. Es geht hier nicht um NS-Deutschland, sondern um die Jahrzehnte seiner Entstehung. Man sollte sich den Problemen stellen, wie es im Freiburger Rundbrief geschieht. Mit Apologie ist niemandem gedient.

Nathan Jariv, Amsterdam, argumentiert zum Brief von Prof. Lill:

Ich kenne Prof. Lill nicht, habe auch nichts von ihm gelesen. Deswegen kann ich mich lediglich auf seinen o. g. Leserbrief beziehen. Dazu ist zu sagen:
1) Beim FrRu handelt es sich um eine „Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung". Der Versuch einer solchen Begegnung ist lediglich durch Aufarbeitung der Geschichte des christlichen Antijudaismus möglich. Nicht um „Schuldbekenntnisse" (auch nicht die des Papstes) geht es, sondern um den Versuch, zeitbedingte Zusammenhänge zu verstehen, die Entwicklung bis in die Gegenwart nachzuvollziehen und dadurch evtl. zu einem gegenseitigen Verständnis zu gelangen. So verstehe ich die Ziele des FrRu.
2) Die Kritik an Sharons Politik teile ich (bin MERETZ-Wähler), muß aber, aus der Kenntnis der Materie, die Einseitigkeit der Kritik zurückweisen. Auch ich bin dafür, allen Beteiligten am Konflikt ein Sprachforum zu bieten. Aber ist Herrn Lill z. B. bekannt, daß ein christlicher Würdenträger erwischt wurde, als er in seinem Auto Waffen für die Terroristen zu schmuggeln versuchte?
3) Daß „die jüdische Minderheit durch Monopolstellungen [...] die Abneigung der Mehrheit provozierte" usw., ist ein altbekanntes und perfides antisemitisches Argument: Es macht die Opfer zu Schuldigen. Auch wenn es sachlich (lediglich in den Großstädten) zutraf, als Wissenschaftler hätte sich Herr Lill über die Ursachen klar werden sollen, von der Weigerung der Zünfte bis zum katholischen Zölibat. Er scheint auch den christlichen Antisemitismus, in den Predigten des 19. und 20. Jh. nachzulesen, vollständig ausgeblendet zu haben.
4) Nicht „Antichristen" haben „die Juden deportiert", sondern ganz normale Deutsche, wie die neue Geschichtsforschung (ich empfehle Gerhard Pauls „Die Täter der Shoa") beweist. Gemordet haben aber auch andere, z. B. polnische und ukrainische Christen.
5) Fazit: Wenn Herr Lill dem FrRu „menschenverachtende Heuchelei" vorwirft, so sollte er bei sich selbst Gewissensforschung betreiben und ein gutes Gespräch mit seinem Beichtvater führen.

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.

KONTEN:

Deutschland:	LIGA Spar- und Kreditgenossenschaft eG München, BLZ 750 903 00, Konto-Nr. 22 158 45
	Postbank Karlsruhe, BLZ 660 100 75, Postgiro Konto-Nr. 1406 00-756
Schweiz:	UBS AG, Basel/Schweiz, Konto-Nr. 233902570.01 V
Österreich:	Vorarlberger Volksbank, Bregenz, BLZ 45710, Konto-Nr. 12016343-8
Israel:	**Bank Leumi le-Israel, Branch Nahariya (962), Freiburger Rundbrief, Account Nr. 30180**

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
Bestellungen, Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare bitten wir, an die Geschäftsstelle zu schicken.

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll
Herstellung: Schnaufer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

Zu diesem Heft

Der Herbst ist eine Zeit jüdischer Hochfeste. In dieser Nummer geben wir Deutungen einiger der großen Feste. Clemens Thoma erläutert Ursprünge und Sinngehalt des Versöhnungstages Jom Kippur. Anhand der Mischna erklärt er die mit diesem Hochfest verbundenen moralischen Verpflichtungen, die Gebete, die Bußübungen und die Lossprechung von Sünden für die Gemeinschaft zur Zeit des Tempels in Jerusalem. In den Schlußfolgerungen schlägt er Nachahmungsmöglichkeiten für die christliche Bußpraxis vor. Horst F. Rupp gibt eine Einführung in die jüdischen Hochfeste im Herbst (Rosch ha-Schana, Jom Kippur, Sukkot und Simchat Tora) und deren Bedeutung. Walter Salmen stellt den Schofar (Widderhorn), seine Bedeutsamkeit seit biblischer Zeit und seine Verwendung, besonders am Neujahrsfest, vor. – Nach diesen Einführungen in wichtige jüdische Feste folgt eine Darstellung der Schwierigkeiten und Chancen der gegenwärtigen Systematischen Theologie im Zusammenhang mit dem Judentum. Dem schließen sich die Überlegungen von Manfred Deselaers zum „Dialog am Rande von Auschwitz" inhaltlich an. – In einem dritten Teil werden ein jüdischer (Jean Halpérin) und ein christlicher (Heinrich Spaemann) Wegbereiter des jüdisch-christlichen Dialogs vorgestellt und gewürdigt.

Zum Laubhüttenfest

In der Sukka fühlte ich mich wundervoll. Das Licht der Feiertagskerze schwang sich zu dem Tannendach empor, das gar kein Dach, sondern ein Stück Himmel war, das sich über unsre Häupter senkte. Und durch die Tannenzweige blinkten die Sterne so kristallklar, als ob auch sie gereinigt und zum Fest gewaschen worden wären. So strömte das Kerzenlicht nach oben und das Sternenlicht flutete herunter, und wo sich beide begegneten, sproß eine Wärme und Zärtlichkeit hervor, die nur der kennt, der die Abende in der Laubhütte verträumt hat.

Shmarya Levin, *Die Zeit unserer Freude* (1937)

Jom Kippur – Tag der Sühne und Erneuerung

Clemens Thoma

Zehn Tage nach dem jüdischen Neujahrsfest (Rosch ha-Schana) begeht das jüdische Volk den Versöhnungstag *Jom Kippur*. Es ist ein Tag der Sühne und der seelischen Reinigung und Erholung. Jehuda Hallevi (1080-1145) charakterisierte diesen Feiertag in seinem Werk „Kusari" (III 5): Es handelt sich um den großen Fasttag, *„an welchem die Reinigung aller Sünden der Vergangenheit stattfindet [...]. Die Seele wird frei von allen Einflüsterungen der Einbildung, des Zornes und der Begierde [...]. Das Fasten an diesem Tag ist ein Fasten, das nahezu den Engeln gleich werden läßt [...]. Der Fromme beschäftigt sich nur mit Dingen, die ihn Gott nahe bringen."*
An den Vorbereitungstagen zum Jom Kippur wird in den jüdischen Gottesdiensten folgender Satz feierlich zitiert: *„Gedenke unser zum Leben, König, der Du Freude am Leben hast, und schreibe uns in das Buch des Lebens ein um Deinetwillen, lebendiger Gott."* Der Jom Kippur ist also nicht nur ein Tag der Sühne und der Reinigung des Volkes Gottes, sondern auch ein Freudentag für Gott angesichts der Heilung und Erneuerung der Mitglieder des Bundesvolkes. Der Bußtag findet nicht nur um der Israeliten willen statt, sondern auch um Gottes willen, damit auch Er neue Freude haben kann. Franz Rosenzweig (1886-1929) drückte dies ähnlich aus: *„Der offenbarende Gott ist ein Vielverzeihender (marbeh li-seloach), er liebt den Umkehrenden (baal teschuvah) mehr als den vollkommenen Gerechten."*[1]

Vorschriften in der Mischna

Der Versöhnungstag Jom Kippur war schon in biblischer Zeit ein zentraler jüdischer Festtag, dessen Feier gemeinschaftlich mit den Priestern und dem Volk im Tempel stattfand (vgl. Lev 16; 23,26-32; Num 29,7-11). In der

1) Reinhold und Annemarie Mayer (Hg.), *Zweistromland*. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken, Dordrecht 1984, 96.

Mischna (Endredaktion um 220 n. Chr.) werden die beiden Hauptanliegen des Versöhnungstages angegeben: teschuvah (Umkehr, Reue, Buße, Erneuerung) und Kappara/Kippurim (Entsühnung, Tilgung der Schuld, Verzeihung, Bedeckung, Erneuerung). Im Mischna-Traktat Joma (wörtlich: „Tag") wird die Liturgie dieses hohen Feiertages detailliert geschildert.[2]

In mJoma 8,8-9 heißt es: „*Sündopfer und Schuldopfer bewirken in aller Wahrheit (waddaj) Entsühnungen. Der Versöhnungstag und der Tod entsühnen in Verbindung mit Buße. Die Buße bewirkt Entsühnungen von läßlichen Vergehen. Gegen schwere Vergehen erwirkt die Buße Aufschub, bis der Versöhnungstag kommt und Entsühnung bewirkt. Wenn jemand sagt: Ich will sündigen und Buße tun und dann nochmals sündigen und Buße tun, dem wird von Gott nicht Raum zur Umkehr (teschuvah) gegeben. [...] Sünden, die sich zwischen Menschen und Gott abspielen, entsühnt der Tag der Versöhnung. Aber Sünden, die sich zwischen einem Menschen und seinem Nächsten abspielen, entsühnt der Tag der Versöhnung nur, wenn er seinen Nächsten zuvor begütigt hat. [...] Rabbi Akiba sagte: Selig seid ihr Israeliten! Von wem werdet ihr gereinigt und wer reinigt euch? Euer Vater im Himmel! [...] Und es heißt auch: Die Mikweh (die Hoffnung oder das Reinigungswasser) ist JHWH. Und was bedeutet das Reinigungswasser? Es reinigt die Unreinen! So reinigt der Heilige, gelobt sei Er, Israel*" (= Deutung von Jer 17,13).

Dieser zentrale Abschnitt der Mischna betont, daß man nicht sündigen darf, um Gott zu reizen. Gott verzeiht nur, wenn sich auch der Mensch von seinem sündigen Tun zu lösen versucht. Der Mensch muß auch im Verzeihen Nachahmer Gottes sein. In mehreren talmudischen Stellen wird dazu Gen 8,21 zitiert: Gott ist nach dem Verhängen der Sintflut zur Schlußfolgerung gekommen, daß Er in Zukunft nicht alles gegen Ihn sich empörende Leben vernichten soll. Nachdem Er den Duft des Sühnopfers Noachs gerochen hatte, sprach Er zu sich selber: „*Ich will die Erde wegen des Menschen nicht noch einmal verfluchen; denn das Trachten des Menschen ist böse von Jugend an*" (vgl. auch Ex 32,14).

Gott erträgt also das Böse und verzeiht es, wenn nur der Mensch immer wieder zu ihm umkehrt bzw. Buße tut und sich Besserung vornimmt. Der Versöhnungstag ist also ein Tag der Verzeihung für viele zu verschiedenen

2) Vgl. Johannes Meinhold, *Joma (Der Versöhnungstag) in der Mischna-Edition II*. Gießen 1913, 1-27; Moritz Zobel, *Das Jahr des Juden*. Berlin 1936, 77-93; Hanspeter Heinz u. a. (Hg.), *Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie*, QD 124, Freiburg/Br. 1990; Johann Maier, *Judentum von A bis Z*. Freiburg/Br. 2001, 219-223.

Zeiten begangene Verfehlungen, wenn spätestens im Gottesdienst dieses Tages Reue aus den Herzen der Teilnehmer aufsteigt. Die Reue und Umkehrgesinnung vor dem Tod bewirkt dieselbe volle Verzeihung wie der Versöhnungstag. Auch laut dem Achtzehn-Gebet ist Gott der, der „viele Möglichkeiten zur Vergebung schafft" (sechste Beracha; vgl. auch Mt 6,12). In einer weiteren Jom-Kippur-Vorschrift wird gefordert, daß jede Feindschaft gegen ein Mitglied der Gemeinschaft des Volkes Gottes aufgegeben und persönlich eingeebnet werden muß. Erst dann kommt die Verzeihung Gottes. Eine schwierige Sache ist dabei der versöhnende Kontakt mit Gegnern, die dazu neigen, Verzeihungsangebote für die eigene Sache zu mißbrauchen. Mangelnde Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit führt zu Problemen. Die Vorschrift zeigt aber besonders deutlich, daß auch im Judentum das religiöse Doppelgesetz der Gottes- und Nächstenliebe die oberste Voraussetzung für Verzeihung und für die erneute Begnadigung durch Gott ist. In den Jom-Kippur-Traditionen wird dabei besonders Lev 19,18 zitiert: *„An den Kindern deines Volkes sollst du dich nicht rächen und ihnen nichts nachtragen. Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Ich bin der Herr."* Dazu sagt Moses Maimonides (1135-1204) in seiner „Mischne Tora" (III 41) ergänzend: „Ein Sünder wird (von Gott) nur bestraft, wenn seine Sünde sich gegen das Wohlergehen der jüdischen Gemeinschaft richtet."

Der heilige Akt der Verzeihung

Zur Zeit des Bestehens des Jerusalemer Tempels (bis 70 n. Chr.) gab es jedes Jahr am Jom Kippur den beeindruckendsten Gottesdienst. Es ging dabei um feierliche Sündenbekenntnisse, um die Schlachtung von Opfertieren und vor allem um die Verzeihung der bereuten Sünden: erst die Sünden der Priesterschaft und dann die Sünden des Bundesvolkes Gottes. Im Folgenden wird vor allem auf die bekennenden Worte des Hohenpriesters, auf die dankbare Zustimmung der Gemeinde und auf die Opferung von zwei Paaren von Lämmern als stellvertretende Sühnopfer hingewiesen.[3] Die Worte und Handlungen waren Voraussetzung und Zeichen für die Versöhnung

3) Der ganze, hier verkürzt wiedergegebene Ablauf der Versöhnungszeremonien findet sich im Joma-Traktat der Mischna und – noch ausführlicher – in den Kommentierungen dieses Traktats im palästinischen und im babylonischen Talmud.

mit Gott. Laut mJoma 3,8 stellte sich der liturgisch und für die rituelle Reinheitshandlung vorbereitete Hohepriester im Tempel neben die zur stellvertretenden Schlachtung bestimmten Lämmer. Er blickte nach Westen, legte beide Hände auf ein Tier und sprach laut und vernehmbar folgendes Reue- und Vertrauensbekenntnis: „*Vergib doch bitte, Name [Gottes], die Vergehen, Verfehlungen, Versündigungen, mit denen ich mich vor Dir vergangen, verfehlt, versündigt habe, ich und die Meinigen. Vergib doch entsprechend dem Wort im Gesetzbuch deines Knechtes Mose, wo es heißt: ‚Denn an jenem Tag wird man euch Sühne erwirken, um euch zu reinigen. Von allen euren Sünden werdet ihr vor JHWH rein werden'*" (vgl. Lev 16,30).
Das laute und deutliche Aussprechen des geheimnisvollen Namens JHWH war das klare Signal der Verzeihung aller Sünden des Hohenpriesters und seiner Familienangehörigen, der Sünden der Priester, Leviten und des übrigen kultischen Tempelpersonals. Unmittelbar nach der Absolutionsformel des Hohenpriesters riefen die hinter ihm stehenden offiziellen Vertreter der Zwölf Stämme Israels ebenfalls mit lauter Stimme: „*Gelobt sei der Name [Gottes], Herrlichkeit Seines Reiches für immer und ewig.*"
Das hohepriesterliche Aussprechen der Verzeihungsbitte, das namentliche Nennen der um Verzeihung Bittenden, das Ansprechen Gottes mit seinem geheimnisvollen Namen und der bestätigende Lobpreis der Vertreter der Zwölf Stämme Israels galten als Bestätigung der Verzeihung der Sünden des Volkes und der Bekräftigung der göttlich-israelitischen Bundesgemeinschaft.
Das zweite Sündenbekenntnis erfolgte nach gleichem Zeremoniell und gleichem Wortlaut. Es betraf wiederum erst die Priesterkreise, die durch ihre Sündenlosigkeit das ganze Volk Israel in der Hinwendung zum barmherzigverzeihenden Gott erziehen sollten (vgl. mJoma 4,2).
Nach beiden Sündenbekenntnissen wandte sich der Hohepriester jeweils zwei Böcken zu. Einer der beiden wurde geschlachtet als eine Opfergabe an Gott, der andere wurde – mit den Sünden des ganzen Volkes beladen – in die Wüste hinausgejagt, und zwar an eine Felsenhöhe, von wo aus er zu Tode stürzte. Das Blut des Schlachtopfers wurde anschließend vom Hohenpriester durch den ganzen Tempel getragen. Priester und Diakone trugen Feuer und glühende Kohlen und erfüllten den Tempel mit Rauch. Angekommen am Vorhang vor dem Allerheiligsten mit der Bundeslade, besprengte der Hohepriester den Vorhang und die Decke über dem Vorhang mit Blut.
Das gesamte Zeremoniell war ein geistiger Entsühnungsakt. Der Hohepriester „begann die Entsühnung und führte sie von oben nach unten aus"

(mJoma 5,5). Die Entsühnung der Priester und der Tempeldiener und -dienerinnen galt als Kernpunkt der Verzeihung der Sünden aller umkehrbereiten Israeliten.

Das Bekenntnisgebet „Kol Nidre"

Das *Kol Nidre* („alle Gelübde") – eines der großen Gebete in der Synagoge am Versöhnungstag – ist der dreimal gesprochene und gesungene Anfangstext des feierlichen Abendgebetes am Beginn des Versöhnungstages. Die Anwesenden sprechen den Text leise mit. Im *Kol Nidre* bekennen die Betenden: *„Ich habe unrecht, und Gott hat recht; meine Klugheit ist Torheit, meine Rechtschaffenheit ist Einbildung, meine Sicht der Welt ist falsch."* Dieses Bekenntnis verlangt, daß der Mensch sich vor Gott stellt, daß er sich nicht auf sich selbst, sondern ganz auf die Weisheit und die Gnade Gottes verläßt.[4]

Das *Kol Nidre* ist eine Weiterführung – bis in unsere Zeit – des heiligen, sündenvergebenden Gottesdienstes am Versöhnungstag im Jerusalemer Tempel. Es ist Ausdruck der bis heute gültigen jüdischen Glaubensauffassung, daß Sündenbekenntnis und Sündenvergebung sich primär im gemeinschaftlichen Gottesdienst ereignen sollen. Sünden sind nicht nur individuelle Vergehen. Sie haben Auswirkungen auf die ganze Gemeinschaft des Volkes Gottes. Gott will daher gemeinschaftliche Bekenntnisse und Besserungsvorsätze. Sein Verzeihungswille ist nicht nur individuell, sondern betrifft das ganze Bundesvolk.

Christliche Interpretationsmöglichkeiten

Mitmenschliche Bemühungen um Versöhnung sind auch im Christentum eine Voraussetzung für Sündenvergebung. Ungebremster Streit und Haß gehören zur Reflexion bei jeder religiösen Selbstbesinnung. Jüdische Versöhnungsbemühungen zur Erlangung von Gottes Barmherzigkeit sind ein Impuls für alle Menschen. Daß sie nicht leicht sind, wissen Juden und

4) So deutete Ignaz Maybaum das Kol Nidre. Zit. in: Jonathan Magonet, *Der Versöhnungstag in der jüdischen Liturgie*, in: Hanspeter Heinz u. a., *Versöhnung*, QD 124 (Anm. 2), 133-154, bes. 143.

Nichtjuden. Vorbildhaft für christlich-sakramentale Buß- und Erneuerungsfeiern wäre es auch, wenn die kirchlichen Beauftragten (Bischöfe, Priester), wie es auch vom Hohenpriester verlangt wurde, zuerst ein eigenes Sündenbekenntnis ablegen. Erst danach sollten sie als Symbolfiguren der Verzeihung für das von der Teschuva geprägte Volk zu wirken beginnen. Damit könnte ein neuer Impuls für christliche Gemeinschaften aus der einstigen zentralen Tempelliturgie des Versöhnungstages erwachsen.

Am 12. März 2000 legte Papst Johannes Paul II. zusammen mit mehreren Kardinälen, Bischöfen und Priestern im Petersdom in Rom ein deutliches kommunitäres Schuldbekenntnis der katholischen Kirche ab: wegen der gemeinschaftlichen Sünden gegen Gott und gegen das jüdische Volk, wegen leichtfertigen Verstößen gegen die Liebe und gegen den Dienst an der Wahrheit, wegen geistig-religiösen Verletzungen gegen einzelne Völker, wegen Rückgriffen auf die Logik der Gewalt, wegen Diskriminierung, Unterdrückung und Mißachtung der Armen und Niedrigsten.[5] Ähnliche Gemeinschaftsbekenntnisse und Gemeinschaftsabsolutionen finden derzeit in verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften auf Pfarrei- und Diözesanebene statt. Der Mensch sündigt ja nicht nur „einsam" für sich. Durch die Sünde wird auch den Mitmenschen Schaden zugefügt. Deshalb sind Sünde und Verzeihung nur sehr selten rein individuelle Angelegenheiten. Sie durchwirken vielmehr kleinere und größere Gemeinschaften. Gemeinschaftliche Bußfeiern – so umstritten sie in katholischen Kreisen heute auch noch sind – haben jedoch ihre Wurzeln bereits in der vorchristlichen jüdischen Tradition.

5) Vgl. *Die große Versöhnungsbitte der katholischen Kirche*, FrRu 7(2000)161-166.

Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst
und dir dabei einfällt,
daß dein Bruder etwas gegen dich hat,
so laß deine Gabe dort vor dem Altar liegen;
geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder,
dann komm und opfere deine Gabe (Mt 5,23 f.).

Die jüdischen Herbstfeste

Horst F. Rupp*

Hartwig Behr[1] zum 60. Geburtstag
in freundschaftlicher Verbundenheit gewidmet.

Eines der wichtigsten Erfahrungsraster menschlichen Lebens ist das der Zeit. Wir brauchen Zeitstrukturen, um unsere Erfahrungen in unser Leben zu integrieren. Bekannt sind auch bildliche Darstellungen der menschlichen Lebenszeit bzw. der menschlichen Lebensphasen, beispielsweise die „Septem Aetates Hominis", die sieben Alter des Menschen, wie sie der böhmische Pansoph und Bischof Jan Komensky, besser bekannt als Johann Amos Comenius (1592-1670), in seinem „Orbis sensualium pictus" von 1654[2] dargestellt hat. Bei Comenius sind die Lebensphasen stufenförmig in einer aufsteigenden und in einer abfallenden Linie abgebildet und gedeutet, wobei der Lebenshöhepunkt, die höchste Stufe menschlicher Existenz, im reifen Erwachsenenalter angesiedelt ist. Die Summe und die erlebte Fülle dieser Stationen machen die Individualität eines jeden menschlichen Lebens aus.

Zur universalen zwischenmenschlichen Verständigung benützen wir im bürgerlichen wie auch im religiösen Leben periodisch wiederkehrende Zeiteinteilungen (Kalender), die die Erfahrung der Zeit in ein Raster bringen.

* Dr. Horst F. Rupp ist Professor für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Universität Würzburg.
Dieser Text ist die stark gekürzte Fassung eines Vortrags im Rahmen der „Jüdischen Kulturtage" in Bad Kissingen – initiiert und organisiert von Hans-Jürgen Beck – am 9. Oktober 2002. Da sich der Beitrag vorwiegend an Schüler wendet, wurde sprachlich auf eine weitgehende Elementarisierung geachtet.

1) Hartwig Behr ist ein exzellenter Kenner des Judentums im Taubertal und Mitautor des Werkes Hartwig Behr/Horst Rupp, *Vom Leben und Sterben*. Juden in Creglingen. Würzburg 1999, 2. Aufl. 2001 (vgl. FrRu 7[2000]205-207).

2) Mir liegt von Comenius' Werk eine ansprechend aufgemachte faksimilierte zweisprachige (lateinisch und deutsch) Ausgabe vor aus der Reihe *Die bibliophilen Taschenbücher*, Harenberg Verlag, Dortmund 2. Auflage 1979.

1. Jüdische Zeiteinteilung

Die jüdische Zeitrechnung geht von der Erschaffung der Welt aus, wie sie in den Schöpfungserzählungen im ersten Buch Mose dargestellt wird. Danach entspricht das Jahr 2003 dem jüdischen Jahr 5763. Wie der christliche Kalender, orientiert sich auch der jüdische Kalender an den Phasen des Mondes. Die zwölf Monate haben entweder 29 oder 30 Tage, so daß pro Jahr im Vergleich zum Gregorianischen Kalender ca. 10 Tage fehlen. Um eine Verschiebung der natürlich-biologischen Jahreszeiten zu verhindern, ergänzt der jüdische Kalender im Abstand unterschiedlicher Jahre einen Schaltmonat, und zwar den Monat Adar Scheni oder Adar II. Die Monate haben folgende Bezeichnungen: Tischri, Cheschwan, Kislev, Tevet, Schawat, Adar, Nissan, Ijar, Siwan, Tammus, Aw und Elul.
Das Sieben-Tage-Schema der jüdischen Woche wurde auch von der christlichen Welt übernommen. Ursprünglich war der jüdische Schabbat auch der urchristliche Fest- und Herrentag. Aus Gründen der Unterscheidung der christlichen Tochterreligion von der jüdischen Mutterreligion wanderte der Herrentag weg vom Schabbat, dem siebten Tag, und hin zum Sonntag, dem ersten Tag der Woche.

2. Der religiöse Festkalender des Judentums

Im jüdischen Jahresfestkreis wird an wichtige Ereignisse in der Geschichte des Judentums erinnert und das Schicksal des gesamten jüdischen Volkes mit dem Leben des einzelnen Juden verknüpft. Die Heilsgeschichte des israelitischen Volkes wird auf diese Weise sozusagen individualisiert und vom Einzelnen als sein eigenes konkretes Schicksal erlebt und verinnerlicht.
Das religiöse Jahr im Judentum beginnt im Herbst am 1./2. Tischri[3] mit dem jüdischen Neujahrsfest „Rosch ha-Schana", was wörtlich übersetzt „Kopf", „Beginn" oder „Spitze des Jahres" bedeutet. Am 10. Tischri folgt mit Jom Kippur, dem Versöhnungstag, der höchste jüdische Feiertag. Vom 15. bis zum 21. Tischri wird das siebentägige Fest „Sukkot" („Laubhüttenfest") gefeiert. Abgeschlossen wird der Reigen der Herbstfeste am 23. Tischri mit „Simchat Tora", dem Tora-Freudenfest. Diese Feste werden

3) Diese datumsübergreifende Angabe ist notwendig, weil ein jüdischer Tag am Abend mit dem Erscheinen des ersten Sternes beginnt und bis zum nächsten Abend andauert.

auch als die „hohen Festtage" bezeichnet, da sie den Höhepunkt des jüdischen Festjahres verkörpern.
Im Jahresfestkreis folgt dann „Chanukka" (15. Kislew bis 2. Tewet), das achttägige Lichterfest zur Erinnerung an die Wiedereinweihung des Jerusalemer Tempels durch die Hasmonäer nach dem Makkabäeraufstand im 2. Jahrhundert v. Chr. Am 14. Adar wird „Purim" gefeiert, ein karnevalsähnliches Freudenfest in Erinnerung an die Errettung der persischen Juden durch Königin Esther. Gleichsam am den Herbstfesten gegenüber liegenden Pol des jüdischen Festjahres liegt „Pesach" (15. bis 21. Nissan), das Fest der ungesäuerten Brote in Erinnerung an die Befreiung und den Auszug aus Ägypten. Fünfzig Tage nach Pesach (am 6. Siwan) beendet „Schawuot" („Wochenfest") den Festzyklus. Neben der Erinnerung an die Offenbarung der Zehn Gebote am Berg Sinai und die Vergegenwärtigung der Erwählung Israels ist Schawuot auch das Fest der ersten Feldfrüchte.

3. Rosch ha-Schana

Das Neujahrsfest Rosch ha-Schana am 1./2. Tischri ist kein lautes Freudenfest, sondern eher eine Zeit stiller Gewissenserforschung und ernster innerer Sammlung. Die Ehrfurcht vor dem Tag des himmlischen Gerichts, an den an Rosch ha-Schana erinnert wird, ist verbunden mit der Freude auf Erneuerung. In der Synagoge wird das traditionelle Widderhorn, der Schofar, geblasen. Die Klänge dieses Instrumentes sollen bewirken, daß Gott in seinem Gerichtshandeln der Kinder des Volkes Israel im Guten gedenkt, sich ihrer erbarmt und ihre Sünden verzeiht.
„An *Rosch ha-Schana* symbolisiert das *Schofar-Blasen* die Königsherrschaft Gottes über die ganze Welt. Es ist eine Verbindung zwischen der eschatologischen Idee des Gottesreiches und der biblischen Auffassung vom Gericht als der Aufgabe des Königs: Gott, König der Könige, gedenkt aller Taten der Menschen und bestimmt ihr Geschick. Der Klang des *Schofar* erschüttert und vergegenwärtigt, daß man vor dem höchsten aller Gerichte steht. Er ruft zur Umkehr, erinnert an das Versprechen Israels bei der Offenbarung am Berg Sinai, nach Gottes Lehre zu leben [...] und so verwandelt er (sc. der Schofar) die Angst in Freude auf die messianische Zeit. [...] Die besondere Festlichkeit des Tages und das Verlangen nach Läuterung und Reinheit drücken sich in der Farbe Weiß aus. Man kleidet sich weiß. Manche tragen

an diesem Tag das weiße Totenkleid [...]. Auch in der Synagoge ist alles weiß, der Vorhang vor dem Toraschrein, die Mäntelchen der Torarollen. Eine weiße Decke schmückt das Vorlesepult. An diesem Tag wird Gott als König, Richter und Erlöser der Welt verehrt."[4]

Rosch ha-Schana von Joan Landis
Aus einem jüdischen Kalender für September 2000 bis Dezember 2001

Mit dem Blasen des Schofar beginnt und endet der Festkreis von Rosch ha-Schana bis Jom Kippur. Als Symbol für ein gutes „süßes" Jahr werden an Neujahr in Honig getauchte Äpfel gegessen. Der Fisch wird *ganz* (mit Kopf = Rosch) serviert. Das geflochtene Brot (Challa) wird an Neujahr *rund* geformt. Nach einem altem Volksbrauch geht man an *Rosch ha-Schana* an einen Fluß oder eine Quelle und rezitiert Bußgebete (z. B. Mi 7,18-12; Ps 118,5-9; Ps 33; Ps 130). Dabei ins Wasser geworfene Brotkrümel und das Leeren der Taschen symbolisieren das Wegwerfen der Sünden. Das „Kapporetschlagen" am Vorabend von *Jom Kippur* ist ein umstrittener Brauch: Ein Hahn oder eine Henne wird über dem Kopf geschwungen. Die dabei gesprochenen Sühnegebete weisen auf das stellvertretende Sterben des Tieres hin. Der Ziegenbock (vgl. S. 244 f. i. d. H.) trägt ebenfalls die Sünden der Menschen hinweg. Der Name der Gesühnten wird in das (aufgeschlagene) Buch des Lebens eingetragen (vgl. S. 242 i. d. H.).

4) Efrat Gal-Ed, *Das Buch der jüdischen Jahresfeste*, Insel Verlag, Frankfurt 2001, 112, 122.

Hermann Fechenbach (1897-1986) beschreibt, wie das tauberfränkische Judentum vor dem Ersten Weltkrieg das jüdische Neujahrsfest beging: „Der Abendgottesdienst wurde von der ganzen Familie besucht. Vater im schwarzen Anzug mit weißer Krawatte und Zylinder, Mutter in ihrem besten Kleid, mit einem weißen Häubchen auf dem Kopf, Siegfried, Rosel und ich in unserer neuesten Feiertagskleidung. Die Synagoge war festlich beleuchtet, und in den beiden Kronleuchtern brannten viele Kerzen. Überall lagen weiße Decken auf, und selbst die heilige Lade hatte einen weißseidenen mit Silber bestickten Vorhang. Männer und Frauen vertauschten ihre Schuhe mit Filzpantoffeln, zogen sich das weiße Sterbehemd über und bedeckten den Kopf mit einem weißen Käppchen. Diese Bekleidung, überhaupt die ganze Festesstimmung entsprach der ernsten Bedeutung dieses Gottesdienstes. Man wußte hier von der Waage des Gerichtes zu erzählen: das offene Buch liege zum Einschreiben bereit, und jeder müsse bestrebt sein, für das kommende Jahr in das Buch des Lebens eingeschrieben zu werden. Alle standen betend, und sich auf die Brust schlagend, bekannten sie: ‚Wir haben gesündigt', und baten um Verzeihung. Der neugebildete Synagogenchor, der schon Wochen vorher seine Lieder in unserem Wirtschaftssaal einstudiert hatte, pries in Lobliedern die Allmacht Gottes. Zum Abschluß klangen die Schofartöne, die tief unsere Herzen trafen, und wir durchlebten im Geist noch einmal all unser Tun im vergangenen Jahr. Man wünschte sich gegenseitig ein gesegnetes Jahr, und die Familien gingen gemessenen Schrittes nach Hause. Hier war schon alles vorbereitet."[5]
Der Neujahrstag Rosch ha-Schana ist gleichzeitg der Beginn einer zehntägigen Bußzeit, die ihren Höhepunkt am Versöhnungstag Jom Kippur erreicht.

4. Jom Kippur

Die durch Tage der Buße verbundenen Feste Rosch ha-Schana und Jom Kippur symbolisieren das jährlich wiederkehrende himmlische Gericht. An Rosch ha-Schana wird das Urteil für das kommende Jahr über jeden einzelnen Gläubigen geschrieben und am Jom Kippur, am letzten der zehn Bußtage, besiegelt. Während dieser intensiv erlebten zehn Tage geht es nicht um

5) Hermann Fechenbach, *Die letzten Mergentheimer Juden und die Geschichte der Familie Fechenbach*, mit Holzschnittillustrationen von Hermann Fechenbach. Bad Mergentheim, o. J., 108 f.

historische Reminiszenzen, sondern ausschließlich um die gegenwärtige Existenz, um die Frage nach der Ausrichtung des Lebens eines gläubigen Juden. Zehn Tage lang steht er vor Gott in einer gewissenhaften Selbstprüfung. „Auch wer das ganze Jahr nicht in die Synagoge geht, kommt an diesem Abend, um ‚mit den Sündern' zu beten. Das Licht vieler Kerzen, weiße, silberdurchwirkte Vorhänge und Decken schmücken die Synagoge. In diesem Licht, in dieser Stille, beginnt die Weihe des höchsten Festes, erklingt das Gebet, das nur am Vorabend des Jom Kippur vorgetragen wird: das *Kol Nidre* [alle Gelübde]. Man fleht, daß die Worte aufsteigen mögen, daß Er die Stimme höre, Gebet und Bekenntnis wohlwollend aufnehme [...].

Jom Kippur war der Tag im Jahr, an dem der Mensch von allen Vergehen, auch denjenigen, die im Lauf des Jahres ungesühnt geblieben waren, geläutert werden sollte. Diese Aufgabe, der längste und äußerst komplexe Tempeldienst, oblag dem Hohenpriester (bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels). Zu diesem Ritus gehörten unter anderem Opfergaben, Sündenbekenntnisse, das Aussetzen eines Sündenbocks in die Wüste (vgl. Lev 16,22) sowie das Betreten des Allerheiligsten, das nur an diesem Tag geboten und nicht ungefährlich war."[6]

Im Mittelpunkt des Jom Kippur, des höchsten aller Feiertage, stehen die göttliche Gnade und der Einzelne, der zu Gott, zur Umkehr gerufen wird, um geläutert zu werden. Der Jom Kippur sühnt Sünden zwischen dem Menschen und Gott, nicht jedoch Sünden zwischen Mensch und Mensch, bevor nicht der Mensch sich mit seinem Mitmenschen versöhnt hat. Berichtigen, Wiederherstellen, Umkehr, dies ist das Zentrum des Geschehens zwischen Gott und Mensch am Jom Kippur. Nach dem mittelalterlichen Gelehrten Maimonides liebt Gott den Menschen, der seine Sünden bereut und umkehrt, mehr als den, der nicht gesündigt hat. Der Gläubige, der sich an Jom Kippur vor Gott läutert, wendet sich vom Alltagsgeschehen ab, verrichtet keine Arbeit und verzichtet auf alle leiblichen Genüsse, damit seine ausschließliche Aufmerksamkeit allein auf Gott gerichtet ist. Die Enthaltung von Essen, Trinken und Sexualität sowie das Verbot, sich zu waschen und zu salben, sind nicht Zweck des Feiertags, sondern symbolisieren Abwendung vom Materiellen und Hinwendung zu Gott, da alles Irdische nicht von Bestand ist.

An Jom Kippur steht der einzelne Gläubige direkt vor seinem Gott. So wie Gott den Menschen dereinst nach seinem Tun richten wird, so tritt er an die-

6) Efrat Gal-Ed (Anm. 4), 127, 131.

sem Tag vor das göttliche Gericht, bekennt die eigene Schuld vor Gott und bittet, in der Hoffnung auf Erhörung, um Gnade. Das Gericht Gottes, das sonst in der eschatologischen Endzeit angesiedelt ist, ist an diesem Tage erfahrbare Gegenwart. Der einzelne Gläubige legt jedes Geheimnis seines Lebens offen – als habe er das Leben hinter sich gelassen und stehe vor dem Tod. Er läutert sich und weiß sich von Gott akzeptiert und erhört. In diesem Sinne ist Jom Kippur der jährliche Tag der Erlösung. Und als Fest der Erlösung verknüpft der Tag Momente tiefster Erschütterung und höchster Seligkeit.

5. Das Laubhüttenfest (Sukkot)

Das außerhalb des Judentums wohl bekannteste der jüdischen Feste ist Sukkot, das Laubhüttenfest (vgl. Joh 7,2). Nach Ansicht vieler ist es das farbigste des jüdischen Festzyklus. Es ist zum einen eine Art Erntedankfest, bei dem Gott für die Früchte des vergangenen Jahres gedankt wird. Zum anderen wird an Sukkot auch schon um Regen für das kommende Jahres gebetet. Die mit diesem Fest verbundene Freude kommt in Dtn 16,13-15 zum Ausdruck:

„Das Laubhüttenfest sollst du sieben Tage lang feiern, nachdem du das Korn von der Tenne und den Wein aus der Kelter eingelagert hast. Du sollst an deinem Fest fröhlich sein, du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, die Leviten und die Fremden, Waisen und Witwen, die in deinen Stadtbereichen wohnen. Sieben Tage lang sollst du dem Herrn, deinem Gott, das Fest feiern an der Stätte, die der Herr auswählt. Wenn dich der Herr, dein Gott, in allem gesegnet hat, in deiner Ernte und in der Arbeit deiner Hände, dann sollst du wirklich fröhlich sein."

Sukkot ist auch eingebettet in die Heilsgeschichte des Volkes Israel. In seiner biblischen Entstehungsgeschichte wird auf die Wüstenwanderung des Volkes Israel nach dem Auszug aus Ägypten verwiesen. Mit dem jährlich sich wiederholenden siebentägigen Wohnen in der Laubhütte soll an diese Zeit der Nähe und des Schutzes durch Gott erinnert werden: *„Sieben Tage sollt ihr in Hütten wohnen [...], damit eure kommenden Generationen wissen, daß ich die Israeliten in Hütten wohnen ließ, als ich sie aus Ägypten herausführte"* (Lev 23,42 f.).

Eine eindrückliche und anschauliche Schilderung, wie im heutigen Israel das Laubhüttenfest gefeiert wird, findet sich bei Efrat Gal-Ed: „Mein

Großvater, klein, alt und sehr fromm, baute jedes Jahr seine *Sukkah* auf dem engen Balkon, im Seiteneingang seines bescheidenen Hauses in Haifa. Jedes Jahr machte er aus denselben Holzbalken das Hüttengerüst, die Wände waren aus Palmzweigen und Laub und das Dach aus runden dunkelgrünen Palmwedeln und graugrünen Pinienzweigen, die er frisch von den Bäumen seines Gartens geschnitten hatte. Von außen war die Laubhütte grün, innen strahlte sie weiß, da die Wände mit weißen Laken behängt waren. Nachts konnte man durch das Dach Mond und Sterne sehen. Geschmückt war die *Sukkah* mit dem in der *Tora* vorgeschriebenen Feststrauß aus vier Pflanzenarten. Das sind: *'etrog* (Paradiesapfel), *lulaw* (Palmzweig), *hadass* (Myrtenzweig) und *'arawah* (Bachweidenzweig). Der gelbe Paradiesapfel lag in einer mit Samt ausgekleideten Schachtel aus Olivenholz und verströmte seinen hellen Duft, der sich mit den dunkleren Düften der Zweige, der brennenden Festkerzen, der Äpfel und Granatäpfel, des Honigs und des Festbrotes vermischte. Manchmal kam der Geruch frischer Erde nach dem ersten Regen hinzu. Auf dem weiß bedeckten Tisch lagen seine alten Gebetbücher und das Buch *Kohelet*, ‚Der Prediger Salomo', das man während der Festwoche liest und studiert. Wenn wir meinen Großvater während des Festes besuchten, lud er uns sofort in die Laubhütte zum Essen ein und sprach dort leise den Segen: ‚Gepriesen seist du, *Ewiger*, unser Gott, König der Welt, der uns durch seine Gebote geheiligt und uns geboten hat, in der Laubhütte zu wohnen', und seine schwarzen Augen funkelten in Freude."[7]

6. Simchat Tora

Den Abschluß der religiösen Feste im Monat Tischri bildet das Fest „Simchat Tora" (22. Tischri), das Fest der Freude an der Tora. Es schließt direkt an Sukkot an und ist gleichsam der jüngste Bestandteil des Sukkot-Festes. Bekannt ist es erst seit dem Mittelalter. Mit Simchat Tora endet und beginnt der Jahreszyklus der Lesungsabschnitte aus der Tora beim synagogalen Schabbatgottesdienst. „Die *Tora*, das manifestierte heilige Wort, ist Bindeglied zwischen dem Volk Israel und Gott, das Studium der *Tora* höchstes Gebot, Ende und Anfang des Zyklus höchste Freude. Die Männer, die mit der Vorlesung geehrt werden, heißen ‚Bräutigam' der Tora und des An-

7) Vgl. Efrat Gal-Ed (Anm. 4), 143.

fangsabschnitts, *chatan Tora* und *chatan B^{e}-re'schit*. Es ist eine ungewöhnliche Feier: Alle *Tora*-Rollen, reich geschmückt, werden ausgehoben, man trägt sie tanzend und singend um die Vorlesebühne, wie bei einer Hochzeit. Die Kinder halten Fähnchen, auf ihrer Stange steckt ein Apfel und in ihm eine brennende Kerze. Der Apfel verkörpert die Schönheit der Fülle, das Kerzenlicht die Weisheit der *Tora*. Auf der bemalten Fahne klebt ein Fensterchen, wenn man es öffnet, deckt man die Gesetzestafel auf."[8]

7. Literaturempfehlungen

Im Erzähl- und Bildband *„Die Wunder von Chanukka. Jüdische Fest- und Feiertage in Geschichten"*, gesammelt und gestaltet von Ingetraud Skirecki (Aufbau-Verlag 2000)[9] wird die narrative Struktur jüdischer Religion und Religiosität deutlich erkennbar. Die Religion will lebendige Gestalt gewinnen im Leben der Menschen in Form von Geschichten und Begebenheiten.
Eine bibliophile Kostbarkeit hat der Reprint-Verlag-Leipzig herausgegeben in einer faksimilierten Ausgabe des 1734 erschienenen Werkes von Paul Christian Kirchner *„Jüdisches Ceremoniel, oder Beschreibung derjenigen Gebräuche, welche die Jüden sowol inn- als auch außer dem Tempel, bei allen und jeden Fest-Tägen, im Gebet, bey der Beschneidung, bey Hochzeiten, Auslösung der Erst-Geburt, im Sterben, bey der Begräbnüs und dergleichen, in acht zu nehmen pflegen"*, versehen mit sehr eindrücklichen Kupferstichen aus dem achtzehnten Jahrhundert.
Besonders zu empfehlen ist der zitierte Band *„Das Buch der jüdischen Jahresfeste"* von Efrat Gal-Ed. Neben anschaulichen Texten finden sich auch diverse alte Stiche, die ein plastisches Bild der Festbräuche des Judentums in der Tradition vermitteln.
Hans Bloemendal, *Ein Licht an der Klagemauer und andere Geschichten zu den jüdischen Festen,* Innaron Verlag, Zürich 1998, führt mit seinen Geschichten auf humorvolle Weise in den Geist und das Brauchtum jüdischer Feste ein.

8) Efrat Gal-Ed (Anm. 4), 157 f.
9) Vgl. FrRu 8(2001)69.

Der Schofar
Kultgerät und Zeichen eines Volkes

Walter Salmen*

In dem 1950 erschienenen Roman „Die Familie Moschkat" erinnert Isaac Bashevi Singer an jüdisches Leben in Polen vor 1939 und an ein tradiertes Klangereignis besonderer Art: „In den Bet- und Lernhäusern ließen die Juden, wie jedes Jahr im Monat Elul, den Schofar blasen – zum Schutz gegen Satan."[1] Daraus ist zu schließen, daß das Widderhorn (der Schofar) rituell gebraucht wurde und in Synagogen hohe Festtage auszeichnete, und daß in diversen Traditionen jüdischer Gemeinden Konnotationen bis ins 20. Jahrhundert hinein virulent blieben, die diesem Gerät apotropäische oder andere geheimnisvolle Bedeutungen zusprachen.

Zahlreiche Deutungen aus den letzten zwei Jahrtausenden assoziieren das Schofarblasen sowohl als Zeichen der Erinnerung an die Schöpfung der Welt, an die Offenbarung am Sinai und die Worte der Propheten, als auch an die Zerstörung des Tempels in Jerusalem, an Abrahams Gehorsam, an das Weltgericht oder Israels Erlösung sowie an die Auferstehung der Toten. Kaum einem anderen Signalgerät wurden derart Sein und Dasein umspannende Bedeutungsfelder zugesprochen.

Der Schofar (Ex 20,18 šofar, Septuaginta salpinx oder keratino) ist in der gesamten jüdischen Liturgie und Literatur wie auch im Neuen Testament präsent. Es ist ein Naturhorn zumeist eines Widders (auch Steinbock oder wilde Bergziege) von unterschiedlicher Länge (etwa 30 bis 55 cm) und Ausführung. Es kann – wie das natürliche Widderhorn – gekrümmt, gestreckt oder nahe der Schallöffnung gebogen sein. Hergestellt werden die schofarot unverändert seit altisraelischer Zeit durch das Aufschneiden des spitzen Endes. Durch Erhitzung in Wasser erhält es die plattgedrückte Formung. Zuweilen wurde es mit eingeritzten Schraffuren oder Inschriften verziert. Be-

* Prof. Dr. Walter Salmen ist emeritierter Ordinarius für Musikwissenschaft der Universitäten Kiel und Innsbruck. Seit 1996 ist er Honorarprofessor an der Universität Freiburg/Br.

1) Deutsche Ausgabe Hanser Verlag, München 1984, 7. Teil, 10. Kapitel.

liebt waren Eingravierungen, z. B. der Psalmverse *„Stoßt in die Posaune am Neumond und zum Vollmond, am Tag unseres Festes“* (Ps 81,4) oder *„Zum Schall der Trompeten und Hörner, jauchzt vor dem Herrn, dem König“* (Ps 98,6).[2]

Auf diesen Klanggeräten ohne Mundstück und Fingerlöcher konnten lediglich zwei oder drei Töne geblasen werden, die obere Quinte (Quarte) und die Oktave des Grundtones, der von der Länge des Blaskörpers abhängig ist. Es wird behauptet, daß um 1420 für alle jüdischen Gemeinden diese rituellen Hörner in Erfurt hergestellt worden seien.[3] Für eine derart monopolisierte Herstellungsweise sprechen die traditionell strengen Anweisungen zur Herstellung in rabbinischen Schriften. Rituell gültig waren demnach nur solche Hörner, die kein Loch in der Gewandung hatten, die nicht in der Länge gespalten oder mit Farbe übermalt waren.[4] Gebote und Verbote über den Gebrauch ergänzten diese Verfügungen.

Der Schofar im Tanach

Im Alten Testament wird der Schofar 72mal erwähnt und damit öfter als andere Musikinstrumente. Die Belege reichen zurück bis in die Erzählung der Schöpfungsgeschichte. Gen 4,21 nennt Juwal, einen Nachkommen Kains, nicht nur den „Stammvater aller Zither- und Flötenspieler“. Der Name Jowel = Juwal (= Hauch) steht für die heiligen Tierhörner und deren Schall.[5] Atem-gezeugter Ton ist sein Medium, der Schofar sein vermittelndes, natürliches Instrument. Fortan gehörte es als kultisches Gerät in die Hände der Priesterkaste. Dementsprechend bleibt das Widderhorn in der Königszeit und darüber hinaus ein Klangsymbol archaischer Lautung, des Hallens, Schallens und Rufens bis zum heutigen Tag. Mit Musik im engeren Sinne haben diese unartikulierten, mahnend-schreckhaften Laute nichts gemein.

2) Vgl. S. Ph. De Vries, *Jüdische Riten und Symbole*, Wiesbaden 1981, 64 ff.; Deutsches Museum München, Inv. Nr. 43780 oder Herbert Heyde, *Hörner und Zinken*, Leipzig 1982, Nr. 1606-1612.

3) Germania Judaica 3/I, 313.

4) Vgl. Alfred Sendrey, *Musik in Alt-Israel*, Leipzig 1970, 322 f.

5) Edith Gerson-Kiwi, *Horn und Trompete im Alten Testament – Mythos und Wirklichkeit*, in: Studia instrumentorum musicae popularis III, Stockholm 1974, 57; Judith Cohen, *Jubal in the Middle Ages*, in: Yuval III, Jerusalem 1974, 83 ff.; Hans Seidel, *Horn und Trompete im Alten Israel unter Berücksichtigung der „Kriegsrolle“ von Qumran*, in: Wiss. Zs. der Karl-Marx-Universität Leipzig 6(1956/57)589-591.

Nicht ein einnehmender Wohlklang ist bedeutend, sondern die Ergriffenheit des Herzens ist vorrangig intendiert.
Als am Berg Sinai das Bundesangebot Gottes an die Israeliten ergeht (Ex 19,16-19), wird die Urgewalt des Horns als „gewaltiger" Gegenschall zum göttlichen Donnern deutlich markiert. Im Bericht von der Eroberung Jerichos (Jos 6,1-27) kommt diese Schallmacht abermals paradigmatisch zur Wirkung: Sieben Priester ziehen sieben Tage vor der Bundeslade her um die Mauern der Stadt und blasen auf den Widderhörnern. Ihr Schall, unterstützt vom Kriegsgeschrei des Volkes, läßt die Mauern einstürzen.
Der Schofar diente aber auch friedlichen Zwecken. Es ist Zeichen der Freude über die Heimkehr aus der Deportation: „*An jenem Tag wird man das große Widderhorn blasen, dann kommen die Verirrten aus Assur nach Hause, und die in Ägypten Verstreuten kehren zurück; sie fallen vor dem Herrn in Jerusalem nieder, auf dem heiligen Berg*" (Jes 27,13). In 1 Kön 1,39 wird er zur Bestätigung und Huldigung des neuen Königs geblasen: „*Der Priester Zadok hatte das Salbhorn aus dem Zelt mitgenommen und salbte Salomo. Hierauf blies man das Widderhorn, und alles Volk rief: Es lebe König Salomo!*"
Als König David tanzend die Bundeslade nach Jerusalem überführte, geschah auch dies als Lobpreis zur Ehre des Herrn unter dem Klang des Widderhorns: „*So brachte ganz Israel die Bundeslade des Herrn hinauf unter großem Jubelgeschrei und unter dem Klang des Widderhorns, unter dem Lärm der Trompeten und Zimbeln, beim Spiel der Harfen und Zithern*" (1 Chr 15,28).
In den Psalmen werden Hörner gefordert als Ausdruck der Freude über den Herrscher der Welt und des festlich stimmenden Jubels: „*Stoßt in die Posaune am Neumond und zum Vollmond, am Tag unsres Festes!*" (Ps 81,4). „*Zum Schall der Trompeten und Hörner jauchzt vor dem Herrn, dem König!*" (Ps 98,6).

Der Schofar in nachbiblischer Zeit

Die zum organisierten Tempeldienst verwendeten Widderhörner waren teils sogar mit Gold und Silber verziert und wurden schließlich gar von musikalisch brauchbaren Silbertrompeten abgelöst. Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 reduzierten die Rabbinen den Einsatz von Widderhörnern in den Exilsynagogen wieder auf deren ursprüngliche Sinn-

haftigkeit im Rahmen der akustisch beeindruckenden Heraushebung der Feste Rosch ha-Schana (Neujahrsfest) und Jom Kippur (Versöhnungstag).
Abbildungen[6] der gekrümmten Widderhörner gibt es seit römisch-spätkaiserlicher Zeit. Sie erscheinen, zusammen mit der Tempelfassade, der Menora und der Weihrauchschaufel, dem Palmzweig und der Zitrone, als Symbole des verlorenen Tempels und als Zeichen des Judentums auf Mosaikfußböden, Kapitellen, Piedestalen, Steinreliefs oder auf Öllämpchen abgebildet.[7] Der Schofar ist fortan Identität stiftendes Zeichen des Eingedenkens in der Diaspora und des religiös-nationalen Zusammenhalts.
Der rituelle Gebrauch des Schofar in der nachbiblischen Zeit oblag strengen Regeln und Blasformeln. In Erfüllung der Vorschrift in Lev 23,24, „*Sag zu den Israeliten: Im siebten Monat, am ersten Tag des Monats, ist für euch Ruhetag, in Erinnerung gerufen durch Lärmblasen, eine heilige Versammlung*", wird das jüdische Neujahrsfest in der Synagoge mahnend vom Schall des Widderhorns geprägt.
In der Tora wird dieser Feiertag gar als „Tag des Posaunens" oder des „[Horn]schmetterns" bezeichnet, wobei vornehmlich an die verhinderte Opferung Isaaks durch Abraham erinnert werden soll, der auf Geheiß Gottes statt seines Sohnes einen Widder darbrachte. Nachdem der 47. Psalm von der Gemeinde gesprochen wurde, worin der „Schall der Hörner" zum Lobe Gottes zur Verpflichtung gemacht wird, intoniert der Schofarbläser 30 Töne entsprechend den 10 x 3 Benediktionen. Diese Töne bestehen aus vier Motiven:
einem lang gehaltenen Ton (*T^{e}gi'ah*), einem bebend-schmetternden Ton in schneller Abfolge (*T^{e}ru'ah*), einem „zerbrochenen" Ton (*Sch^{e}warim*) und einem so lang als möglich gehaltenen Ton (*T^{e}gi'ah gedolah*).
Die Ausführung variiert nach Region und Gemeinden.[8] Die Tongebung darf fein, grob oder rauh sein. In einigen Synagogen wird das Kultgerät zwischen einem zusammengefalteten Tallit verborgen, bis der Schofarbläser bereit ist zum Blasen. Über den rituell vorgeschriebenen Einsatz informieren sowohl rabbinische Schriften als auch Aufzeichnungen christlicher Autoren.

6) Vgl. *Treasures of the Holy Land*. Ausstellungskatalog, The Metropolitan Museum of Art, New York 1986, 199.248.264.267; sowie Joachim Braun, *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas*, Freiburg/Schweiz 1999, 209 ff.
7) *Jüdische Lebenswelten*, Ausstellungskatalog hg. von Andreas Nachama und Gereon Sieverich, Frankfurt a. M. 1991, 55.
8) Tonaufnahmen aus Vorderasien und Marokko bieten die LP AMS 5004 sowie Philips 6586001. Vgl. auch Joel Grishaver, *Rosch ha-Schana and Yom Kippur*, Los Angeles 1987; Alfred Sendrey (Anm. 4), 328 ff.

Aus dem 1748 in Erlangen von dem „Hochfürstl. Bayreuth. Pfarrer in Uttenreuth" Johann Christoph Georg Bodenschatz publizierten Buch „Kirchliche Verfassung der heutigen Juden sonderlich derer in Deutschland" ist zu erfahren: „Das Blasen mit dem Horn verrichten sie folgender Gestalt: Erstlich gehet derjenige der da blasen soll auf den Catheder, mit einem weisen Küttel (Sterbeküttel) angethan, und den Tallis über den Kopf tragend. Wenn er hinaufkommt, so betet er ein Gebet [...] mit großer Andacht und in der Stille. [...] Hierauf fängt er an einen Segen zu beten, welcher [...] also lautet: Gelobet seyst du HErr unser GOtt, du König der Welt, der du uns geheiligt hast mit deinen Geboten, und hast uns befohlen zu hören die Stimme des Schophers. Und gleich darauf sagt er den eben daselbst stehenden Segen [...]. Die Gemeine aber antwortet bey einem jeden dieser Segen mit groser Stimme Omen: d. i. Amen! Alsdann nimmt er den Schopher in die rechte Hand, setzt ihn an die rechte Seite des Mundes, und bläst 12mal gegen den Engel, welchen sie Scharschia nennen."

Neben Quellen im Talmud, der Mischna und der Kabbala vom 15. bis 17. Jahrhundert[9] lassen zahlreiche Bildbelege Einblick nehmen in die Praxis und Organologie des Schofar, und zwar sowohl jüdischer Provenienz als auch aus christlicher Rezeption. In jüdischen Handschriften der Bibel aus Italien oder Frankreich des 13. oder 14. Jahrhunderts werden die zur Zeit der römischen Spätantike ausgebildeten Kultgeräte des ehemaligen Jerusalemer Tempels einschließlich des Schofar weiterhin zur Erinnerung vor Augen geführt.[10] Schofare werden als Symbole wiedergegeben auf Decken für das Pult, an der die Toravorlesung erfolgt,[11] häufig wurden auf jüdischen Friedhöfen Grabsteine damit als ein Zeichen religiösen Bekenntnisses versehen.[12]

Betrachtenswert sind auch die aus christlicher Überlieferung und Vorstellung gestalteten Bibelillustrationen. So tanzt in einem um 1170/80 in Bamberg bildnerisch gestalteten Psalmenkommentar König David vor der Bundeslade her gefolgt von einem Leviten, der ein Horn nach Art damaliger

9) Siehe Malcolm Miller, *The Shofar and its Symbolism*, in: Historic Brass Society Journal 14(2002)94 ff.

10) Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. hebr. 7, fol. 12 verso; *Judentum im Mittelalter*, Ausstellungskatalog Schloß Halbturn, Eisenstadt 1978, Abb. 6.

11) Z. B. eine Leinendecke aus Oberitalien, um 1675, in: London, Victoria & Albert Museum, 511 A-1877.

12) Vgl. *Schicksal und Geschichte der jüdischen Gemeinden*. Ettenheim, Altdorf, Kippenheim, Schmieheim, Rust, Orschweier. Hist. Verein für Mittelbaden (Hg.), Ettenheim 1997, 183.

Olifanten[13] bläst.[14] In einem deutschen liturgischen Sammelband aus dem 15. Jahrhundert wird der Messias zum Text von Psalm 79,6 vorgestellt als Reiter auf einem Esel, der ein Schofar blasend in Jerusalem einzieht.[15]

Holzschnitt, Herkunft der Red. unbekannt.
Auf dieser Abbildung des auf einem Esel reitenden Messias (Sach 9,9) vor den Toren Jerusalems bläst nicht der Messias den Schofar, sondern der ihm vorausgehende Herold (in Anspielung auf Mal 3,1).

Der Schofar in antisemitischen Darstellungen

In christlichen Quellen spiegelt sich aber auch ein breites Spektrum von Unwissenheit und antisemitischer Karikierung. Auf einer aus Reims stammenden Psalterillustration wird der Schofar den musikalischen Werkzeu-

13) Anm. d. Red.: Aus einem Elefantenzahn geschnitztes Jagd- oder Signalhorn.
14) Vgl. Michael Stolz, *Sichtweisen des Mittelalters.* König David im Bilderzyklus eines Bamberger Psalmenkommentars aus dem 12. Jahrhundert, in: Walter Dietrich/Hubert Herkommer (Hg.), *König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt,* Freiburg/Schweiz 2003, 512.
15) *Judentum im Mittelalter* (Anm. 10), Abb. 23.

gen des Teufels und der niederen Spielleute zugeordnet. In dem 1802 erschienenen „Musikalischen Lexikon" von Heinrich Christoph Koch (Sp. 1302) wird fälschlicherweise erklärt: Der „Schofar [...] wurde, so wie unsere Glocken, bloß zur Ankündigung des Gottesdienstes gebraucht". Eine Darstellung in einer 1676 in Lüneburg publizierten „Biblia", der sog. „Scheits-Bibel", welche die Verfehlungen der Israeliten am Berg Sinai darstellen soll, zeigt das Goldene Kalb umgeben von halbnackten Tanzenden, denen u. a. ein Spielmann mit einem Horn aufspielt.
Eine Radierung auf einem Flugblatt von 1670, das über die von Kaiser Leopold I. verfügte Auflösung des Wiener Gettos informieren sollte, zeigt den Zug der Vertriebenen vor den Toren Wiens. „Der Juden Marsch ins Exil" wird angeführt von drei Männern, zwei blasen auf gekrümmten Hörnern, einer schlägt die Trommel nach dem Rhythmus „Dang da da dang dang da da dang" mit der gehässigen Empfehlung „schert euch weg". Damals führten diese Vertreibungsszenarien in Wien zwar noch nicht zum endgültigen Exodus und zum Verstummen des Widderhorns, wohl aber 1938.
Die in Tel Aviv lebende Autorin Susanne Saltiel-Horovicz bezeichnet in dem Gedicht „Wenn Wände reden könnten" das Verstummen des Schofar als Zeichen der Vernichtung in der Schoa:

Die alte Synagoge / in unsrer Ahnen Dorf, / sie steht noch immer.
Hier feierte man Feste / das ganze Jahr hindurch.
Doch heute ist die Pforte / verriegelt und versperrt [...].
Kein Schofarton erklingt / am Fest des Neuen Jahrs / und am Versöhnungstag,
erschreckend, überlaut, / erschüttert jedes Herz,
durchdringt mit seinem Schall / das stille Dorf.[16]

Der Schofarton, das Schofarblasen in den Tagen von Neujahr bis zum Versöhnungstag, ist jedoch nicht gänzlich verklungen. Seine Präsenz ist akustisch und optisch wieder vielgestaltig erfahrbar. Der unverwechselbare Klang des Schofar vermittelt auch heute Identität, nationales Selbstbewußtsein und gemahnt an eine uralt-biblische, geheiligte Tradition aus Abrahams und Moses Zeiten. Die Losung aus Psalm 150: Lobet Gott „mit dem Schall der Hörner" behält bis heute seine Gültigkeit.

16) *Schicksal und Geschichte* (Anm. 12), 321 (ungekürzter Text).

Die gegenwärtige Systematische Theologie und das Judentum

Bernhard Grümme*

„In der gegenwärtigen theologischen Diskussion begegnet die verbreitete Neigung, jeden christologischen Ansatz, der es noch wagt, ein aus dem damaligen Judentum nicht abgeleitetes Eigenprofil Jesu zu behaupten, eine wirkungsgeschichtliche Mitschuld an jenem Antisemitismus zu geben, der zum nationalsozialistischen Massenmord am jüdischen Volk geführt hat. Denn – so lautet die Argumentation – wer das ungebrochene Jude-Sein Jesu verleugne, stricke weiter an der fatalen Legende von den Juden als den ‚Gottesmördern'."[1] Trifft diese Feststellung auf die gegenwärtige Systematische Theologie zu, oder spiegelt die These nur jenen Mangel an Sachkenntnis und jene polemisch verzerrte Unsensibilität in theologischer Reflexion, aufgrund derer eine Stimme aus dem jüdisch-christlichen Dialog mahnte, sich dort vor allzuviel Dialogpathos zu hüten?[2] Um in dieser Problemkonstellation klarer zu sehen, gilt es, die systematische Theologie daraufhin zu befragen, inwieweit sich die Erneuerungsbemühungen im jüdisch-christlichen Dialog in ihr niedergeschlagen haben.

Paradigmenwechsel im Verhältnis zwischen Christentum und Judentum

Extrem verkürzt formuliert, lassen sich vier Phasen und Dimensionen der Beziehung zwischen Juden und Christen nach 1945 voneinander abheben.

* Dr. Bernhard Grümme ist Religionspädagoge an einem Gymnasium in Hamm. Er hat Aufsätze zu dogmatischen, religionspädagogischen und religionsphilosophischen Themen sowie zum christlich-jüdischen Dialog veröffentlicht.

1) Gerd Neuhaus, *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch* (QD 175), Freiburg i. Br. 1999, 131.

2) Clemens Thoma, *Christliche Theologie des Judentums*, Aschaffenburg 1978, 44 ff.; Johanna Kohn spricht gar von einer „Krise des jüdisch-christlichen Dialogs heute", in: *Haschoah*, München/Mainz 1986, 15.

Die Phase eines eher (1) schwebenden, begrifflich unausgewiesenen Wohlwollens weicht einer (2) dezidierten theologischen Diskussion hinsichtlich der Wende von der Mission zum Dialog. Daraus gehen unter Rückgriff etwa auf die Israellehre von Karl Barth (3) Versuche der Anerkennung der bleibenden Heilsbedeutung Israels für die Kirche hervor, aus denen schließlich die (4) Einsicht in die wahrhaft „wurzelhafte" Abhängigkeit der Christen von den Juden, in das konstitutiv „jüdische" im Christentum erwächst.[3]
Das eigentliche theologische Problem besteht darin, die heilsgeschichtliche Universalität Jesu Christi (vgl. Eph 2, 11-22) als Erlöser festzuhalten und das christliche wie das jüdische Proprium zu wahren, ohne die dauerhafte Heilsbedeutsamkeit, die bleibende Erwähltheit und Berufung auch des nachbiblischen Judentums als eigenständigen, gottgegebenen Heilsweg anzutasten. Seine eigentliche Qualität erwächst dem Dialog freilich erst durch die begriffliche Selbstvergewisserung seiner Situation „nach Auschwitz". Es geht nicht nur darum, keine Theologie ohne christliche Mitverantwortung für die Schoa zu betreiben, sondern entscheidend darum, daß die christliche Abhängigkeit vom Judentum nach Auschwitz wesentlich auch die Abhängigkeit von den Opfern bedeutet und diese Abhängigkeit eine der entscheidenden Wurzeln der jüdisch-christlichen Ökumene bildet.[4]
Kirchlichen Verlautbarungen wie Nostra aetate Nr. 4, der Erklärung der Synode der Rheinischen Kirche von 1980 und der Vergebungsbitte des Papstes (2000) gebührt zweifellos in der Geschichte der jüdisch-christlichen Erneuerung im Vergleich zur Fachtheologie eine gewisse Vorreiterrolle.[5] Das darf aber nicht das stark intensivierte Forschungsinteresse vergessen lassen, das inzwischen nahezu alle Bereiche der christlichen Theologie erfaßt hat und das damit eindrucksvoll unter Beweis stellt, daß es sich beim

3) Vgl. Johann Baptist Metz, *Im Angesichte der Juden*, in: Conc 5(1984)382-389; hier: 385. Ferner Bernhard Grümme, *„Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht"*, Altenberge 1996, 615-625.

4) Vgl. u. a. Johann B. Metz, *Ökumene nach Auschwitz – Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland*; in: Eugen Kogon (Hg.), *Gott nach Auschwitz*, Freiburg 1979, 124. Ferner Franz Mußner, *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen*, Freiburg i. Br. 1991, 175 ff.; Gabriele Niekamp, *Christologie nach Auschwitz*, Freiburg i. Br. 1994, 243-273. Während Kohn (Anm. 2) zurecht vor den Gefahren einer Metaphorisierung von Auschwitz warnt, gilt es die nicht minder wichtige Mahnung vor einer voreiligen christologischen Deutung der Schoa zu beherzigen: Reinhold Boschki, *Der Schrei*, Mainz 1994, 220 ff.

5) Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie*, München 1988, 396. Vgl. auch: Internationale Theologische Kommission, *Erinnern und Versöhnen.* Einsiedeln-Freiburg 2000.

jüdisch-christlichen Dialog nicht bloß um ein theologisches Akzidenz, sondern um die „Kehre" zu den eigenen Ursprüngen handelt, um einen Paradigmenwechsel der Zuordnung von Christentum und Judentum.
Dabei rückt der biblische *Bundesgedanke* immer stärker ins Zentrum. Er birgt exegetisch das größte Potential, die jeweilige Identität und die heilsgeschichtliche Abhängigkeit von Judentum und Christentum zu definieren. Israel und Kirche stehen nicht als zwei parallele Bünde nebeneinander. Sie sind auch nicht auf einem „doppelten" Heilsweg unterwegs. Beide stehen im gemeinsamen, dynamischen Gottesbund, wobei der „Neue Bund im Alten" zu situieren ist. In Jesus Christus, in dem Gott seine zunächst allein dem Gottesvolk Israel geltenden Verheißungen und sein Erwählungshandeln bestätigt und bekräftigt hat, wird die Kirche „aus den Völkern" in den ungekündigten Bund Gottes mit seinem Volk Israel hineingenommen. Erst durch ihn erhalten die Nichtjuden Anteil an Gottes Heilsverheißungen. Nach Friedrich-Wilhelm Marquardt will Jesus „ein Teilnahmeereignis an der Geschichte Israels sein und bewirken".[6] So lernt man in diesem Paradigmenwechsel die Kirche im Horizont Israels zu definieren und nicht das nachbiblische Israel im Horizont der Kirche. Bertold Klappert hat für die Wahrung sowohl des bundestheologischen Primats Israels als auch der jeweiligen Identität von Judentum und Christentum den Begriff *Dependenzmodell* gefunden.[7]

Annäherungen der Systematischen Theologie an den jüdisch-christlichen Dialog

In der Systematischen Theologie schlägt sich dieses Dependenzmodell vor allem in dem Bemühen nieder, eine Christologie auszuarbeiten, die im dezidierten Festhalten an der christologischen Relevanz Jesu sich nicht zu Lasten des Judentums ausformuliert, weil sie eben zu keinem Zeitpunkt von

6) Friedrich-W. Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden.* Bd. 1, 161; Vgl. auch Erich Zenger, *Am Fuß des Sinai*, Düsseldorf 1993, 80 ff; Rolf Rendtorff, *Ein gemeinsamer „Bund" für Juden und Christen?* in: KuI 9(1994)3-8; H. Vorgrimler, *Wegsuche*. Kleine Schriften zur Theologie I (MthA 49/1), Altenberge 1997, 497-519.

7) Vgl. zu den folgenden Denkmodellen Bertold Klappert, *Israel und Kirche*. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths, München 1980, 14-37.

dem Jude-Sein Jesu absehen kann. Dabei nimmt sie auch das Anstößige der Botschaft Jesu, das ihn in einen tödlichen Konflikt mit Teilen seiner jüdischen Umwelt brachte, nicht aus.[8]

Thomas Ruster treibt diese Verwurzelung des Christentums im Judentum bis in die Gottesrede und Gotteserkenntnis vor. Er formuliert seine Absage an ein religionsförmiges Christentum unter Bezugnahme auf Friedrich-Wilhelm Marquardt im Lichte eines dem Ersten Petrusbrief sowie Blaise Pascal entnommenen Modells der *„umwegigen* Gotteserkenntnis", nach der von Gott nur in der Tradition Israels geredet werden kann.[9] Gott sei nicht direkt vom denkenden Ich her zu finden, nicht auf geraden, religiösen Wegen zu erreichen, sondern nur über den „Umweg" Israel. Auf diesem Umweg ist Jesus der „Eckpunkt", um den der Weg führen muß. Herbert Vorgrimler hatte bereits 1971 herausgestellt, daß auch die Juden nach Jesus „primär kollektiv" in der Gnade Gottes sind und daß das Judentum „ein von Gott gewollter Heilsweg" ist.[10] In der gegenwärtigen Systematischen Theologie ist es neben Vorgrimler,[11] Josef Wohlmuth[12] und Jürgen Moltmann[13] vor allem Johann Baptist Metz, der im Rückgang auf Röm 9-11 die wurzelhafte Bedeutung des Judentums für das Christentum betont und sich in seiner Theologie nach Auschwitz vehement gegen alle theologischen Versuche wendet, Israel „zu einer überholten heilsgeschichtlichen Voraussetzung des Christentums" herabzudeuten und endgültig beerben zu wollen.[14]

Problematische theologische Ansätze

Die gegenwärtige Systematische Theologie offenbart allerdings in weiten Teilen eine nach Auschwitz geradezu erschreckende Unirritiertheit, Unaufgeklärtheit, Unsensibilität oder bestenfalls Ahnungslosigkeit in der Wahl

8) Vgl. Niekamp, *Christologie* (Anm. 6); Marquardt, Bekenntnis (Anm. 6); C. Thoma, *Das Messiasprojekt*, Augsburg 1994, 113-173.267-338.

9) Thomas Ruster, *Der verwechselbare Gott* (QD 181), Freiburg i. Br. 2000, 37; 37-43. 79 ff.

10) Vorgrimler, *Wegsuche* (Anm. 6), 475.

11) Vorgrimler hat auch seine Sakramententheologie im Horizont des theologischen Gesprächs mit den Juden lokalisiert; vgl. ders., *Sakramententheologie*, Düsseldorf 1987, 15.

12) Vgl. Josef Wohlmuth, *Jüdischer Messianismus und Christologie*; in: EvTh 4(1999)286-303.

13) Vgl. Jürgen Moltmann, *Jesus zwischen Juden und Christen*; in: EvTh 1(1995)49-63.

14) J. B. Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997, 151.

ihrer Denkmuster und Kategorien. Zwar lehnt sie – zumeist unter Verweis auf Röm 9-11 – die verhängnisvolle These der göttlichen Verwerfung Israels ab, übersieht aber das, was in der warnenden Beobachtung von Metz zum Ausdruck kommt: daß judenfeindliches Gedankengut in der Theologie nicht als kruder, aggressiver Rassismus auftritt, sondern fein metaphysisch und psychologisch drapiert daherkommt.[15]

Im Ansatz problematisch erscheint die ansonsten imponierende theodramatische Geschichtstheologie von Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Sie prägt jene Form christozentrischer Theologie, welche zwar einerseits die Einheit der Heilsgeschichte, die unlösbare Kontinuität von „Altem" und „Neuem" Bund und damit die Zugehörigkeit von Jesus Christus und so schließlich der Kirche zu dieser Erwählungsgeschichte herausstellt,[16] andererseits jedoch in der Hinordnung auf dieses Ziel der Geschichte alles andere lediglich für deren „notwendige Vorgeschichte" hält, die erst in Christus von ihrem Schwebenden, Ambivalenten, Zwielichtigen zwischen „Gehalten- und Verworfensein" befreit wird. Bildet folglich Jesus Christus das eigentliche hermeneutische Unterscheidungskriterium zur Interpretation der Heilsgeschichte, so verneint das in Konsequenz den Eigenwert der Bundesgeschichte Israels und die soteriologische Sendung des nachbiblischen Judentums. Unter Rückbezug auf Paulus will H. U. v. Balthasar die endgültige Erwählung (Rest-)Israels keinesfalls in Zweifel ziehen. Doch seiner inneren Logik nach läuft sein Entwurf auf ein Verheißung/Erfüllungsmodell hinaus.[17] In der „neuen Bundesschließung am Kreuz Jesu" wird der „Alte" Bund als defizientes Vorausbild des „Neuen Bundes" vollendet und aufgehoben. Norbert Hoffmann ist mit ähnlichen Problemen des Typologiemodells behaftet.[18]

Auch Karl Rahner kommt zu einer vorwiegend typologischen Zuordnung von Judentum und Christentum, wenngleich sich in seinen letzten Lebensjahren deutlich eine stärkere Sensibilisierung, ja gar ein Umdenken heraus-

15) Vgl. J. B. Metz, *Kirche nach Auschwitz*; in: Marcel Marcus u. a. (Hg.), *Israel und Kirche heute*, Für Ernst L. Ehrlich, Freiburg/Br. 1991, 110-122; hier: 116. Zur Substitutionslehre vgl. Christine Bertl-Anker, *Das theologische Verständnis des Judentums in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*, Innsbruck 1991, 11-104.

16) Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Die Wurzel Jesse*; in: Hans Jürgen Schultz (Hg.), *Juden Christen Deutsche*, Stuttgart 1961, 169-177.

17) Gegen die zu harmonische Interpretation von Adrian Schenker, *Hans Urs von Balthasars Theologie des Judentums*; in: FZPhTh 2 (1999) 214-222.

18) Norbert Hoffmann, *Kreuz und Trinität*, Einsiedeln 1982, 85-90.

kristallisierte. Trotz einer gelegentlichen Tendenz zum Substitutionsmodell stellt Israel für seine (von einer heilsgeschichtlichen Christozentrik geprägte) Theologie das in der Kirche überholte und integrierte Vorausbild dar.[19] Ohne den einzelnen Juden die Heilsmöglichkeit abzusprechen, bleibt für Rahner das nachbiblische Judentum ohne aktuelle Heilsbedeutung.[20]
Ekklesiologisch kommt ein solches *Überbietungsdenken* dort zum Vorschein, wo etwa Georg Kraus noch 1987 über den Wechsel des Bundes „vom alten auf das neue Volk Gottes" reflektiert, von Israel, das einen „eingeschränkten Heilsauftrag ausübte", auf die zu allen Völkern gesandte Kirche.[21]
Eklatant deutlich wird die Unbekümmertheit theologischer Begrifflichkeit im Umgang der Befreiungstheologie mit der Israelproblematik. Die polemische Antithetik von Kirche und Synagoge bei Leonardo Boff will zwar keinesfalls die Juden abwerten. Aber, wenn er die vom Judentum abgelöste Kirche davor warnt, durch ihre klerikale Machtfixiertheit wieder „zu einer Synagoge zu werden, zu einer in sich geschlossenen Sekte, in der die Kleriker alles kontrollieren", transportiert er zweifellos antijüdische Stereotypen.[22] Starrheit und Dynamik, Institution und Charisma, Gesetz und Evangelium, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, göttlicher Zorn und göttliche Liebe, werden von Boff im Verhältnis zwischen „Altem" und „Neuem" Bund und dessen jeweiligem Gottesverständnis gesehen. Mit Jesus ist Gott „nicht mehr ein strenger und ferner Gott, sondern Vater der unendlichen Güte [...], der ohne irgendwelchen Verdienst" allen seine Menschenfreundlichkeit vorbehaltlos erweist.[23]
Vergleichbare Unterscheidungen im Gottdenken, die den *jüdischen* Gott vom *christlichen* Gott abheben, finden sich auch in jenen Konzeptionen, die wie C. G. Jung und Eugen Drewermann theo-psychologisieren[24] und Gesetz und Evangelium strikt antithetisch auseinanderreißen,[25] die aus der angeblich singulären Abba-Anrede Jesu das Gottesverständnis ableiten (Joa-

19) Zu Rahners Soteriologie vgl. Grümme, *Träne* (Anm. 3), 15-262.
20) Vgl. Bernhard Grümme, *Ein schwieriges Verhältnis: Karl Rahner und die Juden*; in: ZKTh 119 (1997) 265-283.
21) Georg Kraus, Art.: *Bund*; in: LKD 46-49; hier: 48.
22) Leonardo Boff, *Kirche: Charisma und Macht*, Düsseldorf 1985, 102.
23) Leonardo Boff, *Jesus Christus, der Befreier*, Freiburg/Br. 1993, 217.154.
24) Vgl.Eugen Drewermann, *Der Krieg und das Christentum*, Regensburg 1982, 198 ff. Zu den Antijudaismen bei Franz Alt vgl. Micha Brumlik, *Der Anti-Alt*, Frankfurt/M. 1991.
25) Vgl. G. Kraus, Art.: *Gesetz und Evangelium*; in: LKD 186-191.

chim Jeremias),[26] oder aber, wie H. U. v. Balthasar, Gott erst im Kreuz als dem Höhepunkt der Theodramatik ganz versöhnt denken, insofern dort Jesus dem „furchtbaren, göttlich begründeten, das ganze Alte Testament durchlodernden Zorn" eschatologisch ein Ende gemacht hat.[27]

Den inneren Zusammenhang zwischen der bundesgeschichtlichen Abwertung Israels und dem Gottesbegriff demonstriert in eindrucksvoller Weise die Erlösungslehre von Raymund Schwager. Er bestreitet zwar weder die Erwählung Israels[28] noch die Einheit der beiden Testamente. Doch unter Abwertung der heilsgeschichtlichen Rolle des Judentums *nach* Christus zielt seine Erlösungslehre auf das in Jesus anfanghaft verwirklichte „neue Israel" hin. Kontinuität und Differenz von „Altem" und „Neuem" Bund werden über die Gewaltkategorie vermittelt. In das christozentrisch ausgerichtete Verheißungs/Erfüllungsschema gepreßt, stellt sich der heilsgeschichtliche Gang fortschreitender Offenbarung als sukzessiver Auszug der Gewalt aus der Geschichte dar. Damit wird das antijüdische Klischee kolportiert, der alttestamentliche Rachegott sei mit Jesus dem Gott der Liebe gewichen. Jesus habe, so Schwager im Verweis auf die Abba-Anrede, ein „neues Gesamtbild von Gott" gebracht, das sich vor allem hinsichtlich des Gerichts-, Opfer- und Zornmotivs „vom alttestamentlichen in deutlichen Punkten abhob" (133).

Die Kehrseite dieser Sicht unterstellt, daß Jesus einem Gewaltzusammenhang zum Opfer fiel, der auf der „Zusammenrottung" seiner Feinde beruhte, in denen die „satanische Dimension" ins Spiel gekommen sei.

Spätestens hier wird der bedrohliche antijudaistische Jargon evident. Zwar soll die Gewalt über den Stellvertretungsgedanken im universalen Zusammenhang gedacht werden, wonach die Stämme Israels und die Heiden im allgemeinen „sich gegen Jesus verbündet" haben. Doch wie soll diese Differenzierung unterscheiden helfen zwischen theologischer Konstruktion und historischer Realität?[29] Wie soll sie die suggerierten Vorstellungen[30] einer ge-

26) Vgl. Gisbert Greshake, *Erlöst in einer unerlösten Welt*, Mainz 1987, 139; Rupert Feneberg, *Abba – Vater*, in: KuI 3(1988)41-52.

27) H. U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*; in: MySal 3/2, 133-326; hier: 225.

28) Vgl. Raymund Schwager, *Jesus im Heilsdrama*, IST 29, Innsbruck 1990, 30 ff., 162 ff.

29) Fiedler bestreitet die These der Ablehnung Jesu durch ganz Israel: vgl. Peter Fiedler, *„Beim Herrn ist die Huld, bei ihm die Erlösung in Fülle"*; in: M. Marcus, *Israel* (Anm. 15), 193.

30) Vgl. Josef Niewiedomski u. a. (Hg.), *Dramatische Erlösungslehre*, IST 38, Innsbruck 1992.

samtjüdischen Verantwortung für Jesu Tod vermeiden, die so katastrophale Auswirkungen zeitigten?

Ambivalenzen im biblischen und nachbiblischen Monotheismus?

Von ähnlichen Problemen scheint auch Gerd Neuhaus belastet zu sein. Seine Schwierigkeiten enthüllen sich im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Hans Küngs Projekt *Weltethos*.[31] Gegenüber der von Küng erhobenen Forderung nach einer De-absolutisierung der Wahrheitsansprüche fordert Neuhaus das Christentum nachdrücklich auf, sich mit dem ganzen Gewicht seiner Lehre einzubringen, da „kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch" möglich sei,[32] denn die Entwicklung des biblischen Monotheismus zeige die Gewaltverhaftetheit des jüdischen Monotheismus. Weil der Monotheismus stets mit einem Bekenntnis einhergehe, das die Selbstdefinition und Identität der Glaubenden sichert, sich aber zugleich von Nichtglaubenden absetzt, berge der Monotheismus strukturell die Anlage zur Abgrenzung, zur Gewalt. Er falle damit stets hinter jenen Universalismus der Liebe zurück, den er selbst verkörpert. „So verwandelt sich der monotheistische Glaube an die universale Vaterschaft unbemerkt wieder in eine Projektionsgestalt menschlicher Gewalt."[33]
Daher rührt für Neuhaus die grundsätzliche „Ambivalenz des biblischen Monotheismus", aus der er sich selbst nicht befreien kann.[34] Nur dort, wo jemand diese universale Liebe und dieses universale Erbarmen Gottes selbst ist und nicht sich lediglich zu ihr bekennt und sich damit doch wieder selbst definiert, nur dort, wo diese universale Liebe in radikaler Selbstlosigkeit unüberbietbar gegenwärtig ist, wäre die Unendlichkeit göttlicher Liebe in endlicher Gestalt erfahrbar und das Gesetz der Selbstdefinition außer Kraft gesetzt. Hätte sich Jesus nur zu dem universalen Erbarmen Gottes „als einer von ihm unterschiedenen Wirklichkeit bekannt, hätte er von sich aus wieder im Namen dieses grenzenlosen Erbarmens nur neue Grenzen errichtet. Ein solches Bekenntnis wäre in diesem Sinne lediglich zu einem neuen Akt der

31) Vgl. Neuhaus, *Weltfrieden* (Anm. 1), 21 ff.
32) Vgl. Neuhaus, *Weltfrieden* (Anm. 1), 3.
33) Vgl. Neuhaus, *Weltfrieden* (Anm. 1), 75.
34) Vgl. Neuhaus, *Weltfrieden* (Anm. 1), 112.

Selbstdefiniton geraten. Nur wenn ihn in einer ganz und gar selbstlosen Weise diese Bewegung des Erbarmens erfüllt, ist die angesprochene Gefahr gebannt."[35] Damit führt Neuhaus Inkarnation und Kreuzestod Jesu Christi als einzig verbleibenden Ausweg aus dieser Aporie des jüdischen Monotheismus ein. Dieser Weg bleibt jedoch dem jüdischen Glauben verschlossen.

Die systematisch-theologische Tragfähigkeit der Argumentation ist hier nicht zu diskutieren, wohl aber die mitschwingende Theologie des Judentums. Gegenüber marcionitischen Tendenzen auch in der gegenwärtigen Gotteslehre, die einen Gegensatz zwischen dem angeblich liebenden Gott Jesu und dem strafenden Gott Israels konstruieren, gebührt Neuhaus das Verdienst, aus der Struktur seines Denkens heraus die heilsgeschichtliche Einheit von AT und NT vor dem Hintergrund des gemeinsamen Glaubens von Juden und Christen an jenen Gott durchzubuchstabieren, „um dessen grenzüberwindende Liebe der jüdische Monotheismus durchaus auch schon vor ihm (sc. Jesus) wußte"[36]. Ein schlichtes Substitutionsmodell kann sich auf Neuhaus nicht berufen.

Neuhaus hat zwar die Fragwürdigkeiten im Gottesbild von Schwager vermieden, nicht aber dessen Abwertung der theologischen Würde Israels. Während der biblische Monotheismus aus sich heraus seine Ambivalenz und Gewalttendenz nicht überwinden kann, bieten allein Inkarnation und Kreuzestod Jesu Christi den hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis der Heilsgeschichte. Freilich entgeht auch Neuhaus nicht das problematische Gefälle seiner theodramatisch angeschärften Christozentrik, die „wie ein triumphalistischer Superioritätsanspruch des Christentums gegenüber dem Judentum klingt".[37] Er glaubt jedoch, dies hinreichend durch das Argument entkräften zu können, daß das christliche Bekenntnis zu Jesus bereits

35) Vgl. Neuhaus, *Weltfrieden* (Anm. 1), 125. Damit ist für Neuhaus das Anstößige von Jesu Botschaft benannt, das Jesus erst in einen tödlichen Konflikt mit seiner Umgebung bringt, aber zugleich Jesu Profil gerade im Kontext seiner jüdischen Umgebung zugeschnitten. Jesus habe gerade dadurch die Feindschaft auf sich gezogen, daß er durch seine Botschaft vom liebenden Gott die verschiedenen Gruppierungen des Judentums vereint habe und damit gerade zu einer Bedrohung für diejenigen wurde, die sich wie etwa die Herodianer und Pharisäer über ihre Differenzen zueinander definiert hätten; vgl. 130-132. Diese These aber scheint mehr einem vorgängigen theoretischen Konstrukt zu verdanken zu sein, als es dem historischen Befund entspricht; vgl. hierzu Fiedler, *Beim Herrn* (Anm. 32); Joachim Gnilka, *Jesus von Nazaret*, Freiburg/Br. 1993, 291-319.

36) Neuhaus, *Weltfrieden* (Anm. 1), 130.

37) Neuhaus, *Weltfrieden* (Anm. 1), 135.

hinter die bekannte Wahrheit zurückfällt und deshalb das Christentum keinen Grund zur Überheblichkeit habe. Und doch gilt dieses Bekenntnis gerade eben jenem Jesus, an dem nach Neuhaus der biblische Monotheismus vor Jesus gescheitert war. Insofern erhält erst durch Jesus Christus, so die Schlußfolgerung von Neuhaus, der jüdische Monotheismus seinen letzten Sinn.

Wider eine situationslose Theologie. Ein Fazit

Rückblickend auf den fragmentarisch beleuchteten Diskurs der gegenwärtigen Systematischen Theologie läßt sich eine Uneindeutigkeit, ja Spannung in der Intensität dessen kaum verhehlen, wie sich die Erneuerungsbemühungen im jüdisch-christlichen Dialog nach Auschwitz jeweils niedergeschlagen haben. Der Theologie von Gerd Neuhaus kommt hier ein durchaus repräsentativer Rang zu. Während Ansätze wie die von Th. Ruster, H. Vorgrimler oder F.-W. Marquardt sich um eine Christologie bemühen, die nicht gegen die Juden vorgenommen wird, profiliert Neuhaus Jesus Christus im Kategoriengefüge eines Denkens, das Israel gegenüber der Kirche theologisch abwertet. So trifft seine eingangs zitierte Feststellung nicht die Systematische Theologie selbst, sondern bezeugt nur durch sich selbst die Überfälligkeit einer nötigen Selbstbesinnung der Theologie. Reift im Angesicht von Auschwitz und der langen Reihe christlicher Antijudaismen das Bewußtsein einer theologischen Mitverantwortung auch für das, was dort ins Werk gesetzt wurde,[38] dann setzt diese Einsicht in die Kontextualität und den Verantwortungscharakter der Gottesrede jede Theologie gerade gegenüber den Juden unter Erklärungs- und Legitimationsdruck.

38) Zu der Gefahr, vom „Vorurteil zur Vernichtung" fortzuschreiten, vgl. Bernd Weber, *Antisemitismus – Zur Macht eines Vorurteils*; in: Kirche und Schule 94(1995)9-12; Martin Rothgangel, *Antisemitismus als religionspädagogische Herausforderung*. Eine Studie unter besonderer Berücksichtigung von Röm 9-11, Freiburg/Br. 1995, 12-112; Erich Geldbach (Hg.), *Vom Vorurteil zur Vernichtung*? „Erinnern" für morgen, Münster 1996.

Dialog an der Schwelle von Auschwitz

Manfred Deselaers*

Auschwitz ist eine Wunde, die immer noch schmerzt.
Aber die Erinnerung soll uns nicht krank, sondern menschlicher machen.
Auschwitz war möglich.
Warum soll das Gute, das Auschwitz überwindet, nicht möglich sein?

Wir können an der Schwelle von Auschwitz nicht mit Dialog beginnen. Am Rande von Auschwitz müssen wir mit Schweigen beginnen, mit dem Öffnen unserer Herzen, mit dem Hinhören auf das, was „die Stimme der Erde von Auschwitz" uns zu erzählen hat, und mit der Bereitschaft, uns davon treffen und verändern zu lassen. Schweigen und hören. Das ist nicht leicht. Wir sehen Spuren und Zeugnisse, aber wir sehen nicht das Leid, die Einsamkeit, die Verzweiflung der Opfer, wir sehen nicht mehr die Welt, die heute fehlt. Auf den Gedenktafeln des Mahnmals in Birkenau steht geschrieben:

Dieser Ort sei allezeit
ein Aufschrei der Verzweiflung
und Mahnung für die Menschheit.

Am Rande von Auschwitz begegnen wir nicht nur der Geschichte. Wir begegnen auch betroffenen Menschen. Auf die Stimme von Auschwitz zu hören bedeutet wahrzunehmen, was diese Erinnerung in anderen Menschen auslöst. Weil der Dialog am Rande von Auschwitz vor allem in deutsch-polnisch-jüdisch-christlichen Begegnungen stattfindet, möchte ich einige Aspekte der unterschiedlichen Betroffenheiten aufzeigen.

* Manfred Deselaers, Priester der Diözese Aachen, ist Leiter der Programmabteilung des Zentrums für Dialog und Gebet in Oświęcim. 1983 wurde er zum Priester geweiht, 1996 an der Päpstlichen Theologischen Akademie in Krakau mit einer theologischen Analyse der Biographie des Kommandanten von Auschwitz Rudolf Höß, *Und Sie hatten nie Gewissensbisse?* (vgl FrRu 5[1998]208 f.), summa cum laude promoviert. Im Jahr 2000 verlieh ihm der Polnische Rat von Christen und Juden den Titel „Mensch der Versöhnung".

Jüdische Perspektive

Für Juden verbindet sich die Erinnerung an Auschwitz vor allem mit sinnloser Vernichtung: mit der Schoa. Bis 1939 war das Judentum in Europa zu Hause. Europäisches Judentum gibt es heute fast nicht mehr. Hitler, so scheint es, ist wesentlich gelungen, was er wollte: die Endlösung der Judenfrage in Europa. Auch wenn die meisten Juden faktisch woanders ermordet wurden, ist Auschwitz mit ca. 1 Million Toten als größte Vernichtungsanlage zum Symbol für die Vernichtung des europäischen Judentums geworden. Die meisten Juden waren völlig überrascht worden. Sie lebten seit Jahrhunderten in Europa ‚unter den Völkern'. Dann wurden sie immer mehr an den Rand gedrängt, zu Untermenschen, Schädlingen und Krankheitserregern erklärt, und schließlich mit höchster „technischer Perfektion" vernichtet.
Das war etwas völlig Neues, Unvergleichliches, Unglaubliches. Dieser Schock prägt heute das ganze Judentum. Die Identitätskrise und die religiöse Krise gehen sehr tief. Wo war der Gott des Bundes? Wo war die Welt? Jeder Jude ist irgendwie ein Überlebender von Auschwitz – verwundet, zufällig, entwurzelt, auf der Suche nach seinen Wurzeln und neuer Verwurzelung, und der Gefahr möglicher Wiederholung der Vernichtung ausgesetzt. Aber der Bruch ist nicht total. Das religiöse Judentum lebt und das Volk Israel lebt, wenn auch mit allen offensichtlichen Problemen.
So ist das wichtigste Thema ‚nach Auschwitz': *überleben*. *„Am Israel chai"* – *„das Volk Israel lebt"*. Israelische Gruppen kommen mit der israelischen Fahne nach Auschwitz, als wollten sie demonstrieren: „Siehe, (Hitler,) wir leben. Unsere endgültige Vernichtung ist (dir) nicht gelungen. Und wir werden für unser Überleben kämpfen, im Staat Israel und gegen alle noch so unscheinbaren neuen Anfänge von Antisemitismus." Ein Zeichen dafür ist der seit einigen Jahren regelmäßig organisierte „Marsch der Lebenden", der jüdische Jugendliche aus der ganzen Welt eine Woche nach Pesach in Begleitung ehemaliger Häftlinge nach Auschwitz und anschließend nach Israel bringt.
Bei der Suche nach einer Antwort auf die Frage, wie es zu Auschwitz kommen konnte, gibt es auch jüdische Selbstkritik: War die Assimilation falsch? War die religiöse Isolation falsch? War der Zionismus falsch? War das Aufgeben der Religiosität falsch? War das Warten auf den Messias falsch? Aber solche Fragen können der offensichtlichen Unschuld der Opfer, insbesondere der Kinder, nicht gerecht werden. Die Frage, warum es zu Auschwitz kam, richtet sich bleibend an die Völker, an Deutschland zunächst, aber

auch an Polen, an ganz Europa, und an das Christentum, an das Gewissen der Welt. Juden fragen, warum sie zum „Ursprung von allem Bösen" wurden und warum der Antisemitismus der Nazis in Europa auf so wenig Widerstand stieß. Juden definierten sich u. a. dadurch, daß sie „nein" zum Christentum sagten. Ein „guter Europäer" aber war ein „christlicher Europäer". Juden blieben dieser Kultur fremd und wurden – *als Juden* – abgelehnt, selbst wenn sie *als Menschen* angenommen waren. Im Rassismus wurde aus der Ablehnung der religiösen Einstellung die endgültige Ablehnung des ganzen Menschen. Auch wenn die Kirche inzwischen deutlich gesagt hat, daß der Vorwurf des Gottesmordes weder alle damaligen noch die heutigen Juden trifft, so ist angesichts dieser Geschichte des Judenhasses die Rolle der Christen in Auschwitz, sich zurückzunehmen, zu schweigen, Gewissenserforschung zu halten, Schuld zu bekennen, umzukehren, die Juden als Juden ernst zu nehmen und in Ruhe zu lassen.

Polnisch-katholische Perspektive

Auschwitz ist auch für Polen Symbol des Zweiten Weltkrieges. Der Nationalsozialismus plante, aus dem polnischen ein Volk von Arbeitssklaven für die Deutschen zu machen. Polen waren „Untermenschen". Aller polnischer Widerstand und alle polnische Intelligenz sollten vernichtet werden. Universitäten und Gymnasien wurden geschlossen. Karol Wojtyla, heute Papst Johannes Paul II., war Polonistikstudent in Krakau, als seine Professoren verhaftet und in das Konzentrationslager Sachsenhausen gebracht wurden. Er begann dann in einer Steinbruchfirma zu arbeiten und entschloß sich im Untergrund, Priester zu werden. Viele Gymnasiasten, Professoren, Priester, Lehrer, Künstler usw. wurden nach Auschwitz gebracht. Die Gedenkstätte in Auschwitz erinnert an die Vernichtung polnischer Intelligenz und polnischen Widerstands und gleichzeitig an deren Widerstehen. Die Polen starben im Kampf um die Freiheit und Würde Polens. Gleichzeitig war es ein Kampf um die Freiheit und Würde der Menschheit überhaupt, ein Kampf gegen die Barbarei des deutschen Neuheidentums. Sie starben als Helden, als Märtyrer, und ihr Opfer war nicht umsonst. Für viele tausend Familien ist Auschwitz der „Friedhof" ihrer Angehörigen.
Über die christliche Dimension des Widerstandes in Auschwitz konnte in der kommunistischen Zeit nach 1945 nicht offen gesprochen oder geschrieben werden. Religiöse Feiern an der Gedenkstätte waren verboten. Als

Symbol des antifaschistischen Kampfes und der Rolle der Sowjetunion dabei (ca. 15 000 sowjetische Kriegsgefangene kamen in Auschwitz ums Leben; die Sowjetarmee befreite das Lager) spielte Auschwitz eine wichtige Rolle in der programmatisch atheistisch-kommunistischen Erziehung. Auschwitz ist deshalb auch ein Symbol für die Unterdrückung durch ein totalitäres Regime und für die Vernichtung „im Osten", die es offiziell nicht gab und für die also auch keine Gedenkstätten bestanden. Für viele Polen ging der Zweite Weltkrieg daher erst 1989 zu Ende. Seither darf über Katyń, den Ort der Ermordung tausender polnischer Offiziere durch die Sowjetregierung, und vieles andere offen gesprochen werden.
In all dieser Zeit war der christliche Glaube so etwas wie das Rückgrat der nationalen Identität und Kraftquelle für den Widerstand. Pater Maximilian Kolbe, der freiwillig sein Leben für einen Mithäftling gab, ist zum Symbol für den Sieg des Guten über das Böse aus der Kraft des Glaubens geworden. 1979 kam Kardinal Karol Wojtyla als Papst Johannes Paul II. auf seiner ersten Polenreise auch nach Auschwitz. Damals sagte er: „Hat nur dieser eine – Maximilian Kolbe – einen Sieg errungen, den sofort seine Mitgefangenen spürten und den bis heute die Kirche und die ganze Welt spürt? [...] Wie viele Siege wurden hier errungen? Sie wurden errungen von Menschen verschiedener Bekenntnisse, verschiedener Ideologien, und sicher nicht nur von Gläubigen. Wir wollen jeden dieser Siege, jede Äußerung von Menschlichkeit, die eine Verneinung des Systems der systematischen Verneinung der Menschlichkeit war, zutiefst ehren, an diesem Ort schrecklicher Erniedrigung der Menschlichkeit, der menschlichen Würde – der Sieg des Menschen!" Erst die Auseinandersetzung um das Karmelitinnenkloster hat unter der polnischen Bevölkerung das Bewußtsein für die jüdische Bedeutung von Auschwitz geweckt.

Deutsch-christliche Perspektive

Während für Juden und für Polen Auschwitz gewissermaßen ein Teil der Familiengeschichte ist, haben deutsche Kinder nach dem Krieg von ihren Eltern kaum von Auschwitz gehört. Medien und Schulen thematisieren „Auschwitz" wie ein Forschungsprojekt. Die Frage ‚Und was hat das mit mir zu tun?' ist dabei die schwierigste von allen.
Christliche „Theologie nach Auschwitz" beginnt fast immer mit der Feststellung, daß sich die Christen auf der Täterseite befinden. Auschwitz funk-

tioniert als Signal zur Umkehr. Johann Baptist Metz schreibt im neuen Lexikon für Theologie und Kirche unter dem Stichwort Auschwitz: „*Auschwitz wird zur inneren Situation der christlichen Gottesrede. Hinter Auschwitz kommt sie nicht mehr zurück; über Auschwitz hinaus kommt sie, wenn überhaupt, nur gemeinsam mit den Opfern von Auschwitz, d. h., wenn in ihr selbst die Opfer unvergessen sind.*“[1]

Das führt zunächst positiv zu einer Wiederentdeckung von „Jesus dem Juden“ und einer erneuerten Beziehung zum lebendigen Judentum. Der Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken veröffentlichte 1990 eine Erklärung zum Thema „Kloster und Kreuz in Auschwitz?“, in der es heißt: „*Gerade im deutschen Sprachraum wurde Auschwitz auch zum Inbegriff für die Katastrophe der christlich-jüdischen Geschichte und zum Mahnwort für eine christliche Umkehr. [...] Für die Juden unter uns ist Auschwitz Ort und Name für die Schoa überhaupt, für die Manifestation des Bösen schlechthin, für das unbegreifliche Schweigen Gottes als auch der Menschen. Auschwitz ist ein Realsymbol. [...] Auch wir Christen können das leere Auschwitz als Symbol begreifen. Die Leere dieses Ortes kann zur beredten Mahnung an die Verlassenheit, die Ungetröstetheit und den Schrecken der vielen werden, die dort leben und sterben mußten. [...] Ein heute gesetztes Kreuz könnte christliche Präsenz in einem Maße beschwören, in dem sie damals nicht da war. [...] Zudem würde die Tatsache verstellt, daß es Getaufte waren, die zu Täterinnen und Tätern wurden.*“[2]

Im Vorwort zu einem Sammelband über Theologie nach Auschwitz heißt es: „*Allen Beiträgen [...] ist jedoch die Einsicht gemeinsam, daß es gerade die Sache christlicher Theologie sein muß, in Auschwitz ein Signal für die Umkehr des Redens von und über Gott zu sehen. [...] Es besteht das tiefsitzende Bedürfnis, nach dem Verbleib Gottes in und nach den Tagen des Unsäglichen und Unaussagbaren zu suchen und auf glaubwürdige, verantwortungsbereite Weise die Gottesfrage neu zu formulieren.*“[3]

Es stellt sich die Frage, ob wir überhaupt noch sagen können, daß auch im Hinblick auf Auschwitz Christus die Welt erlöst hat. Umfaßt das Leiden Christi am Kreuz alle Leiden von Auschwitz? Wäre solch eine Interpreta-

1) LThK 1, Herder: Freiburg, Basel, Rom, Wien 1993, Sp. 1260 f.

2) *Kreuz und Kloster in Auschwitz?* Erklärung des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken vom 4. April 1990.

3) Manfred Görg/Michael Langer (Hg.), *Als Gott weinte*, Regensburg 1997, 9; vgl. FrRu 5(1998)211 f.

tion nicht eine Christianisierung des jüdischen Dramas und eine Weigerung, sich dem Leid der Opfer und der Verantwortung der Täter zu stellen? Eine allumfassende christliche Theorie als Antwort auf alle Fragen scheint nicht mehr möglich.
Ein Ausweg wird gesucht in der Begegnung, im Dialog und in einer „Christologie der solidarischen Praxis". Doch auch dieser christliche Weg steht unter dem Verdacht einer subtilen Christianisierung des Gedächtnisses an Auschwitz.[4]

Begegnung

Auschwitz war die Vernichtung von Beziehungen. Dies ist die wesentliche Wunde, die bis heute blutet. Dialog in Auschwitz beginnt vor allem mit gewagtem Vertrauen. In den Dialog bringen wir uns mit unserer Identität ein. „Weil ich ich bin und nicht du, und weil du du bist und nicht ich, können wir miteinander reden" sagte einmal ein Rabbiner. Es geht nicht darum, eine nivellierte gemeinsame Identität zu finden. Es geht nicht einmal darum, ein gemeinsames Verständnis von Auschwitz zu formulieren. Es geht darum, die Verschiedenheit anzunehmen – jedoch auf einer verbindenden Basis: der Achtung vor der Würde des Anderen und der Suche nach einem neuen Miteinander. Der Glaube an die Menschlichkeit des Anderen ist der Boden, auf dem wir uns begegnen.
Ich bin davon überzeugt, daß der Schlüssel für eine erneuerte Beziehung „nach Auschwitz" in der jüdisch-christlichen Offenbarung von der Würde des Menschen liegt. Auschwitz läßt sich nicht betrachten, ohne der religiösen Dimension zu begegnen. Es gibt Auschwitz nicht ohne die Erinnerung an das jüdische Volk. Das jüdische Volk gibt es nicht ohne die Erinnerung an seine Geschichte mit Gott. Ihr verdankt es die Zehn Gebote, das Rückgrat menschlicher Freiheit und Verantwortung. Auch das fundamentale Verständnis des Menschen als Gottes Ebenbild verdanken wir der dem jüdischen Volk geschenkten Offenbarung. Das war im Nationalsozialismus völlig verloren gegangen. Wesentlich unterschied sich der Mensch dort nicht vom Tier und konnte deshalb mit gutem Gewissen vergewaltigt und ermordet werden. Wenn Hitler nicht siegen soll, muß die göttliche Würde des Menschen wieder zur Geltung kommen. Wenn wir nach ethischer Orientie-

4) Vgl. dazu die neue Broschüre des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, *Auschwitz. Geschichte und Gedenken*, Stuttgart 2002.

rung „nach Auschwitz" suchen, begegnen wir immer auch dieser religiösen Dimension.

Das Zentrum für Dialog und Gebet

Die Existenz eines Zentrums für Dialog und Gebet in Oświęcim, in der Nähe des Stammlagers Auschwitz, ist ein Zeichen der Hoffnung im Bemühen um den Wiederaufbau von Beziehungen. Das Zentrum entstand im Jahr 1992 und ist eine Einrichtung der katholischen Kirche. Errichtet wurde es vom Krakauer Erzbischof Kardinal Franciszek Macharski mit Unterstützung anderer Bischöfe aus ganz Europa und in Absprache mit Vertretern jüdischer Organisationen. Das Zentrum lädt Menschen, unabhängig von ihrer religiösen Orientierung, ein zu Begegnung, Gespräch, Lernen, Besinnung und Gebet. Es soll helfen, die Opfer zu ehren und eine Atmosphäre und eine Welt des gegenseitigen Respekts, der Versöhnung und des Friedens zu gestalten. Auf Wunsch helfen wir Besuchern bei der Planung eines Aufenthaltes, vermitteln Kontakte zur Gedenkstätte, stehen zu Gesprächen zur Verfügung.[5]

Dialog und Identität gehören zusammen. Das Zentrum für Dialog und Gebet in Oświęcim ist ein katholisches Haus. Neben Studientagen bieten wir regelmäßig religiöse Besinnungstage. Immer spielt die Begegnung mit „Auschwitz" eine Rolle, die Frage nach Gott und dem Bösen, nach Berufung, Verantwortung, Schuld und Vergebung, nach den christlich-jüdischen Beziehungen. In den letzten Jahren ist dabei Edith Stein wichtig geworden. Ihr Leben 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.

Es sind vor allem Begegnungen, die Hoffnung schenken, Begegnungen mit ehemaligen Häftlingen, jüdischen und christlichen, Begegnungen mit Jugendlichen aus Polen, Deutschland und anderen Ländern, mit Professoren, Priestern und Rabbinern, Begegnungen, in denen ein Sieg der Menschlichkeit spürbar wird, der Hoffnung für eine bessere Zukunft schenkt.

5) Kontakt: CENTRUM DIALOGU I MODLITWY; ul. M. Kolbego 1; PL 32602 Oświęcim; tel. +48 (33) 8431000; fax +48 (33) 8431001; e-mail: biuro@centrum-dialogu.oswiecim.pl; http://www.centrum-dialogu.oswiecim.pl.

Heinrich Spaemann
Ein Wegbereiter des jüdisch-christlichen Dialogs

Heinz-Jürgen Vogels*

Der Schriftsteller und katholische Priester Heinrich Spaemann (1903-2001), der am 15. Juli 2003 hundert Jahre alt geworden wäre, ist auch einer der Wegbereiter des jüdisch-christlichen Dialogs. 1930 konvertierte er mit seiner Familie zum Katholizismus. Nach dem Tode seiner Frau (1936) begann er mit dem Theologiestudium und wurde 1942 von Bischof Graf von Galen zum Priester geweiht. Nach kurzer Kaplanszeit in Dorsten war er zumeist Spiritual in Frauenklöstern; seit 1963 Hausgeistlicher des Vianney-Hospitals für seelisch Kranke in Überlingen. Er starb am 13. Mai 2001.

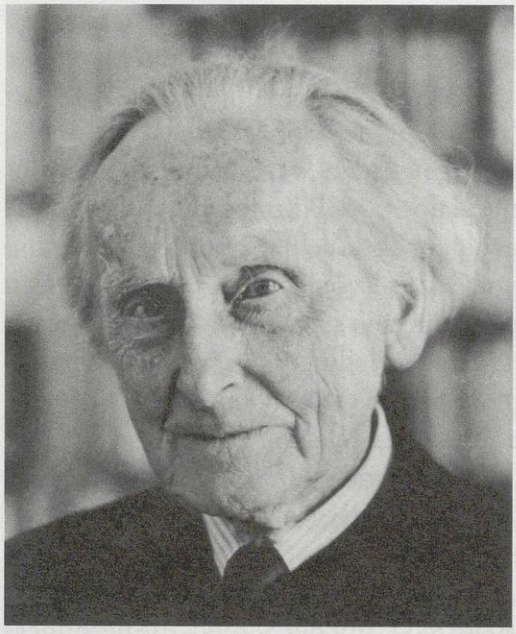
Das bekannteste Werk, das ihn als Wegbereiter einer erneuerten heilsgeschichtlichen Gefährtenschaft von Christen und Juden auszeichnet, ist das 1966 erschienene Büchlein *„Die Christen und das Volk der Juden"*.[1] Es ist noch ganz unter dem Eindruck der Gründung des Staates Israel im Jahre 1948 geschrieben. Spaemann sieht dieses Ereignis in seiner theologischen Dimension im Zusammenhang mit Röm 9-11, mit der Schuld, die besonders Deutsche durch die Schoa auf sich geladen haben, und im Zusammenhang mit dem Gleichnis von den zwei Söhnen in Lk 15, die unter dem Blick des Vaters aufeinander zugehen müssen. Einige Auszüge sollen die bis heute ungemindert starke Aussagekraft der Texte dieses Werkes aufzeigen.

„Nun ist – seit gut fünfzehn Jahren – dieses Volk, mit dem die Heilsgeschichte der Menschheit begann, wieder Volk im Land seiner Väter [...]. In unserem Denken und unserem Verhalten Israel gegenüber verbarg sich eine dreifache Sünde: Erstens der Zweifel an der Treue Gottes dem Volk gegenüber, das er sich aus allen Völkern als das Seine ausersah, um sich ihm zu offenbaren und ihm die Weitergabe der Offenbarung an die Menschheit

* Dr. Heinz-Jürgen Vogels ist Lehrbeauftragter für Biblische Theologie an der Universität Koblenz und Autor mehrerer Bücher über biblische, dogmatische und ekklesiologische Themen.

1) Texte 7, hg. von der Kommunität Gnadenthal, Hünfelden, Kösel-Verlag, München 1966, 78 Seiten. Neuausgabe 1992, 26 Seiten. Vgl. FrRu XVI/XVII(1964/65)167.

anzuvertrauen [...]. Unsere zweite Sünde ist die Identifizierung dieses Volkes mit der Kreuzigung Jesu. [...] Unsere dritte Sünde ist die Selbstüberhebung. Wir verhielten uns so, als wären wir nicht beteiligt an der Kreuzigung Jesu."



Heinrich Spaemann
im Alter von ca. 91 Jahren

Die „verlorenen" Söhne

Spaemann greift oft auf das Bild von den zwei „verlorenen" Söhnen[2] zurück: „Die Geschichte des Verhältnisses von Juden und Heiden kann man schon in Jesu prophetischem Gleichnis von den beiden verlorenen Söhnen (Lk 15,11-32) vorgedeutet finden. Beide Brüder bedürfen der Rettung aus Verlorenheit, der jüngere, der den Vater verläßt, aber auch der ältere, der dem Vater naheblieb. [...] Die Parabel schließt mit dem Blick auf den Vater, der zu dem Älteren herausgeht und ihm liebevoll zuredet. [...] Werden die beiden unversöhnt bleiben? Wird der Heimgekehrte, der eben noch gesagt

2) Das Gleichnis wird als Bild des Verhältnisses von Juden und Christen u. a. wieder aufgegriffen in dem Buch: *Das Prinzip Liebe*. Freiburg/Basel/Wien 1986, 120: „Der ältere Bruder im Bunde Gottes ist Israel, der jüngere die Heidenvölker, die das Evangelium annehmen – so deuten die Kirchenväter das Gleichnis."

hat: ‚Ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu heißen', sich nun etwa seinerseits über den Älteren erheben, ihm die kalte Schulter zeigen, oder wird er sich – so möchte man doch hoffen – dem Vater gleich nach ihm sehnen, zu ihm hinausgehen und ihn mit der Demut dessen, der selber völlig unverdient wieder in das gemeinsame Erbe aufgenommen wurde, inständig bitten, doch auch hereinzukommen, da ohne ihn das Fest keine ungetrübte Freude sein könne?"

Nach einem Blick auf die unheilvolle Geschichte kommt Spaemann dann auf die „Zeichen solcher Besinnung" zu sprechen, die sich von Jahr zu Jahr mehren: die Änderung der Karfreitagsliturgie durch Johannes XXIII., das Konzil mit der Erklärung Nostra aetate, das Wort Pius' XI., „geistlich gesehen sind wir alle Semiten"[3]. Dazu sagt Spaemann: Dieses Wort „ging auf unsere gemeinsamen Wurzeln. Nicht minder wichtig ist es, daß uns eine gemeinsame Erwartung mit den Juden verbindet. Sofern diese den Messias noch nicht kennen, ihn aber, einem Simeon, einer Hanna gleich, herbeisehnen, gehen sie mit uns ihrer ewigen Erlösung entgegen. Das jüdische Volk lebt in der Erwartung eines messianischen Reiches, wie die Propheten es in den leuchtenden Farben seines endgültigen Zustandes geschildert haben." Uns verbindet mit ihnen „die Sehnsucht nach der Fülle der Erlösung, nach ihrem Offenbarwerden in einem neuen Himmel und einer neuen Erde".

Israel – das Menschheitsvolk

Zum Thema ‚Messiaserwartung' schreibt Spaemann: „Solange es so aussah und aussieht, als ob den Christen, da Christus ja bereits gekommen ist, die jetzige Welt genügt", können sie den Juden nicht begreiflich machen, daß der Messias sie verbindet. „In dem Maße jedoch, wie endzeitliche Hoffnung, Parusieerwartung, die Christen zu prägen beginnt, werden Juden und Christen sich in einer gemeinsamen Erwartungsdynamik verbunden wissen." Christen müßten wieder deutlicher machen – wie es die Urchristenheit tat –, daß auch für sie in der Parusie das Eigentliche erst noch kommt. Das Maranatha müßte sie prägen, denn: „Die für Israel so typische Auszugs- und Exilexistenz ist nach der Schrift schließlich die endzeitliche des Gottesvolkes überhaupt."

3) Gesprochen vor einer belgischen Pilgergruppe am 6. September 1938. Vgl. Clemens Thoma, *Versteckte und verpaßte Botschaft für die Juden*, FrRu 4(1997)241-249, hier 243.

Auf den Messias Jesus bezogen schreibt Spaemann dann weiter: „In Israel aber mußte die unmittelbare Entscheidung fallen, um seiner Nähe zu Jesus willen – es war ja sein Volk, in dessen Mitte er Mensch wurde, Jude unter Juden –, sie fiel für ihn in den Armen und Demütigen dieses Volkes, in Maria, in allen Jüngern, in all den Juden, die uns das Heil gebracht haben – nur selbstgerechte Verblendung kann vergessen, daß es Juden waren –, sie fiel gegen ihn in den damals Einflußreichen und Mächtigen. Und sie fiel in beiden Fällen im Namen der gesamten Menschheit. [...] Israel war und ist das Menschheitsvolk. Es hat sich nie ohne Gott denken können und so auch nicht ohne die ganze Menschheit." Und so sieht Spaemann mit Röm 8,22 („Denn wir wissen, daß die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt") die Leiden dieses Volkes in enger Verbindung mit dem Leiden Jesu für die Menschheit. „Wenn diese Leiden zu Ende gelitten sind, steht die Geburt nahe bevor. Zuerst die Wiedergeburt Israels [...]." Bevor aber „Christus mit all seinen Gliedern, mit allen Erlösten offenbar werden" kann, „müssen da nicht erst unsere Augen sehend werden, daß wir in diesem Volk wieder den Bruder erkennen und lieben, den älteren Bruder im Bunde Gottes? [...] Im Gleichnis vom verlorenen Sohn ist ja gerade dies das Zeichen der Verlorenheit beider Söhne, daß der eine sich ohne den anderen freuen will. Nein, die vollkommene Freude wird nicht eher geschenkt werden, die neue gewandelte Welt wird nicht eher anbrechen, als bis die Versöhnung der beiden in der einen erbarmenden Liebe des Vaters geschehen ist [...]. Darum aber auch nicht eher, als bis das Gebet des aus Gnade aufgenommenen Jüngeren für den abseits stehenden Älteren heißes Gebet der ganzen Kirche geworden ist. [...] Wir haben längst eine Weltgebetsoktav für die Wiedervereinigung im Glauben. Warum gibt es keinen Gebetstag für Israel?"[4]

Das Schuldbekenntnis der Christen

Spaemanns Abhandlung „Die Christen und das Volk der Juden" erschien noch vor der Verabschiedung von „Nostra aetate". Fast prophetisch verlangte er schon damals ein Bekenntnis, „das die Ecclesia der Synagoge schuldet" und das in Auschwitz gesprochen werden sollte. „Hier geht es um

4) Dieser Wunsch Spaemanns ist mit der Einführung von nationalen „Tagen des Judentums", dem „Israelsonntag" und der „Woche der Brüderlichkeit" in verschiedenen Formen in Erfüllung gegangen.

Abgründe von Schuld [...]. Auschwitz ist die Verdichtung eines in seiner abgründigen Tragik bis dahin nie wirklich erkannten zweitausendjährigen Prozesses schuldhaften Versagens von Getauften in der Bruderliebe." Johannes Paul II. hat dieses Schuldbekenntnis in seinem Mea culpa im Heiligen Jahr 2000 tatsächlich gesprochen, wenn auch nicht in Auschwitz, so doch unüberhörbar in Rom und wenig später an der Westmauer des Tempels in Jerusalem.[5]

Das Schuldbekenntnis ist ein Anfang: „Aber es darf nicht sein Bewenden haben beim Gebet und beim Schuldbekenntnis [...]. Wir müssen weiterführen, was in den Feueröfen gemeinsamer Leiden begann, einander begegnen, miteinander sprechen, einander zu verstehen suchen, voneinander lernen. [...] Im Eifer fürs Befolgen lag und liegt Israels Stärke. Sein Charisma ist der Drang und die Befähigung zur Konkretion [...]. Daß die Juden nicht davon abgingen, ihre Bundesverpflichtungen zu konkretisieren, bewahrte sie durch Jahrtausende vor der Assimilierung durch andere Völker." Bezogen auf unser Lernen von den Juden heißt das: „Glaubwürdig für Israel sind wir nur, wenn unsere Nachfolge Christi nicht Unterbietung, sondern Überbietung der Erfüllung des Gesetzes ist, gemäß dem Jesuswort: ‚Wenn eure Gerechtigkeit nicht vollkommener ist als die der Pharisäer und Schriftgelehrten, werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen' (Mt 5,20)."

Anhand einer Anekdote zeigt Spaemann, wie sehr uns die Juden an Liebe zu Gott übertreffen: „Ein Sohn kommt mit der Schulbibel zu seinem Vater und fragt: ‚Vater, was sind Erstlinge?' Er erklärt, daß das die ersten Früchte der neuen Ernte sind, die die Juden Gott darbrachten zum Zeichen, daß alles aus seiner Hand kommt, und um ihm dafür zu danken, indem man es den Armen schenkt. Darauf kommt die Frage des Jungen: ‚Brauchen wir das nicht, die Erstlinge geben?' ‚Nein', antwortet der Vater, ‚Gott denke wohl, daß wir Christen ihm von selbst, ohne solch ein Gebot, danken.' Nach einer Weile sagt der Junge unter Tränen: ‚Aber wir tun so was doch gar nicht!'"

Und Spaemann fragt: „Wollte Jesus, daß wir weniger für Gott tun als die Leute in Israel? Es uns bequemer machen? [...] Unüberhörbar ist in den Evangelien Jesu Drängen auf Tun und Verwirklichen: ‚Was nennt ihr mich Herr, Herr, und tut doch nicht, was ich sage?' (Lk 6,46). In solchem Drän-

5) Vgl. FrRu 7(2000)161-166,179 ff. In der Erklärung *Dabru Emet* der US-amerikanischen Juden (vgl. Hanspeter Heinz, *Wie Juden das heutige Christentum sehen.* Zur jüdischen Erklärung Dabru Emet, in: FrRu 10[2003]2-15) zeigt sich, daß dieses Schuldbekenntnis und die veränderte Haltung der Christen gegenüber den Juden bei ihnen angekommen ist.

gen Jesu auf Befolgung ist Geist vom Geist Israels." Auf uns Christen trifft dagegen zu: „In dem Maße, wie das Bescheidwissen über Gott und seine Offenbarung die Furcht Gottes verdrängte, wurde das Tun des Evangeliums, die schlichte, demütige Nachfolge des Gekreuzigten von uns hintangestellt, so sehr, daß wir uns weitgehend schon von einem theoretischen Glauben das Heil erhoffen." Das sind starke Worte, die für alle Christen Gültigkeit haben. „Deutet es nicht auf eine schlimme Vereinseitigung unserer Gabe hin, wenn wir zwar riesige theologische Bibliotheken haben, die Tatsächlichkeit unseres Christentums auf weite Strecken aber so aussieht, daß die Besucher anderer Kontinente, die nach Europa kommen, vom Christentum zurückgeschreckt werden, statt daß sie es dort finden?"
„Dahin kam es", begründet Spaemann, „weil wir schließlich nur noch eine Kirche aus Heiden waren, Israel entfremdet. Und je länger diese Entfremdung andauert, desto deutlicher wird sichtbar, daß diese Entfremdung das Fehlen einer notwendigen Ergänzung ist. [...] Jedes Schisma im Gottesvolk rächt sich für beide Teile. Das tiefste notwendig am ärgsten."
Nach einem Blick auf die Schismen von 1054 und 1517 zwischen Ost- und Westkirche und mit den Reformatoren kommt er auf das Schisma mit Israel zurück: „Was aber bedeutet das dem geoffenbarten Gotteswillen konträrste aller Schismen: Kirche aus Heiden ohne Kirche aus Juden?" Zunächst den Mangel an charismatischem Elan zur Tatverwirklichung der Weisung, „wie er Israel eignet". Sodann, daß wir das Geschichtsbewußtsein verloren haben, mit Abraham herausgerufenes Volk Gottes zu sein, „drittens, das allzu geringe Wissen um den Gottesbund; viertens, der fehlende Mut zum Auszug, zur Wüste, zur unbürgerlichen dynamischen Existenz auf das Königtum Gottes zu; und fünftens das Nicht-mehr-Verspüren der Israel eigenen messianischen Ungeduld, wie sie Jesu letztes Wort in der Bibel ‚Ja, ich komme bald' in uns entfachen und wachhalten wollte."
Aber auch für das neugeeinte Volk der Juden gilt: Würde ein „Gottesvolk aus den Juden ohne Gottesvolk aus den Heiden" nicht die Gefahr bedeuten „des Sich-Angleichens an eine offenbarungsfeindliche Welt und damit des Sich-Auflösens in diese?" Spaemann schließt seine Überlegungen mit dem Ausblick: „Wie wir nun – von Gott im Ungehorsam zusammengeschlossen – beide Gottes Erbarmen brauchen (Röm 11,32), so werden wir uns von Gott im Gehorsam zusammenschließen lassen. Wir brauchen einander. Finden wir zueinander, dann – erst dann – sind die beiden verlorenen Söhne vollends vom Vater wiedergefunden."

Konsequentes Handeln

Spaemann hat es nicht bei Worten bewenden lassen. Er gehörte 1968 zu den Mitbegründern der „Bendorfer jüdisch-christlichen Bibelwoche", die seitdem jedes Jahr Juden und Christen aus aller Welt zur gemeinsamen Vertiefung in den Tenach, wie man bald gemeinsam das Erste Testament nannte, im Hedwig-Dransfeld-Haus zusammenführt.[6] 1982 besuchte er Israel, traf dort Schwester Charlotte Klein – alias Soeur Marie Louis-Gabriel – und lud durch sie den Orden der Sionsschwestern, der sich „um die Erschließung der jüdischen Welt für uns Christen, um unsere Wiederbegegnung mit dem älteren Bruder im Bunde mit Gott" bemüht, zu einer Gründung in Deutschland ein: „Wir brauchen Sie dringender als jedes andere Land auf der Welt."[7] Spaemann schildert auch weitere Begegnungen mit Charlotte Klein und mit Hephzibah Menuhin, der Schwester des berühmten Geigers, Ende der achtziger Jahre in London.

In zwei Beiträgen für den ‚Christ in der Gegenwart'[8] und die Zeitschrift ‚Gottesdienst'[9] greift Spaemann manche Gedanken seiner Schrift von 1966 auf und erzählt von seinen bleibenden Kontakten mit Lionel Blue und Abraham Jehoshua Heschel. Er war Heschel 1972 nach Zürich-Kloten entgegengereist, weil dieser deutschen Boden nicht betreten wollte. Spaemann regte eine deutsche Ausgabe von Heschels Werken an und hat dafür ein Vorwort verfaßt.

In „Der erneuerte Bund" schrieb Spaemann: „Das II. Vatikanische Konzil hat uns den Begriff ‚Gottesvolk' wiedergeschenkt. Dieser Begriff bringt die eine Heilsgeschichte Gottes mit seinem zu den Heiden sich ausweitenden erwählten Volk Israel und damit auch die jüdischen Wurzeln christlicher Existenz mit ins Spiel. Vielleicht entdecken wir beide, Juden und Christen, uns als dieses eine Volk Gottes erst dann wirklich wieder, wenn wir – wie bereits mancher von uns etwa in Dachau – Gefährten auf jenem Weg geworden sind, mit dessen gefährlichem, beschwerlichen und leidvollen Teil Juden die weitaus größere und praktischere Erfahrung haben."

6) Georg Evers, *Der jüdisch-christliche Dialog im Hedwig-Dransfeld-Haus*, in: *Charlotte Klein. ‚Pionierin der Verständigung'*. Ein Beitrag zum jüdisch-christlichen Gespräch, hg. vom Hedwig-Dransfeld-Haus, Bendorf 1992, 76-80, hier 77.

7) Heinrich Spaemann, *Charlotte Klein – eine überzeugende Frau*, in: *Der jüdisch-christliche Dialog im Hedwig-Dransfeld-Haus* (Anm. 6), 44-46.

8) Christ in der Gegenwart, Freiburg, 4/1997, 29 f.

9) Gottesdienst, Freiburg, 4/1997, 25 ff.

Zu den Begriffen „Volk Gottes, pilgernde Kirche auf Erden" zitiert er Lionel Blue: „Die Implikationen dieser Vokabel sind nicht sehr reizvoll. Juden haben viel zu erzählen von den Gefahren und Freuden dieses Weges, [...] und was man einem Herrn gegenüber fühlt, der uns auf solche Reisen schickt."[10]

Tilman Moser, ein Schweizer Kapuziner, hebt an der neuen Schrift Spaemanns besonders hervor, daß er die Rede vom „Alten und Neuen Bund" ersetzt haben möchte durch den „erneuerten Bund". Das steht in Übereinstimmung mit dem Dokument der Päpstlichen Bibelkommission von Januar 2002 *Das jüdische Volk und seine Heiligen Schriften in der christlichen Bibel*: „Israel steht weiter zu Gott in einer Bundesbeziehung, denn der Verheißungsbund ist endgültig und kann nicht außer Kraft gesetzt werden"[11], wie Paulus in Röm 11,29 sagt. Auch hier stand Spaemann auf der Höhe der Zeit und war ihr im gewissen Sinne voraus.

Auf Rat von Heinrich Spaemann habe ich 1989 Schalom Ben-Chorin meine Gedanken zu dessen Abhandlung über ‚Paulus'[12] zugesandt. Nach einigem Briefwechsel dankte Schalom Ben-Chorin für den Gedankenaustausch und ließ den „zehn Jahre älteren" Heinrich Spaemann grüßen, mit dem er auch selbst in Korrespondenz stand.

In seinen Vorträgen zitiert Spaemann häufig aus den von Martin Buber gesammelten „Geschichten der Chassidim" das Beispiel von den Wehen einer Frau, die gesteigert werden müssen, bevor die Geburt kommt.[13] Er hatte Buber 1962 in Jerusalem besucht und sich gefreut, bei ihm keinerlei Ressentiments gegenüber dem Christentum zu finden.

Auch in sein tägliches Umfeld hat Spaemann die Zeichen seiner Verbundenheit mit dem älteren Bruder aufgenommen: Neben seiner Wohnzimmertür hing eine Mesusa, die Kapsel mit dem ‚Sch'ema Israel', die ihm Charlotte Klein geschenkt hatte. In der Kapelle des Vianney-Hospitals, seinem letzten Wirkungsort, steht ein siebenarmiger Leuchter.

10) Heinrich Spaemann/Christoph Jost, *Der erneuerte Bund, Gottes Weg mit Israel*. Gnadenthal 2002, 20, mit Berufung auf das Buch von Lionel Blue: *To Heaven with Scribes and Pharisees*, deutsch: *Wie kommt ein Jude in den Himmel?*, für das Spaemann ein Nachwort schrieb.

11) Tilbert Moser, *Heinrich Spaemann – Pionier des christlichen Umdenkens hinsichtlich der Erwählung des jüdischen Bundesvolkes*, in: TD Mai 2002.

12) Schalom Ben-Chorin, *Paulus*. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht. dtv/List München 1970, ²1988.

13) Heinrich Spaemann/Christoph Jost (Anm. 10), 18; sowie in: *Die Christen und das Volk der Juden* (Anm. 1), 15.

Jean Halpérin - Impulsgeber für den Dialog zwischen Religionen und Völkern

Clemens Thoma

Prof. Dr. Jean Halpérin ist seit gut vierzig Jahren ein führender Gesprächspartner des Judentums mit dem Christentum sowie mit staatlichen und globalisierenden Mächten und Kräften. Gerhart M. Riegner (1911-2001), damaliger Generalsekretär des World Jewish Congress, beschreibt in seinem autobiographischen Werk[1] Halpérins Leistungen für den öffentlichen Dialog im Dienste der historischen, philosophischen, machtpolitischen und theologischen Verständigung.

Halpérin habe „lange Jahre die Kolloquien der jüdischen Intellektuellen geleitet". Es war sein Vorschlag, „daß die UNESCO die Initiative ergreifen sollte, einen jüdisch-islamischen oder jüdisch-arabischen Dialog über den gegenseitigen Einfluß dieser beiden Kulturen durch die Geschichte hindurch anzuregen". Halpérins Plan war, „aus Anlaß des achthundertfünfzigsten Geburtstags des großen jüdischen Philosophen, Arztes, Juristen und Theologen Maimonides – der in augenfälliger Weise am Schnittpunkt des jüdischen, griechischen, arabischen und christlichen Denkens stand – [...], an die UNESCO und an die direkt betroffenen Regierungen [zu] appellieren, im Laufe des Jahres 1985 ein großes Maimonides gewidmetes Kolloquium über diesen Prototyp interkultureller Beziehungen in den Ländern zu organisieren, in denen sich Maimonides' Karriere abgespielt hat".

Der Plan wurde im Dezember 1985 verwirklicht. Das Kolloquium, an dem Wissenschaftler aus der Bundesrepublik Deutschland, aus Ägypten, Spanien, Frankreich, dem Iran, aus Israel, Marokko, dem Senegal, der UdSSR, den Vereinigten Staaten und der Türkei teilnahmen, markierte den Beginn einer neuen Politik im Dialog der Kulturen.

Halpérins wohl wichtigster geistiger Austauschpartner war Emmanuel Lévinas (1906-1995). Dieser schätzte seinen Freund als „glänzenden Vertre-

1) Gerhart M. Riegner, *Niemals verzweifeln.* Sechzig Jahre für das jüdische Volk und die Menschenrechte, Gerlingen 2001, 525 f.

ter der jüdisch-russischen Intelligentia". Ähnlich geistig eng verbunden war Halpérin mit dem Religionsphilosophen Abraham J. Heschel (1907-1972) und mit dem Diplomaten und Geschichtsforscher Oskar Wolfsberg (1893-1957).

Jean Halpérin im Juni 2003

Aufgenommen nach einem eindrucksvollen Referat von Jean Halpérin über die „für Judentum und Christentum wichtigen wissenschaftlichen Klarstellungen" und über die große Bedeutung des jüdisch-christlichen Gesprächs – anläßlich eines internationalen Treffens von Instituten und Zentren für den jüdisch-christlichen Dialog. Die Tagung fand im Priesterseminar St. Beat, Luzern, statt. Organisiert wurde sie vom Institut für Jüdisch-Christliche Forschung der Universität Luzern.

Seit 1990 bis vor kurzem arbeitete er auch mit mir in der „Jüdisch-Römisch-Katholischen Gesprächskommission" (JRKG) der Schweiz zusammen. Als katholischer Co-Vorsitzender (neben dem jüdischen Co-Vorsitzenden Ernst L. Ehrlich) mußte ich Erklärungen der „Schweizerischen Bischofskonferenz" und des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes entwurfsmäßig den jüdischen und christlichen Mitgliedern des JRKG vorlegen. Besonders wichtig waren die zwei jüdisch-christlichen Textentwürfe „*Antisemitismus: Sünde gegen Gott und die Menschlichkeit*" (1992) und „*Verhalten der katholischen Kirche der Schweiz zum jüdischen Volk während des Zweiten Weltkrieges*" (2000). Halpérin griff dabei Fehleinschätzungen klug, aber radikal an und drohte mit Rückzug aus dem katholisch-jüdischen Gesprächskreis, falls seine Korrekturen nicht eingearbeitet werden. In einem Genfer Restaurant rangen wir gemeinsam um Klarheit. Halpérin wurde so immer mehr zu meinem verläßlichen jüdischen Lehrer für christlich-jüdische Verständigung.

Jean Halpérin wurde am 26. Februar 1921 in Wiesbaden geboren. Seine Vorfahren stammten aus St. Petersburg und Kiew. 1925 übersiedelte die Familie nach Paris, wo Jean seine Grundausbildung erhielt. Auf Geheiß seines Vaters lernte er bereits ab dem sechsten Lebensjahr hebräisch. 1938 erwarb er das Bakkalaureat in Philosophie. 1940 übersiedelte er nach Südfrankreich. 1941/42 studierte er an der juridischen Fakultät der Universität Paris, dann in Lyon. Ende 1942 übersiedelte er in die Schweiz (Genf). 1945 erwarb er das Doktorat in Literaturwissenschaft an der Universität Zürich. Zwei Jahre später wurde er an derselben Universität Titularprofessor für ökonomische und soziale Geschichte. 1962-1972 war er Professor am Institut für politische Studien an der Universität Grenoble. Danach (1947-1981) arbeitete er für die UNO in Genf. Von 1993-2000 dozierte er an der Faculté des Lettres in Fribourg über jüdisches Denken, und auch mehrere Semester an der Universität Basel. Nach seiner Pensionierung (1981) lud ihn Gerhart M. Riegner zur Weltkonferenz des Jüdischen Weltkongresses ein. Halpérin stimmte zu und wurde zum unentbehrlichen Repräsentanten des World Jewish Congress.

Die wohl größte Leistung von Jean Halpérin ist seine 1967 übernommene Präsidentschaft der Vereinigung „Intellectuels juifs de langue française". In dieser Position organisierte er eine Reihe von Kolloquien und war an der Veröffentlichung von mehr als dreißig dialogisch-wissenschaftlichen Werken beteiligt (Presses Universitaires de France, Editions Gallimard und Denoel). Inhaltlich behandeln seine Schriften jüdisches Selbstbewußtsein, jüdische Geschichtsphilosophien, Land und Staat Israel, innerjüdische Uneinigkeiten, den Schabbat im religiös-jüdischen Bewußtsein, muslimisches Gemeinschaftsbewußtsein, die Bedeutung Jerusalems, internationale und interreligiöse Gemeinsamkeiten, Ideologien im Zusammenhang mit der Verehrung von Idolen, das Werk von Emmanuel Lévinas und viele weitere Themen.

Zu Halpérins hervorragenden Leistungen zählt auch seine Zusammenarbeit mit dem Vatikan, mit dem Weltkirchenrat, mit verschiedenen Landeskirchen, mit jüdischen Organisationen und mit der griechisch-orthodoxen Kirche.

Vom Genfer Büro des 1935 gegründeten Jüdischen Weltkongresses aus haben Jean Halpérin und Gerhart Riegner erfolgreich Institutionen gefördert, die zu einem Dialog des Friedens und der Gerechtigkeit beitragen könnten. Beide arbeiteten mit dem Internationalen Jüdischen Komitee für interreligiöse Konsultationen (IJCIC) und mit der 1974 entstandenen Kommission

des Heiligen Stuhls für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum zusammen. Beide pflegten u. a. deutliche dialogische Kontakte mit Kardinal Augustin Bea (1881-1968), mit Kardinal Johannes Willebrands (geb. 1909) und mit anderen kirchlichen Leitfiguren. Was in den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jh. zwischen Juden und Katholiken verhandelt wurde, war weitgehend eine Konsequenz der Bemühungen von Halpérin und Riegner. Zusammen mit Pier Francesco Fumagalli gab Halpérin 1986 einen Rückblick über fünfzehn Jahre katholisch-jüdischen Dialog (1970-1985) heraus.

Die Bedeutsamkeit der Lehrtätigkeit, der Publikationen und der Vorträge von Jean Halpérin liegt in ihrer Zeit- und Problembezogenheit zwischen Juden und anderen Gruppen und Völkern. Er hat auch mit dem Freiburger Rundbrief immer wieder Kontakt aufgenommen und Informationen vermittelt. In seinem Beitrag *Verantwortung für Frieden und Gerechtigkeit* (FrRu 8[2001]270 f.) hat er die Lebensaufgabe, die er sich selbst gestellt hat, prägnant zusammengefaßt: „Verantwortung, Frieden und Gerechtigkeit sind nicht bloß Begriffe, sondern ernst zu nehmende Verpflichtungen, die [...] einen festen Willen und vielleicht sogar Schlaflosigkeit verlangen."

Wir wünschen Professor Halpérin noch viele Jahre fruchtbaren Wirkens in zwischenmenschlichen, zwischenreligiösen und zwischenstaatlichen Bereichen.

Das besondere Buch

Friedrich Grotjahn, **Eine Gerechte.** Erzählung. Mit Holzschnitten von H. D. Gölzenleuchter. Edition Wort und Bild, Bochum 2002. 50 Seiten.

Zahlreiche jüdische Menschen haben im Nazideutschland überlebt, weil sie untertauchen konnten. Sie wurden von Deutschen, die lieber Gesetze übertraten als zu Unmenschen zu werden, versteckt. Das ging nicht ohne kriminelle Taten: gestohlene Lebensmittelkarten, gefälschte Personalausweise, Schwarzhandel und manches andere mehr.

Friedrich Grotjahn erzählt, nüchtern-präzise, mit vielen kleinen Einzelzügen, beschreibend, aber nicht wertend, über die menschlichen Schwierigkei-

ten und seelischen Verwundungen, die entstanden, weil Juden von ihren Rettern weggesperrt wurden, damit sie nicht von denen, die sie vernichten wollten, aufgespürt würden. In vergleichbaren Berichten habe ich stets nur von den Gefährdungen und Ängsten der Beteiligten erfahren, von dramatischen Ereignissen, die aber, Gott sei Dank, gut ausgingen, von der Freude über die Befreiung nach der Kapitulation und von der lebenslangen Dankbarkeit der Geretteten. Friedrich Grotjahn dagegen vermittelt in seiner Erzählung einen Blick sowohl auf die Retter wie auch auf die Geretteten. Eine Fallstudie, die verallgemeinerungsfähig ist?

Gerda Döhring, eine Kriegerswitwe und Pfarrersfrau im Norddeutschen, versteckt ein kleines jüdisches Mädchen. Mitglieder der Bekennenden Kirche hatten es vor dem Abtransport in ein KZ gerettet. Das Kind weigert sich, seinen Namen *Sarah* zu verschweigen und zur Tarnung den Namen *Magdalene* zu führen. Der Name ist das letzte, was dem Mädchen geblieben ist. So steht ängstliche und energische Besorgnis gegen Widerwillen und zunehmenden kindlichen Trotz – von dankbarer Einsicht und Gehorsam keine Spur. Der Nazibürgermeister und andere Dorfbewohner schöpfen Verdacht. Grotjahn erzählt nebenbei auch manche Episode aus den letzten Monaten des Tausendjährigen Reiches über politische Verblendung, über Bauernschläue und Anpassung, aber auch über Menschlichkeit, Mitgefühl und Resistenz. Die Holzschnitte von H. D. Gölzenleuchter, der Buchumschlag ist sogar ein Original, spiegeln das menschliche Drama, das Friedrich Grotjahn so eindringlich erzählt hat: Das Kind und der Verfolger, die Retterin und ihr geöffnetes Haus, das weinende Mädchen und die überforderte junge Witwe. So ist ein besonderes Buch entstanden: Eine erzählende politische und humanistische Studie in einer bibliophilen Edition.

Nach 1945 reißt die Verbindung der Witwe zu dem Mädchen völlig ab. Viele Jahre später beschreibt die gerettete Jüdin Sarah Herzberg aus Israel die Monate im norddeutschen Pfarrhaus als die schrecklichste Phase ihres Lebens. Es wäre wohl besser gewesen, sie wäre vorher getötet worden. Die seelischen Verwundungen ihrer erzwungenen Rettung sind nicht vernarbt. Kein dankbares Wort für die Retterin. Gerda Döhring muß es so akzeptieren. Sie findet es auch sehr schön, als ihr – kurz vor ihrem Tod – erzählt wird, auf der Allee der Gerechten in Jad Vaschem würden für Menschen, die während der Hitlerzeit jüdischen Menschen das Leben gerettet haben, Bäume gepflanzt. Für sie aber wird es dort keinen Baum und kein Namensschild geben!

Paul Gerhard Schoenborn, Wuppertal

Bücherschau

Wolfgang Benz, **Geschichte des Dritten Reiches.** Verlag C. H. Beck, München 2000. 292 Seiten.

Die Geschichte des Nationalsozialismus ist mittlerweile Gegenstand unzähliger Monographien. Im Bereich der politischen Bildung allerdings, angefangen bei vielen Schulbüchern, überwiegen bis heute beharrlich Lesarten des „Dritten Reiches", die u. a. von den Mythen und Legenden der frühen Nachkriegszeit geprägt sind. Denen zufolge hätten sich „die Deutschen" quasi in Geiselhaft Hitlers befunden, der selbst nur der ungerechten nationalen „Schmach von Versailles" seinen Aufstieg verdankte. Statt eines komplexen Verständnisses der gesellschaftlichen und politischen Ursprünge des Nationalsozialismus bleiben so oftmals die Thesen gängig, die NS-Herrschaft resultiere quasi notwendig aus „Weltwirtschaftskrise und Arbeitslosigkeit" oder sei von einer kleinen Gruppe führender Nationalsozialisten dem deutschen Volk – respektive der deutschen Arbeiterklasse – oktroyiert worden. Der Zeithistoriker Wolfgang Benz vom Institut für Antisemitismusforschung an der TU Berlin hat nun ein einführendes Standardwerk zur Geschichte des Nationalsozialismus vorgelegt, welches mit derlei Mythenbildung aufräumt. Aufgrund seines facettenreichen und dennoch konzisen Zuschnitts stellt der Band eine Bereicherung für die politische Bildungsarbeit und für den historisch interessierten Leser dar.

Auf eindrucksvolle Weise ist es Benz gelungen, einen kompakten Gesamtüberblick über die Geschichte des Nationalsozialismus zu verfassen, der sich nicht an ein historisches Fachpublikum richtet und doch nicht hinter den gegenwärtigen Stand der Forschung zurückfällt. Zwar vermißt der politische Historiker Quellenbelege und Anmerkungen, der Zuverlässigkeit der Informationen und der Seriosität der auch sprachlich ansprechenden Gesamtdarstellungen tut dies freilich keinen Abbruch. Der Text wird angereichert durch eine umfassende Bebilderung, die nicht nur illustrieren, sondern selbst Informationen vermitteln soll.

Benz setzt nach einem kurzen Prolog zum Aufstieg der NSDAP sinnvollerweise deren Projekt einer totalen „nationalen Revolution" an den Anfang

seines Buches. Auf diese berufen sich auch heute noch manche rechts- und linksradikale Nationalisten (und verkaufen sie als „neuen Weg"). Indem er die historisch-chronologische mit einer systematischen Perspektive verschränkt, zeichnet er ein umfassendes Bild der NS-Politik und -Gesellschaft. Dabei werden sowohl die totalitären Züge der Machtdurchsetzung und Terrorherrschaft gegen Minderheiten als auch Dimensionen des gesellschaftlichen Fundaments dieser Politik aufgezeigt. Neben Aspekten des Diktatur- und Terrorapparates befassen sich die Kapitel am Anfang mit der Gesellschaft im NS-Staat und der nationalsozialistischen Wirtschafts- und Sozialpolitik. In der zweiten Hälfte des Buches stehen die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden und die „Radikalisierung des Regimes" (167 ff.) bis hin zum „totalen" Vernichtungskrieg im Zentrum. Aber auch Widerstand und Kriegsalltag werden thematisiert.

Im Unterschied zum jüngst von Hermann Weiß herausgegebenen *Biographischen Lexikon des Dritten Reiches* (Fischer Verlag, Frankfurt/M. 1998) scheut sich Benz nicht, unbequeme Wahrheiten auszusprechen. Gerade die kulturelle Elite findet wenig Schonung. Die NS-Filmerin Leni Riefenstahl etwa gilt Benz nicht als „umstrittene Künstlerin". Riefenstahls Filme werden als „Ikonen nationalsozialistischer Filmästhetik" analysiert, deren Macherin „einfühlsam die Apotheose des Nationalsozialismus im Führerkult zu gestalten wußte" (68). Der bis heute bewunderte und „auch privat von Goebbels geschätzte Staatsschauspieler im Dritten Reich", Heinz Rühmann, erzielte mit „Quax, der Bruchpilot" (1941), seiner „propagandistisch inszenierten militärischen Ausbildung im Fliegerhorst Rechlin", einen seiner größten Erfolge. Solche reichhaltig bebilderten, exemplarischen Details bereiten ein neues kollektives Gedächtnis der NS-Epoche vor und sind kulturelle Aufklärung im besten Sinne. Um so überraschender ist deshalb, daß Benz im Hinblick auf die musikalische Elite formuliert, das Musikleben des NS sei „auf beachtlichem Niveau" geblieben und resümiert: „Paul Hindemith und Arnold Schönberg, Alban Berg, Ernst Krenek und Kurt Weill, auf der Ausstellung ‚Entartete Musik' anläßlich der ‚Reichsmusiktage' 1938 in Düsseldorf angeprangert, wurden angesichts der vom Regime geförderten und geehrten Komponisten wie Carl Orff, Hans Pfitzner, Werner Egk, kaum vermißt" (70).

Auch Benz' Schlußbetrachtung über den Nationalsozialismus erscheint diskussionswürdig. Eine zentrale abschließende These lautet: „Der Zwiespalt zwischen den propagierten Idealen des Dritten Reiches – nationale Größe, Wohlstand und Sicherheit in einer Volksgemeinschaft ohne Klassen-

schranken – und der Wirklichkeit – Terror und Verfolgung, grenzenloser Verfügungsanspruch über Menschen, Machtgier und beispiellose Korruption auf allen Ebenen – war größer als die Kluft zwischen Staatsziel und Realität in jedem anderen Abschnitt deutscher Geschichte" (279). Ist es, anders als Benz vermutet, nicht vielmehr so, daß die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit im Nationalsozialismus *besonders gering* war, gerade weil die zentralen – rassistischen, antisemitischen und kollektivistischen – NS-Ideale der „nationalen Revolution", der völkischen „Blutsgemeinschaft" und der „Ausmerzung des Rassefremden" schon die Abschaffung der Individuen und den Vernichtungsterror gegen Juden, Minderheiten und Andersdenkende *in sich bargen*? War der Holocaust nicht gerade die barbarische *Verwirklichung* des nazistischen *Ideals* der „Freiheit vom Juden", und insofern Hitlers letzter Sieg? Lars Rensmann, Berlin

Dieter Fauth/Daniela Müller (Hg.), **Religiöse Devianz in christlich geprägten Gesellschaften.** Vom hohen Mittelalter bis zur Frühaufklärung. Religion & Kultur Verlag, Würzburg 1999. 141 Seiten.

Das vorliegende Buch umfaßt fünf Beiträge verschiedener Autoren zu Phänomenen religiöser Abweichung. Die Herausgeber und die Autoren machen es dem Leser nicht leicht. Eine kompositorische Unvollständigkeit, ein teils sehr eigenwilliger Sprachgebrauch oder inhaltliche Unklarheiten erschweren den Zugang. In dem Beitrag „Außenseiter, Häretiker, Revolutionäre. Gesichtspunkte zur systematischen Analyse" bezieht Wolfgang Lipp „charismatische Ordnung" auf die Begriffe „Institutionalisierung", „Gesetzesbruch" und „Charisma". Charisma wird zur religiösen, politischen und geistigen Führerschaft erklärt, die der Abweichung, Marginalität und Kriminalität gegenüber stehe. Charismatiker träten aber nicht anders auf als Abweichler. Gegensätze seien notwendig (15). Diese „dialektische Verkoppelung" werde „prototypisch" am historischen Jesus sichtbar. „Was die Soziologie an Erklärungen zum Zusammenhang von sozialer Ordnung, Abweichung und revolutionärem Wandel bisher erbracht hat, findet beispielhafte Bestätigung in Jesus; die Soziologie wird insoweit zur Christologie, und die Christologie kann verstanden werden als Propädeutik zur Soziologie" (15). Mit einer solchen Position wird Lipp weder der Theologie noch der Soziologie gerecht. Zudem entfaltet er eine Überlegung, die den Historismus ebenso negiert wie die Leben-Jesu-Forschung und anderer-

seits vollständig ignoriert, daß die Soziologie relativ spät entstanden ist als Selbstreflexion der Moderne. Daniela Müller setzt sich in dem Beitrag „Gott und seine zwei Frauen. Katharismus – eine Frauenreligion" mit der Frage auseinander, ob durch den Gedanken der „Neutralität der Seele" den Frauen im Katharismus eine bessere Stellung zugestanden wurde als in der Kirche. Durch Aufhebung bzw. Relativierung der Geschlechtlichkeit (Neutralität) konnten die Frauen dem Mann nicht so einfach untergeordnet werden. Frauen waren von dieser Spiritualität angezogen und wurden prägend für die Frömmigkeit und Entfaltung des Katharismus.

Im Beitrag „Echte und falsche Mystik aus historischer Sicht" betont Peter Dinzelbacher, daß die Mystik im westlichen Christentum „ein an bestimmte kulturelle Umfeldbedingungen gebundenes historisches Phänomen ist und damit in den Bereich der Mentalitätsgeschichte gehört" (46). Im Katholizismus entstand das Phänomen im Hochmittelalter und erfuhr seine volle Ausformung im späten Mittelalter. Eine besondere Rolle spielen dabei „charismatisch begabte Frauen". Das negative Pendant dazu waren die Hexen. Für Dinzelbacher steht die zunehmende Skepsis der Amtskirche gegenüber der Mystik in Zusammenhang mit dem zunehmenden Hexenwahn (49). Während des Schismas verschärfte sich die Skepsis gegenüber der mystischen Praxis. Entscheidend war dabei die Frage, „ob ein Charismatiker bereit ist, sich in Demut unterzuordnen, womit einmal mehr die Dominanz des Amtes über das Wirken des Geistes festgeschrieben wird" (57). In der Renaissance und im Barock verschärfte sich die Skepsis gegenüber den Visionen, Offenbarungen, Prophezeiungen und Gesichten. Die Reformation führte letztlich zu einer Disziplinierung der Gläubigen. Dinzelbacher folgert, Hexen und Heilige seien „von der Religion erzeugte Bewertungskategorien, kollektive Phantasien, entwickelt in einer mentalitätsgeschichtlichen Epoche, die längst nicht mehr die unsere ist" (67).

Einen interessanten Beitrag liefert Dieter Fauth mit seiner Untersuchung: „Träume bei religiösen Dissidenten in der frühen Reformation". Fauth löst den Anspruch einer rezeptionsgeschichtlichen Zugangsweise ein, indem er akribisch entlegene Texte findet und heranzieht. Thomas Müntzer hat Träume als konkrete Handlungsanweisungen und eine Form der Anrede Gottes im Kontext biblischer Texte verstanden. Der Verfasser kann Parallelen zu Auffassungen der Wittenberger Theologen (Luther, Melanchthon, Bodenstein und Agricola) zeigen, aber auch deren scharfe Abgrenzung von Müntzer verdeutlichen. Besonders interessant ist Müntzers Verbindung zu einer fränkischen Träumergemeinschaft, die sich allerdings wenige Jahre

nach seinem Tod zerstreute. Mit „nonkonformer Literatur" beschäftigt sich Ulrich Bubenheimer in seiner Abhandlung „Rezeption und Produktion nonkonformer Literatur in einem protestantischen Dissidentenkreis des 17. Jahrhunderts". Bubenheimer stellt einen Freundeskreis um den Tübinger Buchhändler Wild vor, der sich 1622 einem Zensurprozeß unterwerfen mußte. Dem Freundeskreis gehörten auch der Jurist Christoph Besold und der Theologe Johann Valentin Andreae an. Kaspar Schwenckfeld (1489-1561) wird zu den frühen Wegbereitern des Pietismus gerechnet, der die Einheit von Theologie und Frömmigkeit betonte, Jakob Böhme in seinem Denken beeinflußte und sich gleichwohl von Luther entfernt hatte. Der Gedanke, daß die wahre Kirche eine „geistliche Gemeinschaft" sei, ist keine besonders revolutionäre Erkenntnis, daß sie in abgeschiedenen Konventikeln gepflegt wurde, schuf schon eher Ärger. Das elitäre Bewußtsein dieser „Dissidenten" verstärkte schon immer die Zweifel – früher in orthodoxen Kreisen, heute in liberalen. Es bleibt irgendwie unklar, wie die „phänomenologischen" Schlußfolgerungen aussehen, die über eine hermeneutische Reflexion von Frömmigkeitsstilen hinausreichen.
In der Conclusio werden die einzelnen Beiträge von den Herausgebern nochmals aufgegriffen. Manches wird klarer, andere Topoi werden auch durch die Wiederaufnahme nicht verständlicher. So bleibt dem Leser eine gewisse Ratlosigkeit, wenn es am Schluß heißt: „Der Emanzipationsprozeß der Wissenschaften vom historischen Stigma ist bis heute nicht vollständig vollzogen" (136). Siegfried Däschler-Seiler, Ludwigsburg

Sander L. Gilman/Hartmut Steinecke (Hg.), **Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre.** Die Generation nach der Shoah. Erich Schmidt Verlag, Berlin 2002. 272 Seiten.

Allein die 25 Seiten Bibliographie zur deutsch-jüdischen Literatur nach 1945 machen deutlich: Die deutschsprachige Literatur aus jüdischer Feder *und* die darauf bezogene wissenschaftliche Literatur erleben zur Zeit eine Hochkonjunktur. Wer hätte sich vorstellen können, daß fünfzig Jahre nach der systematischen Vernichtung der europäischen Juden eine Vielzahl von Büchern jüdischer Autoren und über jüdische Themen in Deutschland erscheinen und auf eine bemerkenswerte Resonanz stoßen würden! Hartmut Steinecke, der zusammen mit dem amerikanischen Kulturwissenschaftler Sander L. Gilman im Winter 2000 ein internationales Symposium über

deutsch-jüdische Literatur der 1990er Jahre organisierte, aus dem der vorliegende Band entstand, zählt in seiner Einführung etwa 30 Autoren und Autorinnen auf. Das ist seiner Meinung nach eine erstaunliche Zahl angesichts der Tatsache, daß gegenwärtig nur etwa 100 000 Juden in der Bundesrepublik leben.

Der Sammelband ist anregend, interessant, wenn auch nicht unproblematisch. Das erste Problem stellt sich bereits im Titel: Was ist deutsch-jüdische Literatur? Ist jüdisch als Religion, Nationalität oder gar Sprache zu verstehen? Gerade nach der Schoa kann man sich von den subtilen diskriminierenden Nuancen der Bezeichnung *deutsch-jüdische Literatur* nicht befreien. Mit dieser grundlegenden Problematik befaßte sich bereits Andreas B. Kilcher in seinem Aufsatz „Was ist ‚deutsch-jüdische Literatur'?" (Weimarer Beiträge, 1999).

Der einleitende Beitrag von *Stephan Braese* behandelt die Schriftsteller der „ersten" Generation, die selber noch den Holocaust – oder das Exil – erlebt haben (z. B. *Wolfgang Hildesheimer* oder *Edgar Hilsenrath*). Dabei wird u. a. deutlich, wie schwer man sich mit dem Wort „Jude" in der Bundesrepublik tat und wie man diese Bezeichnung Jahrzehnte in der Öffentlichkeit zu vermeiden suchte. Diesem Beitrag folgt eine Reihe von Einzelstudien über die bekanntesten „jüngeren" jüdischen Autoren. *Dieter Lamping* befaßt sich mit der Dichtung von *Robert Schindel* (eigentlich kein Autor der „zweiten Generation", denn er ist 1944 geboren) und behauptet, daß diese Lyrik zur ‚Identitätsstiftung' beiträgt, ohne dabei auf das Nationale oder das Religiöse Bezug zu nehmen. *Karen Remmler* zeigt anhand der Werke von *Barbara Honigmann* (Jg. 1949), daß die „Ausgrabungen von verschütteten Erinnerungen und Geschichten – eine Genealogie der europäischen jüdischen Identitäten anhand von Familiengeschichten" herstellen (46). Mit Honigmanns „Soharas Reise" (1996) befaßt sich auch *Amir Eshel*, der in diesem Werk und im Roman „Der Verlorene" von *Hans-Ulrich Treichel* eine „Grammatik des Verlusts" feststellt.

Über das Œuvre von *Esther Dischereit* (Jg. 1952) und insbesondere über ihren Roman „Joemis Tisch. Eine jüdische Geschichte" schreibt *Norbert Oellers*, während *Norbert Otto Eke* die Opfer- und Täterprojektionen in der Prosa von *Maxim Biller* (Jg. 1960) untersucht. *Andreas B. Kilcher* erkundet verschiedene literarische Versuche, neue kulturelle Identitäten zu konstruieren, und meint dabei: „In dem Maße nämlich, wie die jüngere Generation vor Brüchen und Unmöglichkeiten steht, muß sie ihre Literatur neu begründen, mehr noch: neu erfinden" (133). Die neu gestiftete Identität,

die Art und Weise, wie die Vergangenheit diese Identität prägt und die Probleme, die bei der Wahrnehmung von Juden durch Nichtjuden entstehen, betrachtet *Dagmar C. G. Lorenz*. Über die deutsch-jüdische Literatur und die Wende schreibt der Mitherausgeber *Hartmut Steinecke*.
Zwei Autoren befassen sich mit den Entwicklungen in der Schweiz: *Hans-Otto Horch* analysiert den Roman „Der Absender" von *Daniel Ganzfried*, der nach seiner Meinung die prinzipielle Frage thematisiert, wie – insbesondere von den Nachgeborenen – mit dem Anspruch auf Wahrheit an den Holocaust erinnert werden kann. *Rafael Neuman* betrachtet die jüdische Kultur in der Schweiz der Nachkriegszeit und zeigt die kulturpolitischen Schwierigkeiten der jüdischen Gemeinden auf. Den Blick über die Grenze richtet auch *Thomas Nolden*, Autor einer der ersten Studien über „Junge jüdische Literatur" (1995). Er analysiert die jüdische Literatur Frankreichs nach 1968. *Todd Herzog* fragt sich, wie Amerikaner die zeitgenössische deutsch-jüdische Literatur rezipieren. Er stellt fest, daß die amerikanische Presse eher kritisch und pessimistisch gegenüber der Renaissance deutsch-jüdischer Literatur ist, während die akademische Rezeption oft an Begeisterung grenzt. Etwas isoliert steht der Beitrag von *Cathy S. Gelbin* über die Kunstwerke der bildenden Künstlerin *Tanya Ury*. Nicht zuletzt kommen auch die Autoren selber zu Wort, darunter *Esther Dischereit, Barbara Honigmann, Daniel Ganzfried und Henryk M. Broder.* Auffallend ist die Zurückhaltung in der Beurteilung der Werke. Das vorsichtige Nicht-verletzen-Wollen scheint ein Symptom der Rezeption zeitgenössicher deutsch-jüdischer Literatur zu sein. Zudem fehlt der Blick auf eine neue Entwicklung, nämlich die in deutsch verfaßte Belletristik russischer Juden, allen voran *Wladimir Kaminer* (Jg. 1967). Themen, die in der Literatur der „zweiten Generation" eine zentrale Bedeutung haben, sind bei Kaminer jedoch in den Hintergrund geraten. Um jüdische Themen geht es ihm nur am Rande. Daß er Jude ist, ist kaum erkennbar. Anat Feinberg, Stuttgart

Klaus Grünwaldt, **Auge um Auge, Zahn um Zahn?** Das Recht im Alten Testament. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 2002. 171 Seiten.

Der Untertitel „Das Recht im Alten Testament" wird dem Buch mehr gerecht als der Haupttitel. Es handelt sich um ein durchaus grundlegendes Werk über die Entstehung und die Prinzipien des alttestamentlichen Rechtes. Das Buch ist lebendig geschrieben und behandelt das umfangreiche

Rechtswesen anhand zahlreicher Beispiele, wie etwa die Sozialvorschriften im Bundesbuch (Ex 22,20-26). Wenn vom Recht des Fremden die Rede ist, wird zugleich an die eigene Geschichte erinnert, als die Israeliten selbst Fremdlinge in Ägypten waren. Dieser Gedanke wird im Buch Levitikus auf das Liebesgebot für Fremdlinge ausgeweitet (Lev 19,34). Nicht erst im rabbinischen Recht, sondern schon in der Hebräischen Bibel wird das Talionsrecht in der Weise angewendet, daß für verursachte Schäden Entschädigung zu zahlen ist. Der Verfasser stellt fest, daß das Wesen des biblischen Rechts in einem gerechten Ausgleich besteht, d. h. eine angemessene Ausgleichszahlung geleistet werden muß. „Rache, Gewalt und Grausamkeit werden eingegrenzt, das Miteinander wird in für alle erträgliche und annehmbare Bahnen gelenkt" (132).

Ausführlich geht der Verfasser auf das Liebesgebot in Lev 19,18 ein, das er durchaus als ein umfassendes Gebot versteht. „Im Liebesgebot macht uns das Alte Testament deutlich, daß die Liebe zum Nächsten, auch zum Fremden, unbedingt zum Glauben dazugehört. Liebe ist ein wesentlicher Bestandteil der Religion. Damit ist allen denen zu widersprechen, die die Religion allein zu einer Sache der frommen Innerlichkeit und zu einer Privatsache machen wollen. Religion, Glaube, kommt erst da zu seiner Erfüllung, wo der bedürftige Nächste im Blick ist. Gott befiehlt mir den Nächsten an, er übergibt ihn meiner Fürsorge" (141).

Im folgenden befaßt sich Grünwaldt mit dem Begriff des Gesetzes im nachexilischen Judentum und weist das Vorurteil zurück, daß die Erfüllung der Tora für das Volk Israel eine große Last darstellt, unter der es stöhnt. Daß dieses Bild nicht den Tatsachen entspricht, zeigen die Psalmen 1; 19 und 119, mit denen sich Grünwaldt auseinandersetzt. In einem weiteren Abschnitt beschäftigt er sich auch mit dem Neuen Testament: „Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen worden und nicht der Mensch um des Sabbats willen" (Mk 2,27). Mit diesem Satz wird an die zentrale Bedeutung der Gebote erinnert. Die Gebote Gottes sollen Leben fördern, schützen und erhalten. Übrigens findet sich der Satz auch in der rabbinischen Tradition. „Wenn Jesus das Gesetz [...] auslegt durch sein Reden oder durch sein Handeln, dann sucht er [...] durch die Worte hindurch den Willen seines Vaters" (155).

Abschließend stellt der Verfasser fest: „Wir sollen unseren Nächsten lieben. Der Ort für die Erfüllung dieses Gebotes ist der Alltag dieser Welt. Der christliche Glaube bewährt sich nicht in erster Linie in irgendwelchen Ausnahmesituationen, sondern er bewährt sich im täglichen Leben [...]. Damit geben wir Gott zurück, was er uns geschenkt hat. Dies zu erkennen und zu

tun ist eine Aufgabe, mit der man sein Leben lang zu tun hat" (166). Das Buch eignet sich für jeden biblisch interessierten Leser, vor allem aber für Religionslehrer. Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Soma Morgenstern, **In einer anderen Zeit.** Jugendjahre in Ostgalizien. Aufbau Taschenbuch Verlag, Berlin 1999. 419 Seiten.

Soma Morgenstern gelingt es in seinen Jugenderinnerungen, aus der Zeit bis zum Beginn des ersten Weltkrieges Bilder einer anderen Zeit und einer anderen Welt in aller Lebendigkeit heraufzubeschwören. Aufgewachsen in einem ostgalizischen Dorf bei Tarnopol, inmitten orthodox-jüdischer Tradition, zeichnet er Erlebnisse einer Kindheit, die sich im Blick des Kindes kaum von denen anderer Kinder anderer Zeiten unterscheiden, zugleich aber von der Koloratur der ostjüdischen Kulturlandschaft geprägt sind. Soma Morgenstern läßt den Leser an Begegnungen teilhaben mit Bauern, Pächtern, Städtern und einem Bischof. Er nimmt ihn mit auf die Reise, die ein Kind antritt, um auf dem Weg zum Erwachsenen seine Welt zu entdecken. Er beschreibt in einer liebevollen pragmatischen und in keiner Weise schönfärberischen Sprache, was das Kind Soma bewegt. Der erste Besuch auf dem Friedhof, verbunden mit der Faszination, dort ein Zelt zu finden, das sich – zu seiner Enttäuschung – als „Ohel" (hebr.: Zelt), als Ehrengrab, entpuppt. „Ich hatte noch nie eins gesehen, und dieses hier sah dem Knabenauge eben wie die Bude im Obstgarten aus, wo im Sommer der Gartenwächter Jareme hauste." Soma Morgenstern erzählt vom Besuch des Bischofs, an dem er als Solist im Knabenchor teilnimmt und das vom Kirchenfürsten überreichte Votivbild der Madonna erschrocken fast aus der Hand fallen läßt. Die Geschichte berichtet aber auch von dem Selbstbewußtsein der Juden, sich zu entscheiden, ob ein Mitwirken an der musikalischen Aufführung überhaupt angemessen sei: „Ich sang meinem Vater zur Probe die Kirchenhymne vor. Er hörte genau zu [...] und entschied: ‚Das ist ein ganz gut übersetzter Psalm. Das kannst du nicht nur vor dem Bischof, sondern auch vor dem Papst singen.' "
Aber Soma Morgenstern vergißt auch nicht von den schwierigen Zeiten zu erzählen, von den Begegnungen mit der Philosophie, die zum Bruch mit dem Glauben führte, gerade in der Zeit, als sein Vater stirbt. Er erzählt von seinen inneren Kämpfen und von Freunden, die ihn gestärkt haben. Er benennt den katholischen Antisemitismus und redet von denen, die ihm entgegentraten.

‚In einer anderen Zeit' ist ein Buch, das vom ersten Augenblick an in seinen Bann zieht, vielleicht ob der Nüchternheit seiner Sprache und der sachlichen Auseinandersetzung mit allem, was einem jüdischen Jungen und Schüler in Ostgalizien widerfahren konnte, vielleicht, weil es Erzählungen wirklich aus einer anderen Zeit, aus einer entschwundenen Welt sind, die uns helfen können, die Gegenwart ein Stück mehr zu entschlüsseln.

Michael Ney, Köln

Thomas Rahe, **Höre, Israel.** Jüdische Religiosität in nationalsozialistischen Konzentrationslagern. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999. 263 Seiten.

Der Verfasser untersucht die Frage, wie jüdische Häftlinge im Blick auf ihre religiöse Identität als Juden auf ihr Schicksal reagierten. Dazu sind die Selbstzeugnisse ehemaliger Häftlinge von Bedeutung. Das Buch bietet also nicht nur reine Geschichtsschreibung, sondern sucht auch die religiöse Perspektive zu berücksichtigen. Der Autor behandelt die religiöse Dimension des nationalsozialistischen Antisemitismus, Ethik und Überleben im Konzentrationslager, jüdische Religiosität im Lageralltag, die jüdischen Festtage im Konzentrationslager und religiös-theologische Deutungen des Holocaust im Konzentrationslager. Der Schluß des Buches gibt zugleich die Grundtendenz des Werkes wieder: „Wenn chassidische Juden in Buchenwald von einem ukrainischen Kapo ein paar Tefillin für vier Brotrationen kauften, obwohl sie damit ihr Überleben gefährdeten – ein moralisches Dilemma, dem sie nicht ausweichen konnten – und dann mit ihnen in mystischer Weise beteten, war es beides zugleich: ein Bekenntnis zu Gott, eine Kontinuität religiösen Handelns und die Entscheidung, daß eben dies die angemessenste religiöse Antwort auf ihr individuelles und kollektives Schicksal im Konzentrationslager war. Was die Größe der Gebete dieser Chassidim ausmachte, war nicht ihre Fähigkeit zu erklären oder zu verstehen, was geschah, sondern gerade die Einsicht, daß dies unmöglich war; daß sie keine Klassifikation des Holocaust im Vergleich mit anderen jüdischen Katastrophen leisten konnten, sondern seine Anerkennung als unklassifizierbar." In deutscher Sprache ist diese Arbeit eine der wenigen, die sich mit der Spiritualität des Judentums in den Konzentrationslagern auseinandersetzt.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

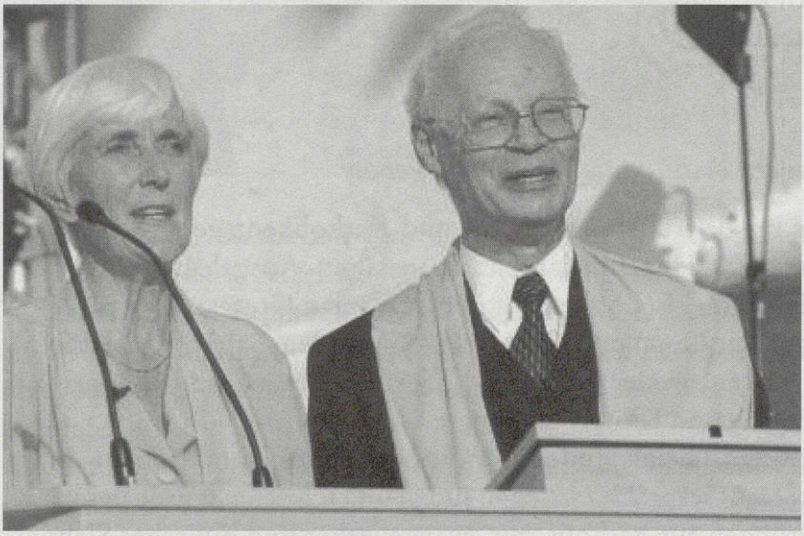
Annemarie Zorger, **Das Hohelied bei Marc Chagall**. Bilder und Symbole im RU 7. Institut für Religionspädagogik der Erzdiözese Freiburg, Freiburg 1999. 36 Seiten.

Das Hohelied der Liebe, diese altjüdische hochpoetische und erotische Sammlung von Liebesliedern, bleibt in seiner Bedeutung immer ein bißchen geheimnisvoll. Marc Chagall hat in seinem Bildzyklus zum Hohenlied die Liebe zwischen Mann und Frau als eine Gnade Gottes thematisiert. Schön wäre es, wenn es gelänge, im Religionsunterricht eine Ahnung davon entstehen zu lassen. Annemarie Zorger zeigt, wie über die Betrachtung von Chagalls Bildern im Religionsunterricht ein Zugang zum Thema „Liebe" in seinen verschiedenen Dimensionen gefunden werden kann. Das Heft stellt als Schwerpunkt fünf Ölgemälde vor. Dabei wird der Blick auf die Aspekte „Bildgliederung", „Formenkanon" und „Farbenwelt" gelenkt. Dann folgt eine ausführliche Interpretation einzelner Motive und der Gesamtkomposition. Dazwischen finden sich fünf Gedichte Chagalls in französischer Originalsprache. Die von der Autorin entwickelten Orientierungszeichnungen bilden eine gute Hilfe, um die Bildkomposition zu erfassen und dem Gedankengang zu folgen. Wer in Chagall eher den phantasievollen „Heile-Welt-Träumer" sah und ihn vielleicht gerade deswegen liebte, erkennt, wie er auch die unheilvollen dunklen Erfahrungen seiner Zeit aufnimmt und integriert.
Eine Möglichkeit, mit Chagalls Bildern im Religionsunterricht zu arbeiten, ist der punktuelle Einsatz eines bestimmten Bildes. Eine Vergrößerung der Bilder über Folie und Tageslichtprojektor wäre dabei hilfreich. Die sprachlich ansprechende Interpretation Zorgers regt zu kognitiv wie auch kreativ orientierten Arbeiten an. Chagalls Bilder können auch in einer größeren Unterrichtseinheit zum Thema „Liebe" eingesetzt werden. Ideen dazu liefert die Unterrichtshilfe *„Sehnsucht nach Freundschaft und Liebe. Das Hohelied im Religionsunterricht"* (A. Zorger/Hans-Walter Nörtersheuser, IRP, Freiburg 1999). Den didaktischen Hintergrund für die Beschäftigung mit dem biblischen Text und mit Chagalls Bildern sehen die Autoren in deren Vorbildcharakter: ein angemessenes Sprechen über Freundschaft, Liebe und Sexualität ist nicht leicht zu erlernen und braucht Vorbilder. Mit seiner Fülle an Material und Arbeitsaufträgen und mit seinem gut nachvollziehbaren Aufbau bietet dieser Unterrichtsvorschlag einen ganzheitlichen Zugang zur Arbeit mit einer biblischen Ganzschrift.

Regina Törnig-Grohe, Ohlsbach

„Ihr sollt ein Segen sein" – Der Ökumenische Kirchentag in Berlin

Der erste Ökumenische Kirchentag 2003 in Berlin[1] wurde von Bundespräsident Johannes Rau am Mittwoch, 28. Mai um 18.00 Uhr am Brandenburger Tor eröffnet. Der Apostolische Nuntius, Erzbischof Giovanni Lajolo, verlas das Grußwort von Papst Johannes Paul II. Der Papst wünschte, „daß dieses Treffen zu einem großen Ökumenischen Zeichen" dafür werde, „daß die Gemeinsamkeit im Glauben stärker und bedeutender ist als das Trennende".



Die Präsidenten des Kirchentages: Elisabeth Raiser (evangelisch) und Hans Joachim Meyer (katholisch) bei der Eröffnung des Kirchentages. Foto: KNA

Den Eröffnungsgottesdienst leiteten der evangelische Bischof von Berlin Wolfgang Huber und der katholische Erzbischof von Berlin Kardinal Georg Sterzinsky. Elisabeth Raiser und Hans Joachim Meyer, die beiden Präsidenten des Kirchentages, legten die Sätze der Bergpredigt existentiell aus.

1) Dieser Bericht wurde vorwiegend nach Artikeln des Berliner Tagesspiegels, der F.A.Z. sowie den drei Ausgaben der Kirchentagszeitung zusammengestellt.

Raisers Forderung nach Schuldenerlaß für die Entwicklungsländer erntete Applaus. Auch Bundeskanzler Gerhard Schröder und der Erste Bürgermeister von Berlin Klaus Wowereit waren anwesend. Unter den etwa 140 000 Mitfeiernden war die Nähe zwischen Katholiken und Protestanten spürbar. An die Eröffnung schloß sich der *Abend der Begegnung* an. Auf der Straße Unter den Linden, im Lustgarten und um den Gendarmenmarkt herum präsentierten sich mehr als 300 Berliner Kirchengemeinden: katholische, evangelische, orthodoxe und freikirchliche. Hunderttausende feierten ein Fest der Heiterkeit und eine Nacht der Lieder, darunter das Lied mit dem Refrain „Ihr sollt ein Segen sein". Eine kleine Oase der Ruhe inmitten des Trubels – gleich hinter dem Brandenburger Tor – waren die Stände der katholischen Gemeinden aus Vorpommern. Als weiteres Angebot gab es zahlreiche ökumenische Gottesdienste mit evangelischen und katholischen Bestandteilen. In der Nikolaikirche am Alten Markt sprach der Bischof der Diözese Rottenburg, Dr. Gebhard Fürst, in einer Predigt über die Losung des Kirchentags „Ihr sollt ein Segen sein".

Veranstaltungen, Präsentationen und Angebote

In bewährter Praxis früherer Kirchen- und Katholikentage wurde täglich von 9.00 bis 10.00 Uhr Bibelarbeit veranstaltet. Ausgelegt wurden die Schrifttexte Eph 1,3-14 (Loblied auf den Heilsplan Gottes); Gen 32,23-33 (Jakobs Kampf mit Gott) und Gen 1,26-2,3 (aus dem Schöpfungsbericht). Die Leitung hatten wieder Laien und Kleriker, Frauen und Männer aus Wirtschaft, Politik und Kirche/Theologie.

Die Angebote zum Thema „Judentum" waren zahlreich und vielfältig in ihrer Thematik. Das Gespräch zwischen Juden und Christen wurde in separaten Veranstaltungen aus katholischer, evangelischer und jüdischer Sicht einer ernsthaften Bewertung unterzogen. Großes Interesse fand die Podiumsdiskussion zu „Dabru Emet" (Redet Wahrheit), einer jüdischen Stellungnahme zu Christen und Christentum (vgl. FrRu 8[2001]114-117) mit Rabbiner Michael Signer, U.S.A., Prof. Micha Brumlik, Frankfurt/M. und Prof. Hanspeter Heinz, Augsburg. Einen besonderen Platz nahm auch die Begegnung mit der jüdischen Gemeinde und dem jüdischen Viertel in Berlin ein.

In den Hallen 1-4 der 26 großen Hallen auf dem Berliner Messegelände war die *Agora* („Markt") untergebracht: eine unüberschaubare Präsentation kirchlicher Verbände und Aktivitäten. Alles, was im kirchlichen Verlags-

wesen Rang und Namen hat, war in der Buchhandlung des Kirchentags vertreten. Sämtliche Neuerscheinungen, aber auch viele Klassiker des Glaubens und der Theologie aus den vergangenen Jahren waren zu haben.

Ökumenischer Kirchentag Berlin 2003

Foto: Michael Winter, Konradsblatt.

Wenn man eine *Bilanz* zur Arbeit auf den Foren und Podien zieht, wird deutlich, daß eine Verschiebung weg von religiösen Inhalten und hin zu Werterleben und Ethik stattfindet. Diese flächige Charakterisierung trifft auch für die Haltung der vielen Politiker aus allen Parteien zu, die Kirchentage stets gerne besuchen und sich auch in Berlin deutlich ins Bild gerückt haben.

Auch der Dialog mit dem Islam kann hier mühelos anschließen. Die Verschiebung von christlicher Religion hin zur Ethik erklärt auch das zahlenmäßig am besten besuchte Podium des Kirchentags: der Auftritt des Dalai Lama („Ozean der Weisheit") auf der Waldbühne in Charlottenburg, zu dem 20 000 Besucher kamen. Viele Probleme und Sorgen, so äußerte das im Exil lebende Oberhaupt der tibetanischen Buddhisten, entstünden allein durch zuviel Nachdenken. Entscheidend sei aber, Mitgefühl an die Stelle von Egoismus zu setzen. Auch Hans Küng zog mit seiner Veranstaltung zum „Projekt Weltethos" bis zu 7000 Zuhörer an.

Das Angebot im Tempodrom, dem Zentrum der Jugend in Berlin-Kreuzberg, wollte bewußt mit einem extrem bunten Programm von Musik, Spaß und Sport Jugendlichen, ob christlich oder nicht, einen Ort der Begegnung bieten. In der Großen Arena des Tempodroms lief an jedem der vier Tage

ein Non-Stop-Programm mit Konzerten, Theater oder Ökumene-Quiz-Shows. In benachbarten Kirchen wurde eine innovierte („modernisierte") Liturgie ausprobiert mit Techno, Film und Multimedia.
Immerhin haben auch Präses Kock und Kardinal Lehmann an der lockeren Art, einen Kirchentag im Fernseh-Quiz-Stil zu feiern, teilgehabt. Sie besuchten am Alexanderplatz in der Nähe des Fernsehturms kurz vor Beginn des Kirchentags die Bibelbox und das Bibelquiz, eine Wanderausstellung im Jahr der Bibel 2003. Auch Bundeskanzler Gerhard Schröder war mühelos auf diesen jugendlichen Stil „abgefahren" und erntete dafür Beifall bei den Jugendlichen. Im Forum „Die Zukunft Europas", moderiert von Wolf von Lojewski, traf sich der Bundeskanzler mit Jugendlichen aus ganz Europa.

Die Konfessions- und Abendmahlsfrage

Die evangelische Fakultät der Humboldt-Universität Berlin hatte auf ihren Foren überraschend viele Interessierte angezogen. Die gegenüber „Einheitsbeschwörungen" kritische wissenschaftliche Theologie sorgte für eine Unterscheidung zwischen ökumenischen Idealisten und Realisten. Es ist danach zu einer heilsamen Ernüchterung gekommen, weil die Erklärungen der römisch-katholischen Seite, aber auch des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), von vielen als Verletzungen und Enttäuschungen empfunden werden. Der Bremer Bürgermeister Henning Scherf vereinfachte seinen Standpunkt zur Ökumene mit der Auskunft: „Wir fragen den Papst nicht." Unmißverständlich bekräftigte dagegen der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Walter Kasper, was Ökumene aus römisch-katholischer Sicht bedeutet. Kasper verwahrte sich gegen die Auffassung, die Basis des Kirchenvolkes sei schon viel weiter als die „schwerfällige ängstliche Hierarchie". Er wäre froh, sagte der Kardinal, wenn alle an der Basis schon so weit wären wie der gegenwärtige Papst.
In der Abendmahlsfrage kam man auf dem Berliner Ökumenischen Kirchentag zu keiner gemeinsamen Auffassung von Katholiken und Protestanten. Die katholische Kirche beharrt auf der apostolischen Amtssukzession. Eine Eucharistiefeier bzw. ein Abendmahl ist demzufolge nur gültig, wenn ein geweihter Priester der Liturgie vorsteht. Die zwei medienwirksamen Veranstaltungen außerhalb des offiziellen Kirchentagprogramms in der Gethsemane-Kirche in Prenzlauer Berg bleiben Versuche. Bei einer katholischen Eucharistiefeier lud der Zelebrant evangelische Christen zur Teil-

nahme ein, und viele entsprachen. In der zweiten gemeinsamen Feier, einem evangelisch-anglikanischen Gottesdienst, nahm ein katholischer Priester das Abendmahl aus der Hand seines evangelischen Amtsbruders. Dieser katholische Priester wurde deshalb von seinem Bischof „unbefristet beurlaubt". Trotzdem überwog, nach den Worten des Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland Präses Kock beim Abschlußgottesdienst am Sonntag, „die Freude über das Gemeinsame", dessen sich die Kirchentagsbesucher vergewissert hätten.

Der Abschlußgottesdienst

Für die Abschlußveranstaltung auf dem Gelände vor dem Reichstagsgebäude hatten sich rund 200 000 Menschen versammelt. Die Predigt hielten Präses Kock und Kardinal Lehmann. Worte zur Sendung sprachen Hans Joachim Meyer und Elisabeth Raiser, die Präsidenten des Ökumenischen Kirchentags. Der griechisch-orthodoxe Metropolit von Deutschland Augustinos verlas das Evangelium. Bischof Walter Klaiber von der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland und Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) sprach das Vaterunser. Die Mitwirkung von über 5000 Bläsern und 3000 Sängern sprengten bisher Erlebtes. Die musikalische Gestaltung und die Gebete, u. a. der in mehreren Sprachen vorgetragene „Kirchentagspsalm" 67 („Gott sei uns gnädig und segne uns, Er lasse über uns sein Angesicht leuchten") vermittelten das Erlebnis eines wahren Gottesdienstes. Das ökumenische Glaubensbekenntnis von Konstantinopel (381 n. Chr.) war zweifellos ein Höhepunkt dieser Feier. Zu dem Satz „Wir glauben an [...] die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche" wurde in einer Fußnote im liturgischen Textheft ausdrücklich angemerkt, die Bezeichnung „katholisch" dürfe nicht konfessionell römisch-katholisch verstanden werden, sondern im Sinne von *allumfassend*.
Abschließend luden Bischof Gebhard Fürst zum 85. Deutschen Katholikentag 2004 in Ulm und Bischöfin Margot Käßmann zum 30. Deutschen Evangelischen Kirchentag 2005 in Hannover ein.

Ausblick

Der erste Ökumenische Kirchentag in Berlin hat für die Verständigung zwischen evangelischen und katholischen Christinnen und Christen den größten Gewinn dort gebracht, wo die *Einheit* im Glauben erkannt wurde.

Insofern hat das Kirchentagssymbol, ein überdimensionierter orangenfarbiger Plastikring (Heiligenschein), der da und dort über den Plätzen und Versammlungen schwebte, seine Symbolkraft – auch fotowirksam – entfaltet. Ein Ring schließt zusammen. Einheit kann auch in Vielfalt und versöhnter Verschiedenheit bestehen. Ein anderes Kirchentagssymbol, ein Segensritus, wobei die Gläubigen einander aus hölzernen Schalen mit Wasser segneten, wurde als verbindendes Zeichen aufgenommen. Daß man sich zum Vaterunser bei den Händen faßt, war wohl die vertrauteste Geste. Orangenfarbene Tücher mit dem Aufdruck „Selig sind, die Frieden stiften" signalisierten auch außerhalb der Veranstaltungen Kirchentagspräsenz. Ein Lichtbogen vom evangelischen Berliner Dom zur katholischen St. Hedwigs-Kathedrale sollte die erwünschte Einheit bekunden.
Ca. 63 % der Teilnehmer des Kirchentags waren protestantisch, 36 % (etwa 70 000) katholisch. Das sind Zahlen, die auf den zwei vorangegangenen Katholikentagen (Mainz 1998 und Hamburg 2000) nicht einmal zusammen genommen erreicht wurden. Die Jugend von 12-29 Jahren zeigte mit 39 % Profil, die jungen Erwachsenen fehlten, die Frauen stellten mehr als die Hälfte. Ohne die über 24 000 freiwilligen Ordner und Helfer, besonders aus der Pfadfinderschaft, wäre ein solch großer Kirchentag nicht durchführbar gewesen, unbeschadet der hervorragenden Planung und Regie. Eine Großveranstaltung wie dieser friedliche Kirchentag wird in Berlin nicht so leicht vergessen werden. Kein Wunder, daß der Erste Bürgermeister, Klaus Wowereit, bereits wieder eingeladen hat.

Alwin Renker/Elisabeth Weidinger

Unterzeichnung der „Charta Oecumenica"

Auf dem Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin wurde von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK/CEC) und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) die Charta Oecumenica verkündet und unterschrieben. Es handelt sich um Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa. Besonders bemerkenswert ist die Tatsache, daß nicht weniger als sechzehn in Deutschland vertretene Kirchen der Charta beigetreten sind. Darunter befinden sich außer den großen Kirchen auch solche, die man als Freikirchen bezeichnen kann. Ferner sind der Charta auch Kirchen aus dem außereuropäischen Raum beigetreten wie die

Äthiopische, Armenische, Koptische und Syrische Kirche. Unterzeichnet wurde die Charta von Kardinal Karl Lehmann, Vorsitzender der deutschen Bischofskonferenz, von Präses Manfred Kock, Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland, und von Metropolit Augustinos vom Ökumenischen Patriarchat in Deutschland. Wie der ev.-method. Bischof und Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, Bischof Walter Klaiber, erklärte, „ist dieses Papier ein Text, ein Prozeß, ein Traum". Paragraph 10 der Charta (nachfolgend im Wortlaut wiedergegeben) behandelt die Beziehungen der Kirchen zum Judentum.

„Gemeinschaft mit dem Judentum vertiefen" (Charta Oecumenica, Abs. 10):

„Eine einzigartige Gemeinschaft verbindet uns mit dem Volk Israel, mit dem Gott einen ewigen Bund geschlossen hat. Im Glauben wissen wir, daß unsere jüdischen Schwestern und Brüder ‚von Gott geliebt sind, und das um der Väter willen. Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt' (Röm 11,28-29). Sie haben ‚die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen, sie haben die Väter, und dem Fleisch nach entstammt ihnen der Christus' (Röm 9,4-5).
Wir beklagen und verurteilen alle Manifestationen des Antisemitismus, wie Haßausbrüche und Verfolgungen. Für den christlichen Antijudaismus bitten wir Gott um Vergebung und unsere jüdischen Geschwister um Versöhnung.
Es ist dringend nötig, in Verkündigung und Unterricht, in Lehre und Leben unserer Kirchen die tiefe Verbindung des christlichen Glaubens zum Judentum bewußt zu machen und die christlich-jüdische Zusammenarbeit zu unterstützen.
Wir verpflichten uns,
- allen Formen von Antisemitismus und Antijudaismus in Kirche und Gesellschaft entgegenzutreten;
- auf allen Ebenen den Dialog mit unseren jüdischen Geschwistern zu suchen und zu intensivieren."

Kommentar

Dieser kurze Text ist eine allgemeine Zusammenfassung dessen, was die Kirchen in den letzten Jahrzehnten über ihr Verhältnis zu den Juden und

zum Judentum erarbeitet haben. Zunächst fällt auf, daß nicht in der üblichen, besonders bei Protestanten angewandten Terminologie von „Judenmission" die Rede ist; auch nicht von den früher nicht selten üblichen Umschreibungen wie: „Zeugnis ablegen gegenüber den Juden". Statt dessen finden sich die entscheidenden Verse aus Röm 9-11. Daß Antisemitismus verurteilt wird, ist zwar heute üblich, nicht aber, daß man für den christlichen Antijudaismus Gott um Vergebung bittet und die jüdischen Geschwister um Versöhnung. Besonders hervorzuheben ist, daß die tiefe Verbindung des christlichen Glaubens zum Judentum bewußt zu machen ist. Im übrigen soll der Dialog mit den jüdischen Geschwistern gesucht und intensiviert werden. Auch auf die Verkündigung und den Unterricht wird verwiesen, wo das Jüdische im Christentum den Christen zu Bewußtsein gebracht werden soll.

Es besteht kein Zweifel, daß hier sechzehn Kirchen eine Haltung einnehmen, die durchaus in den Rahmen dessen gehört, was die großen Kirchen der Katholiken und der Protestanten in den letzten Jahrzehnten gelehrt haben. Daß sich daran nun auch kleinere Kirchen beteiligen, ist ein Erfolg, den man allen Menschen vor Augen führen muß.

Angesichts eines solchen Textes stellen sich zwei Probleme:

1) Die Kirchen haben in letzter Zeit redlich versucht, dem Judentum seine Würde zurückzugeben und den Antijudaismus zu überwinden. Obwohl sich schon manches geändert hat, sind sie damit noch nicht bis an die Basis durchgedrungen. Man kann Vor- und Fehlurteile von fast zwei Jahrtausenden auch nicht in fünfzig Jahren beseitigen.

2) Das gleiche gilt paradoxerweise auch für nicht wenige Jüdinnen und Juden. Haben sich früher Christen aller Konfessionen in ihrem Antijudaismus geradezu gebadet, so vermögen es Jüdinnen und Juden kaum zu erkennen, daß die Kirchen sich in entscheidender Weise gegenüber Juden und Judentum geändert haben. Natürlich verkennen wir nicht, daß der Preis, den die Juden dafür gezahlt haben, zu hoch war, daß der christliche Antijudaismus eine der Voraussetzungen für die Schoa gewesen ist. Wenn dies wahr ist, so ist es ebenso wahr, daß die meisten Kirchen in der Welt die Einsicht gewonnen haben, daß der Antijudaismus ihr Christsein schlechthin vergiftet. Wenn also gerade in der Charta Oecumenica einmal mehr zum Ausdruck kommt, in welcher Weise die Kirchen mit Juden und Judentum in Zukunft umgehen wollen, so wäre es an der Zeit, daß auch Jüdinnen und Juden versuchen, die ihnen eigenen Vorurteile zu überwinden.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Arabisch-jüdische Pilgerfahrt nach Auschwitz-Birkenau

Eine gemeinsame „Pilgerfahrt" nach Auschwitz war das Ziel einer christlich-arabischen Initiative aus Nazaret, die vom 27. bis 30. Mai 2003 eine Gruppe von 125 israelischen Arabern und 135 Juden aus Israel – zusammen mit Freunden aus Frankreich und Belgien – nach Polen brachte. Es war das erste Mal, daß sich Juden und Araber gemeinsam auf eine Reise zu den Spuren der Schoa begaben. Hinter der Initiative stand der griechisch-katholische Archimandrit und Pfarrer von Nazaret Emil Schufani (56). Er ist Gründer und Präsident der Bewegung „From Memory to Peace", deren Zielsetzung ist, „weg von den bösen Erinnerungen (auf beiden Seiten) – und hin zum guten Frieden". Die jüdische Co-Präsidentin der Initiative ist Brigadegeneral Ruth Bar Shalev-Gur, Tochter des bekannten israelischen Generals Motta Gur, der 1967 den Kampf um die Wiedervereinigung Jerusalems anführte. Die Liste der Mitglieder umfaßt viele bekannte Namen nicht nur aus Galiläa, sondern aus ganz Israel.

Mitglieder der arabisch-jüdischen Gruppe in Auschwitz-Birkenau. Ganz rechts der Initiator, Emil Schufani.

Archimandrit Schufani ist Direktor des erzbischöflichen (arabischen) Gymnasiums (Madrassat el-Mutran) St. Josef in Nazaret, einer Schule für Mädchen und Jungen mit 937 Schülern. Seit 1976 führt er im Rahmen des Alltagslebens dieser Schule, aus der er selbst hervorging, das Projekt „Erzie-

hung zum Frieden" durch, u. a. durch Schüleraustausch mit dem jüdischen Gymnasium in Jerusalem „Gimnasia LeYada HaUniversita HaIvrith". Er ist überzeugt, daß kulturelle und religiöse Unterschiede kein Hindernis auf dem Weg zwischen den Völkern sein sollten. So ist er oft mit seinen Schülern auch in Jad Vaschem zu sehen. Er selbst hatte seinen Großvater und weitere Verwandte in den Kämpfen von 1948 zwischen Juden und Arabern verloren. Trotzdem erzog ihn seine Großmutter bewußt zum Frieden. Das vergißt er nie.

Der Gedanke einer gemeinsamen „Pilgerfahrt nach Auschwitz" entstand vor dem Hintergrund der Oktober-Unruhen des Jahres 2000 und dem Beginn der zweiten Intifada. In einer Deklaration zur Vorbereitung der Fahrt sagte Archimandrit Schufani 2002: „Ich appelliere an meine arabischen Brüder, mit mir zusammenzustehen, damit wir diese starke, freie und tapfere Geste fertigbringen [...]. Wir wollen (dort) unsere Brüderlichkeit mit den Opfern zeigen und (hier in Israel) unsere Solidarität mit ihren Söhnen und Töchtern [...] als ersten Schritt zum Aufbau des Vertrauens zueinander." Dies ist auf dieser Pilgerfahrt nach Auschwitz, trotz vieler Widerstände, gelungen.

Der mutige, aber sehr zurückhaltende freundliche Pfarrer von Nazaret erhielt bereits 2001 den Mount Zion Award („Pfarrer-Salberg-Friedenspreis", vgl. FrRu 9[2002]154 f.). In Polen erhielt er die Nachricht, daß er für den UNESCO-Preis für „Friedenserziehung" nominiert wurde. Die Verleihung soll am 8. September 2003 stattfinden.

Viele halfen mit zum Gelingen dieser einmaligen Initiative zum Frieden. Auch die Konrad-Adenauer-Stiftung Jerusalem unterstützte das Unternehmen.

Rolf-Christian Goethert, Tiberias

„Europäische Erklärung" in Auschwitz-Birkenau

Anläßlich eines Treffens am 29. Mai 2003 in Krakau zwischen Emil Schufani und Mitgliedern der arabisch-jüdischen Gruppe mit Vertretern des Polnischen Rates der Christen und Juden und des Gemeinsamen Rates von Katholiken und Moslems in Polen wurde folgende gemeinsame „Europäische Erklärung" unterzeichnet:

- Wir, Europäer, anerkennen die hohe Würde eines jeden Menschen, sein unverlierbares Recht auf Leben, auf Freiheit und auf würdige Teilhabe am Kulturerbe.
- Wir anerkennen, daß jeder Mensch wichtig und notwendig ist, einer verantwortlich für den anderen.

- Wir anerkennen, daß jeder das Recht zu voller Teilhabe an der eigenen nationalen Kultur hat und die Verpflichtung, sie zu entfalten zur Propagierung des Dialogs der Kulturen für die uneingeschränkte Verbreitung der gemeinsamen Werte.
- Wir Christen sind überzeugt, daß jeder Mensch ein Kind Gottes ist, berufen zur Teilhabe am göttlichen Leben und herausgefordert zur Nachfolge unseres Herrn Jesus Christus, der für alle Menschen gelebt und uns durch seinen Tod und seine Auferstehung die Verheißung Ewigen Lebens gegeben hat.
- Wir Juden, die wir die Tradition achten, sind überzeugt, daß jeder ein Nachkomme unseres gemeinsamen Urahnen [Abraham] ist, und wir somit alle eine Familie bilden, deren friedliches Zusammenleben jenen Tag näherbringt, an dem alle verstehen, „daß der Herr einer und Sein Name einer ist".
- Wir Moslems glauben an den einzigen Gott, der unser aller Vater ist – barmherzig, erbarmend und vergebend.
- Wir sind unseren Vorfahren dankbar für das überlieferte Erbe, für das materielle Wohlergehen und für die geistigen Werte, für die Wahrheitssuche, für das Gute und Schöne, für die Arbeit und das Leiden, für die Sorge um die kommenden Generationen. Wir bedauern jedoch, daß sie sich nicht von Unterlassungen und Verbrechen freigehalten haben. Wir verpflichten uns, die Folgen zu beseitigen und uns neuen Verletzungen und Ungerechtigkeiten entgegenzustellen.
- Wir wollen eine Gesellschaft bauen, in der niemand verlassen wird und niemand gleichgültig gegenüber dem Schicksal anderer ist. Wir wollen Dialog und Zusammenarbeit entwickeln.
- Wir wollen eine Demokratie entwickeln, die auf gleichen Rechten aller Menschen und auf uneingeschränkten Möglichkeiten zur Teilnahme an allen Bereichen des Lebens aufbaut.
- Wir wollen Menschen erziehen, die ihren lokalen Gemeinschaften, ihren Nationen und dem gemeinsamen Europa verbunden sind.
- Wir wollen ein Europa bauen, in dem alle Kulturen geschätzt werden und die im Dekalog enthaltenen grundlegenden Werte allgemein Anerkennung finden.

Krakau, am 29. Mai 2003.
Stanislaw Krajewski, jüdischer Vorsitzender des Polnischen Rates der Christen und Juden.
Zdzilaw Bielecki, katholischer Vorsitzender, Gemeinsamer Rat der Katholiken und Moslems.

Übersetzt aus dem Polnischen von Manfred Deselaers.

Notizen

Seit 1. Juni 2003 ist **Prof. Dr. Joseph Sievers Direktor des „Kardinal-Bea-Zentrums für jüdische Studien"** an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Joseph Sievers (geb. 1948 in Recklinghausen) ist Professor am Pontifical Biblical Institute in Rom für jüdische Geschichte und Literatur des Hellenismus. Ziel des neuen Instituts ist, Theologen für den fachgerechten Dialog mit jüdischen Gesprächspartnern vorzubereiten. Die jüdischen Traditionen und die jüdischen Glaubensüberzeugungen sollen als Wurzeln der christlichen Kirchen, der christlichen Theologie und Verkündigung gedeutet und verstanden werden. Dem Institut angegliedert wurden auch die Aktivitäten des einstigen renommierten Jerusalemer Instituts für judaistische Studien Ratisbonne sowie die bisher von den Sionsschwestern in Rom geleitete „SIDIC Jewish-Christian Resource Library" und der SIDIC Dokumentationsdienst (vgl. FrRu 9[2002]318 und FrRu 10[2003]236).

Im Basler „Kellertheater" (ehemals Kohlenkeller eines Patrizierhauses, heute Keller des englischen Seminars) fand am 3. April 2003 die **Uraufführung des Bühnenstückes „Schoa" nach dem gleichnamigen Dokumentarfilm von Claude Lanzmann (1985)** statt. Im Film erzählen KZ-Überlebende und Täter des NS-Regimes ihre Geschichte. Ein Mann, der in Auschwitz im Krematorium arbeitete, erinnert sich, wie seine Verwandten in die ‚Dusche' getrieben wurden. Ein Unterscharführer erklärt anhand des Lageplans von Treblinka die grausame Systematik eines KZs. Theaterregisseur Pierre Massaux hat das Bühnenstück als Zweipersonenstück konzipiert. In der Bühnenfassung interpretierten Nathalie Huber und Otto Edelmann – schlicht im Ton, aber intensiv in der Wirkung – in Monologen und Dialogen die Figuren des Dokumentarfilmes.

Die Arbeitsgruppe „Christlich-Jüdischer Dialog des Diözesanrates der Katholiken im Erzbistum Berlin" hat eine **Arbeitshilfe zum Pogromgedenken am 9. November** erarbeitet. Die praktische Handreichung, ursprünglich für das Jahr 2002 zusammengestellt, bietet – nach historischen Hintergrundinformationen – bestens ausgearbeitete Anregungen für christliche Gedenkfeiern. Anfragen können an den Diözesanrat gerichtet werden.

Der Emil-Fackenheim-Preis für Toleranz und Verständigung, gestiftet von der Jüdischen Gemeinde zu Halle/Saale, ehrt das Lebenswerk und die Persönlichkeit des 1916 in Halle geborenen jüdischen Religionsphilosophen und Theologen Prof. Emil Ludwig Fackenheim. Verliehen wird der Preis jährlich am 9. November, dem Tag der Erinnerung an die Reichspogromnacht von 1938, an Personen oder Organisationen, „deren öffentliches Wirken in hervorragender Weise im Sinne der von Fackenheim verkörperten Werte gekennzeichnet ist". Emil Fackenheim war am Tag der Pogromnacht verhaftet worden. Im Frühjahr 1939 wurde er wieder entlassen und ausgewiesen. Über Aberdeen, Hamilton und Toronto gelangte er schließlich nach Jerusalem, wo er heute lebt (vgl. FrRu 10[2003]99-105). Sechzig Jahre nach seiner Ausweisung erhielt Emil Fackenheim die Ehrendoktorwürde der Philosophischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Auf Anregung des Roncalli-Komitees der „International Raoul Wallenberg Foundation" hat die Argentinische Post eine **Postkarte in Erinnerung an Angelo Roncalli (Papst Johannes XXIII.)** herausgegeben. Als Apostolischer Nuntius hatte er 1944 in Istanbul ein Netz zur Rettung von Juden und anderen von den Nationalsozialisten Verfolgten aufgebaut und Tausenden das Leben gerettet. Damit steht Roncalli in der Reihe von Rettern aus Diplomatenkreisen wie Raoul Wallenberg, Sekretär der Schwedischen Gesandtschaft in Budapest (9. Juli 1944 bis 17. Januar 1945), dem Portugiesen Aristides de Sousa Mendes, 1940 Generalkonsul in Bordeaux, und Hiram (Harry) Bingham, 1939-1941 US-Vizekonsul in Marseilles.

Im Keller der Warschauer Allerheiligenkirche, in der sich am 27. Mai 2001 rund 50 Bischöfe unter Leitung des Primas versammelt hatten, um in einem Bußgottesdienst der im Zweiten Weltkrieg in Jedwabne ermordeten jüdischen Mitbürger zu gedenken (vgl. FrRu 8[2001]288 f.), befindet sich eine **Antisemitische Buchhandlung**. Aufgedeckt wurde die Tatsache von der damals 18jährigen Abiturientin Zuzanna Radzik. Sie wandte sich in dieser Angelegenheit persönlich an den Ortspfarrer und an das Erzbischöfliche Ordinariat. Sie sammelte 200 Unterschriften und schrieb an Primas Józéf Glemp mit der Bitte, die antisemitischen Aktivitäten in den Kellern der Allerheiligenkirche zu unterbinden. Doch alle Initiativen blieben ergebnislos. Schließlich berichtete sie in der katholischen Krakauer Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny" (Piwnice wciaz gnij „Die Keller faulen weiter", 13[2003]5) über den Skandal.
Daß es sich bei den in der „Katholischen Buchhandlung" vertriebenen Büchern tatsächlich um antijüdische Hetze handelt, zeigen Auszüge aus dem vertriebenen Material. Henryk Pajk z. B. attackiert den Gnesener Metropoliten und herausragenden Vertreter des christlich-jüdischen Dialogs, Erzbischof Henryk Muszyński. Der Autor wirft ihm vor, *„im Verein mit einer Gruppe in Soutanen gekleideter Juden sowie mit Vertretern der jüdischen Freimaurerloge B'nai B'rith gegen das Karmeliterinnenkloster in Auschwitz und gegen die auf dem Kiesplatz errichteten Kreuze intrigiert zu haben"*. Stanislaw Wysocki schreibt in einem 2002 erschienenen Buch: *„Unter dem Motto von Reformen und Öffnung kommt es zu einer allmählichen Judaisierung der Kirche. Durch die Pforte in dieser Öffnung dringen die Juden ein - gleich auf der Stufe der Hierarchie oder in kirchlich-wissenschaftlichen Positionen, und sie verkünden falsche Losungen, welche die Kirche der Synagoge unterordnen sollen."* Inzwischen hat die Staatsanwaltschaft gegen die Buchhandlung wegen öffentlicher Aufforderung zum Haß ein Ermittlungsverfahren eingeleitet.

(Theo Mechtenberg)

Daß jeder Jude einen Baum in Israel pflanzt, war der Wunsch von Ilan Ramon, Israels erstem Astronauten, anläßlich eines Fernsehinterviews aus dem All. Zum Jahrestag des Starts der Columbia wären dann vom Weltraum aus in Israel 13 Millionen neue Bäume zu sehen. Der jüdische Nationalfonds KKL kam diesem Wunsch sofort nach und begann am 23. Januar mit der Pflanzung der ersten Bäume. Viele Menschen aus aller Welt schlossen sich dieser Idee an. Nach dem Absturz der Columbia am 1. Februar 2003 hat der KKL beschlossen, alle Pflanzungen in diesem Jahr im Namen von Ilan Ramon und der Columbia-Crew vorzunehmen.

Von Erhard Roy Wiehn (Hg.) sind im Hartung-Gorre Verlag Konstanz wieder eine

Reihe jüdischer Lebenserinnerungen erschienen, in denen Überlebende aus der NS-Zeit die Odyssee ihrer Flucht und Rettung beschreiben:
Margit Bartfeld Feller, ***Am östlichen Fenster.*** Gesammelte Geschichten aus Czernowitz und aus der sibirischen Verbannung; *Schlomo Graber,* ***Schlajme.*** Von Ungarn durch Auschwitz-Birkenau, Fünfteichen und Görlitz nach Israel. Jüdische Familiengeschichte 1859-2001; *Heinz J. Hermann,* ***Mein Kampf gegen die Endlösung.*** Tschechisch-jüdische Schicksale 1921-1948; *Evelyn Pike Rubin,* ***Ghetto Schanghai.*** Von Breslau nach Schanghai und Amerika. Erinnerungen eines jüdischen Mädchens; *Mosche Robert Fischl,* ***Wiener – Jude – Israeli.*** Jüdische Familiengeschichte in Österreich und Israel 1928-1964; *Manfred Mosche Gerson,* ***Ein Leben im 20. Jahrhundert.*** Von Westpreußen nach Israel; *Zev Milo,* ***Im Satellitenstaat Kroatien.*** Eine Odyssee des Überlebens 1941-1945; *Sassona Dachlika,* ***„Volksfeinde".*** Von Czernowitz durch Sibirien nach Israel; *Haya Meiri-Minerbi,* ***Juden in Kesmark.*** Jüdisches Leben und Leiden in der Slowakei; *Jacques Zwieback,* ***Der Todeszug von Iasi 1941.*** Ein Überlebender des größten Pogroms in Rumänien erinnert sich.

Leser-Echo

Prof. Dr. Rudolf Lill, Köln, antwortet auf die Reaktionen (FrRu 10[2003]238 f.) zu seinem Leserbrief in FrRu 10(2003)159:

Daß meine Zuschrift (FrRu 2/2003) heftige Reaktionen provozieren würde, habe ich vorausgesehen, da ich die in Ihren Kreisen herrschende Stimmung aus vielen Diskussionen (zuletzt um Goldhagen) kenne. Mit Herrn Kollegen Ehrlich (3/2003) könnte ich diskutieren. Aber auch er widerlegt nicht meine Feststellungen, daß katholische Gemeinden und Juden im 19. Jh. und im ersten Drittel des 20. Jh. in Deutschland meist friedlich nebeneinander lebten; daß die katholische Zentrumspartei für die Gleichberechtigung der Juden eingetreten ist, solange es freie Parlamente gab.
Niemand antwortet auf meine Anregung, die von Freiburg leicht zugänglichen badischen Gemeinden zu untersuchen (das wäre unvoreingenommene Forschung!), niemand auf den Vorschlag, den Lat. Patriarchen zu befragen (das wäre Streben nach Unparteilichkeit!).
Seit meinen aus den Quellen erarbeiteten Beiträgen in „Kirche und Synagoge" (zuerst 1970) gehe ich den historischen Beziehungen von Katholizismus und Judentum nach. Aber solche Studien scheinen dort nicht zu interessieren. Statt dessen drucken Sie einen Brief, in dem mir ein Gespräch mit meinem Beichtvater empfohlen wird (den ich als freier Mensch nicht habe) und begeben sich damit auf ein unsägliches Niveau.
Da mein Brief als Denkanstoß gedacht war und nur auf Ihren ausdrücklichen Wunsch veröffentlicht wurde, wäre es die Pflicht einer verantwortlichen Redaktion gewesen, mir eine solche Schmähung zu ersparen. Ich beende hiermit meinen Kontakt zum FrRu.

Torsten van de Sand, Pantenburg, schreibt nachträglich zum Leserbrief von Prof. Dr. Rudolf Lill, Köln, in FrRu 10(2003)159:

Der Leserbrief, der nun bereits der zweite dieses Inhalts in den letzten Ausgaben des Freiburger Rundbriefes ist, hat mich sehr erschreckt, denn unter der Leserschaft des Rundbriefes hätte ich derartige Positionen nicht vermutet. Ich finde es erschreckend, daß darin uralte antisemitische Klischees, wie z. B. daß Juden schließlich selbst schuld seien am Antisemitismus oder daß katholische Christen mit jahrhundertelanger Judenfeindschaft nicht ihren Teil zur Vorbereitung der Judenvernichtung während der Naziherrschaft beigetragen haben, weiterhin verbreitet und anscheinend immer noch geglaubt werden – und das sogar in einem Kreis, in dem man sich, wie bei der Leserschaft des Freiburger Rundbriefs eigentlich zu erwarten wäre, kritisch mit der eigenen Geschichte und der Verantwortung dafür auseinandersetzt.
Wer so den Antisemitismus von gestern weiter pflegt, bei dem ist es freilich nicht verwunderlich, wenn sich dieser im Hinblick auf Vorgänge in der Gegenwart fortsetzt, in nur wenig subtilerer Form. Wenn Herr Lill über die Situation in Israel schreibt: „Ich will die dortigen Attentate nicht beschönigen. Aber ...", so tut er damit freilich genau das, von dem er behauptet, er wolle es nicht. Tatsächlich ist es mehr als eine solche Beschönigung, wenn Herr Lill sich nicht scheut, das Handeln der israelischen Regierung mit den schärfsten Worten zu verurteilen, er aber über arabische Terrorakte kein Wort verliert, obgleich hier die für die Kritik an Israel gewählten Begriffe viel zutreffender sind. Es gibt im Jahre 2003 mindestens genau so viele Menschen auf diesem Planeten, die das Volk Israel auslöschen wollen, wie vor 60 Jahren, und wenn es heute weiter entfernt von diesem Schicksal ist als damals, so nicht *wegen* Menschen wie Herrn Lill, sondern *trotz* ihnen – und dank der Fähigkeit, heute selbst etwas für die eigene Verteidigung tun zu können.
Es ist die traurige Ironie des Leserbriefes von Herrn Lill, daß er die Notwendigkeit aufklärerischer Arbeit über den Antijudaismus, seine historischen Zusammenhänge und leider auch seine Verbindung mit den christlichen Kirchen verdeutlicht, wenngleich es mich traurig und pessimistisch stimmt, was sachliche Information zu leisten vermag, wenn selbst die Lektüre einer Zeitschrift wie des Freiburger Rundbriefs nicht die Pflege alter, vielfach widerlegter Vorurteile verhindert.

Dr. Gerhart Bürck, Freiburg, schreibt:

Nach wie vor meine ich, daß der Freiburger Rundbrief mit seinem Ziel, die schlimme Zeit der Verfolgung und Ermordung jüdischer Mitbürger bei Älteren und Jüngeren nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, gerade auch heute wieder eine wichtige Funktion hat. Analog zu diesem Problem hat mich in letzter Zeit bei Rezensionen für die Zeitschrift „Informationen für den Geschichts- und Gemeinschaftskundelehrer" das Thema der Verschleierung von Verbrechen der NS-Zeit in Neuerscheinungen wissenschaftlicher Monographien beschäftigt.

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.

KONTEN:

Deutschland:	LIGA Spar- und Kreditgenossenschaft eG München, BLZ 750 903 00, Konto-Nr. 22 158 45
	Postbank Karlsruhe, BLZ 660 100 75, Postgiro Konto-Nr. 1406 00-756
Schweiz:	UBS AG, Basel/Schweiz, Konto-Nr. 233902570.01 V
Österreich:	Vorarlberger Volksbank, Bregenz, BLZ 45710, Konto-Nr. 12016343-8
Israel:	Bank Leumi le-Israel, Branch Nahariya (962), Freiburger Rundbrief, Account No. 30180

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
Bestellungen, Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare bitten wir, an die Geschäftsstelle zu schicken.

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll
Herstellung: Schnaufer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385